

# تَبَيُّنُ الْقَوَائِدِ

وَفِي شُكْرِهِ

## تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ

لمؤلفه الشيخ أبي محمد بن محمد بن أبي  
الإمام شمس الدين الأصفهاني  
الترجمة سنة ٧٤٩ هـ

مصححه وتتم له وتعالى عليه  
د. خالد بن محمد العدواني

دار الضيافة

للطباعة والنشر

الكويت

تَسْبِيحُ رَبِّ الْقَوَائِدِ

وَنَشْرُوحُ

تَجْرِيْدِ الْعَقَائِدِ

لِلْمُهْرِبِ بِسْمِ تَجْرِيْدِ الْفَقِيْمِ

لِلْإِمَامِ شَيْمُسِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٧٤٩ هـ

صَحَّحَهُ وَدَقَّقَهُ لَهُ رَعَىٰ عَنْ عَلَيْنِهِ

د. خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوَانِيُّ

الجزء الأول

دار الضميمة

للتنوير والتوزيع

الكويت



تَبَيَّنَ نَيْدُ الْقَوَائِمِ

فِي سَنَةِ

مَجَرَّدِ الْعَقَائِدِ

①





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

الحمدُ لله الذي تواضعَ كلُّ شيءٍ لعظمته، والحمدُ لله الذي ذلَّ كلُّ شيءٍ لعزته، والحمدُ لله الذي استسلم كلُّ شيءٍ لقدرته.

إلهي تَمَّ نورُكَ فهديتَ فلكَ الحمدُ، عَظَمَ حلمُكَ فغَفَرْتَ فلكَ الحمدُ، بَسَطْتَ يَدَكَ فأعطيْتَ فلكَ الحمدُ.

رَبَّنَا وَجْهُكَ أكرمُ الوجوه، وَجَاهُكَ أعظمُ الجاه، وَعَظِيمُكَ أفضلُ العظية وأنهاها، تُطَاعُ رَبَّنَا فتشكرُ، وتُعصى رَبَّنَا فتغفرُ، وتُجيبُ المضطرَّ، وتكشفُ الضرَّ، وتُشفي السقيمَ، وتغفرُ الذنوبَ، وتقبلُ التوبةَ، ولا يجزي بالآثك أحدٌ، ولا يبلغُ مدحتك قولُ قائلٍ.

والصلاةُ والسلامُ على سيدنا محمدٍ أفضلِ الخلقِ وأشرفِهِم، وأزكاهم وأنبيلِهِم، بعثه الله تعالى رحمةً للأمم، ومنازلاً يهتدي به من أراد السننَ الأقوم، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرِّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنه لا يختلف اثنان في أهمية العقيدة الإسلامية، التي جاءت موافقةً للفطرة السليمة، مبتعدةً عن التعقيد، محاربةً للجُمود والتقليد، يتوافق فيها العقلُ مع الدين.

أنقذ الله سبحانه وتعالى بها البشرية من ظلمات الجهل، ومن غياهب الشك والكفر، وهداهم بها إلى الصراط المستقيم، حيث الأمن والأمان، والطمأنينة والاستقرار.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ لَأُولُو الْأَرْحَامِ وَالَّذِينَ أَوْقُوا  
الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَيْنِهِمْ مَا جَاءَهُمْ الْوَالِدُ بَقِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ  
اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩].

ومن أهمية العقيدة الإسلامية برزت أهمية علم الكلام، الذي جاء مدافعاً عن العقائد الإسلامية بالحجج البينة الواضحة، المستندة إلى ما يقتضيه العقل السليم، والنقل الصحيح، ومن ثمَّ جاء ليجادل المخالفين بالحسنى، ويحاكمهم بالعقل والنظر، حتى تزول عنهم الشبهة، وتجلي عنهم الغمة.

لهذا كُلِّهِ كانت الدراسات الكلامية من أهمَّ جوانب التراث الإسلامي، وأشدّها خطراً.

وقد عني الباحثون منذ بدايات الإسلام بالاهتمام بهذا الجانب، فكان منهم المناظرُ المجادل عن الدين، وكان منهم المبتكرُ لأساليب وحجج يدافع بها عن قواعد الدين وأحكامه، وكان منهم الكاتبُ والمؤلفُ، والمصنّفُ والشارحُ، وهكذا.

وقد جاء تحقيقي لهذا النصِّ الكلاميِّ - وهو تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد -<sup>(١)</sup> البالغ الأهمية لأجل هذا الهدف النبيل، الذي من

(١) أصل هذا العمل المحقق «رسالة ماجستير»، تقدّمتُ بها إلى قسم الفلسفة الإسلامية =

أساساته في العصر الحاضر نشرُ تراث المسلمين الكلامي، والاعتناء به؛ ليخرج في أحسن صورة وأبهى حُلَّة.

تکمن أهمية هذا الكتاب في أربعة أمور: المصنّف، والشارح، والمثني، والشرح.

أما المصنّف - وهو نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) - فبعد من أبرز المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، بل إن بعضهم يصفه بمؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ومؤلفاته تشهد بتفوقه في العلوم العقلية، والتي من أهمها كتاب تجريد الاعتقاد.

وأما الشارح - وهو شمس الدين الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ) - فهو من أبرز علماء الأشاعرة في عصره، وأحد أعيان القرن الثامن الهجري، له مؤلفات مهمة في مذهب الأشاعرة أهل السنة، خاصة كتابه «مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار» الذي أعدّه - أنا شخصياً - ضمن ثلاثة كتب، هي أهمُّ كتب متأخري الأشاعرة في علم الكلام، وهي: شرح المقاصد للتفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، وشرح المواقف للجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ومطالع الأنظار للأصفهاني.

---

= بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وقد نُوقِشت عام: ٢٠٠٢م، وأجيزت بدرجة: ممتاز، وكانت لجنة المناقشة مكوّنة: من الأستاذ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد رحمه الله تعالى «مشرقاً»، والأستاذ الدكتور محمد السيد الجليلند «مناقشاً»، والأستاذ الدكتور محفوظ علي عزام «مناقشاً» متمهما الله بالصحة والعافية.



وأما المتن - وهو تجريد الاعتقاد - فيكفينا في بيان أهميته ما قاله الدكتور عبد الأمير الأعسم في وصفه، قال: «إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي - في رأينا - أن كتابه التجريد أنفُس ما كَتَبَ على الإطلاق، فالكتابُ بالرغم من صغر حجمه، لَعِبَ دوراً بارزاً ومدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث»<sup>(١)</sup>.

وأما الشرح - وهو تسديد القواعد - فهو من أهم شروح تجريد الاعتقاد، وأوضحها عبارة، يَغْرِضُ المسائل الكلامية بأسلوب قريب التناول، واضح المعالم، سهل الاستيعاب، في عبارات علمية رصينة. التزم الأصفهاني في بياض أفاظ كتاب «تجريد الاعتقاد»، وبيان معانيها، مع تقرير البراهين التي أوردها الطوسي بأوضح عبارة، وقد حَرَصَ أيضاً على أن يكون شرحه غيرَ طويلٍ قِمْلاً، وغيرَ قصيرٍ قِجْلاً بالمقصود، مع التنبية على ما يَرُدُّ على الكتاب من اعتراضات، والإجابة عن الشبهات التي أوردها الطوسي في كتابه، خصوصاً في مباحث الإمامة.

وقد كان كتابُ التسديد من الكتب الدراسية المقررة في بلاد الأتراك، في القرون السابقة، حتى أن الجرجاني لأهمية هذا الكتاب

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور الأعسم ص ١٤٩، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية.

كتب عليه حاشيةً عظيمة نفيسة، تكاد تكون شرحاً له، مع إيراد  
الاعتراضات الواردة على كلام الأصفهاني.

وفي الختام، أسأل الله عز وجل أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله  
خالصاً لوجهه الكريم، وأن يحوز الرضا والقبول من كل من قرأه أو  
استفاد منه.





القسم الأول

## الجانب التاريخي التوثيقي

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول : حياة الطوسي

الفصل الثاني : كتاب تجريد الاعتقاد

الفصل الثالث : حياة الأصفهاني

الفصل الرابع : كتاب تسديد القواعد



# الفصل الأول

## حياة الطوسي

- \* اسمه وكنيته ولقبه .
- \* ولادته ونشأته .
- \* شيوخه .
- \* تلامذته .
- \* لمحات من تاريخ حياته .
- \* وفاته ومدفنه .
- \* أولاده .
- \* ثناء العلماء عليه .
- \* مؤلفاته .



## ١ - اسمه وكنيته ولقبه<sup>(١)</sup>:

هو: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي<sup>(٢)</sup> الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، واشتهر أيضاً بلقب: المحقق الطوسي، أو الخواجة الطوسي، أو المحقق الحكيم.

## ٢ - ولادته ونشأته:

ولد الطوسي في مدينة طوس، في يوم السبت، الحادي عشر من

(١) انظر ترجمته في: فوات الوفيات للكتبي ٣٠٧/٢ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، وشدرات الذهب لابن العماد ٣٣٩/٥ دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، وروضات الجنات للخوانساري ٦/٣٠٠ الدار الإسلامية، بيروت، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٠٧/١١ دار إحياء التراث العربي، بيروت، أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين ٩/٤١٤ دار التعارف، بيروت، طبقات أعلام الشيعة لأغا بزرك الطهراني: القرن السابع ص ١٦٨ دار الطليعة، بيروت، المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء ٨/٤ بدون بيانات طبع، تاريخ الإسلام للذهبي: حوادث ووفيات ٦٧١ - ٦٨٠ ص ١١٣ دار الكتاب العربي، بيروت، الوافي بالوفيات للصفدي ١٧٩/١ باعتناء ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتايز.

وقد تناولت أرقام الباحثين الطوسي من جوانب عديدة، من هذه البحوث:

أ - الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام، للدكتور عبد الأمير الأعم، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

ب - العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره لمحمد تقي مدرس رضوي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى.

ج - نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت، للدكتور عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

د - الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، لحسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

(٢) نسبة إلى جهرود ساوه، أحد أعمال قم، وإنما نسب إليها لانحدار أصله إليها. وروضات الجنات ٦/٣٠٠.



جمادى الأولى، وقت طلوع الشمس، سنة: ٥٩٧ هجرية، وهي توافق سنة: ١٢٠١ ميلادية<sup>(١)</sup>.

وقد نشأ الطوسي في كنف أسرة علمية، كانت هي السبب الرئيس لمحبته للعلم، والحرص على تحصيله، وبلوغ المنتهى فيه.

فقد كان أبوه من فضلاء عصره في الفقه والحديث والكلام، وهو أول شيوخه، وكذلك خاله: نور الدين علي بن محمد، كان من فلاسفة عصره، وخال أبيه: نصير الدين عبد الله بن حمزة كان من محدثي عصره<sup>(٢)</sup>.

درس الطوسي مقدمات العلوم في بلده، ثم انتقل بعد ذلك إلى نيسابور؛ بناء على وصية والده، فقرأ على علمائها، وسافر كذلك إلى الري وبغداد والموصل.

### ٣ - شيوخه:

درس الطوسي على عدد كبير من الفقهاء والحكماء في عصره، منهم:

١ - والده: وجيه الدين محمد بن الحسن<sup>(٣)</sup>، الذي كان من فقهاء عصره، ومن تلاميذ الشيخ ضياء الدين فضل الله الراوندي.

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعم، ص ٢٥.

(٢) انظر: روضات الجنات للخوانساري ٣١٤/٦، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، نصير الدين الطوسي لمحمد تقي، ص ١٢.

(٣) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٥٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٠.

- درس الطوسي عليه الفقه والحديث .
- ٢ - خاله: نور الدين علي بن محمد<sup>(١)</sup> .
- درس الطوسي عليه المنطق والحكمة .
- ٣ - خال أبيه: نصير الدين أبو طالب: عبد الله بن حمزة الطوسي<sup>(٢)</sup> .

سمع الطوسي منه الحديث .

- ٤ - كمال الدين أبو الفتح: موسى بن يونس بن محمد بن منعة ابن مالك الموصلية الشافعية<sup>(٣)</sup> .
- ولد سنة: ٥٥١ هـ .

تفقه على أبيه، ثم توجه إلى بغداد، فتفقه بالمدرسة النظامية على معيها السلماسي، وقرأ العربية بالموصل على الشيخ يحيى بن سعدون القرطبي، وببغداد على الكمال عبد الرحمن الأنباري، ثم عاد إلى الموصل، فأقام بها .

- 
- (١) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٤ .
- (٢) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٣ .
- (٣) انظر: وفيات الأعيان ٣١١/٥ لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبقات الشافعية الكبرى للسكي ٣٧٨/٨ تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلوة، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى، سير أعلام النبلاء للذهبي ٨٥/٢٣ تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرنؤاط، مؤسسة الرسالة، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٢٠٦/٥ .

قال ابن خلكان: «وكان الفقهاء يقولون: إنه يدري أربعة وعشرين فنا دراية متقنة»<sup>(١)</sup>.

قال ابن السبكي: «وكان رجلاً متبحراً في كثير من فنون العلم، موصوفاً بالذكاء المفرط، إليه مرجع أهل الموصل وما والاها في الفتاوى، وأصحابه يعظمونه كثيراً»<sup>(٢)</sup>.

توفي سنة: ٦٣٩ هـ.

٥ - فريد الدين أبو طالب: محمد بن إبراهيم بن إسحاق النيسابوري<sup>(٣)</sup>، المشهور بالشيخ العطار تبعاً للصوفية، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب الشيعة<sup>(٤)</sup>.

من كبار الصوفية، وله باع طويل في الفلسفة، أكمل الطوسي على يده دراسة الحكمة.

قال الدواني في إجازته: «إن الخواجه أخذ المعقول عن فريد الدين الداماد النيسابوري، عن السيد صدر الدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، عن أبي العباس المكودي، عن شيخ الفلاسفة ابن سينا»<sup>(٥)</sup>.

قُتل بيد المغول سنة: ٦٢٧ هـ.

---

(١) وفيات الأعيان ٣١٢/٥.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٨/٨.

(٣) انظر: روذات الجنات ٦٢/٨، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٤٧، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.

(٤) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأحمص ص ٦١.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٦٩.

٦ - قطب الدين أبو إسحاق: إبراهيم بن علي بن محمد  
اللمي<sup>(١)</sup>، المشهور بالقطب المصري.

أصله من المغرب، انتقل إلى مصر وأقام بها مدة، ثم سافر إلى  
بلاد المعجم، حيث اشتغل هناك على فخر الدين الرازي، حتى أصبح  
من أجل تلامذته وأميزهم.

وصفه السبكي بالإمام في العقلية<sup>(٢)</sup>.

قُتل بنيسابور سنة: ٦١٨ هـ، وذلك عند استيلاء المغول على  
نيسابور، فقتلوا أهلها، وكان من جملتهم.

له من المصنفات: شرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا.  
درس عليه الطوسي الطب<sup>(٣)</sup>.

٧ - معين الدين: سالم بن بدران بن علي بن سالم المازني  
المصري<sup>(٤)</sup>.

توفي قبل سنة: ٦٧٢ هـ.

قال محسن الأمين: «عالم فاضل فقيه، من مشاهير علمائنا  
وأجلاء فقهاءنا، له قول معروف في الموارث»<sup>(٥)</sup>.

---

(١) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٧١ تحقيق: نزار رضا،  
دار مكتبة الحياة، بيروت، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٢١/٨، طبقات  
الشافعية للأسنوي ٤٤٦/٢ مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٢١/٨.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.

(٤) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ١٧٢/٧، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا  
بزرگ ص ٧١، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٥.

(٥) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ١٧٢/٧.

درس الطوسي عليه الفقه وأصوله، وكتب ابن بدران له إجازة سنة: ٦٢٩هـ، وصفه فيها بقوله: «الإمام الأجل العالم الأفضل الأكمل البارح المتقن المحقق: نصير الملة والدين، وجيد المسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر...»<sup>(١)</sup>.

ويرى ابن كثير أن شيخ الطوسي ابن بدران هو الذي أفسد اعتقاد الطوسي، قال في البداية والنهاية: «وأصل اشتغاله على المعين سالم ابن بدران بن علي المصري المعتزلي المتشيع، فنزع فيه عروق كثيرة منه، حتى أفسد اعتقاده»<sup>(٢)</sup>.

له من المؤلفات: تحرير الفرائض.

٨ - أبو السعادات: أسعد بن عبد القاهر بن أسعد بن سفرويه الأصفهاني<sup>(٣)</sup>.

درس الطوسي عليه الفقه، وقد وصفه محسن الأمين بأنه عالم فاضل جليل محقق<sup>(٤)</sup>، توفي في صفر سنة: ٦٣٥هـ.

٩ - برهان الدين: محمد بن محمد بن علي بن ظفر الحمداني القزويني<sup>(٥)</sup>.

---

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٦٨.

(٢) البداية والنهاية ١٣/٢٦٨.

(٣) انظر: روضات الجنات ١/١٠٢، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٣/٢٩٧.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٣/٢٩٧.

(٥) انظر: روضات الجنات ٦/٣٠٣، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

توفي بعد سنة: ٦١٢هـ، وصفه أغا بزرك بالفقيه الفاضل<sup>(١)</sup>، سمع الطوسي منه الحديث، وله من المصنفات: تخصيص البراهين.

٤ - تلامذته:

درس على المحقق الطوسي عدد كبير من الطلاب، واشتهر منهم كثير، منهم:

١ - جمال الدين أبو منصور: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الأسدي الحلبي<sup>(٢)</sup>.

ولد سنة: ٦٤٨ هـ.

قرأ على والده: سعيد الدين، ثم على خاله: المحقق الحلبي، ولازم نصير الدين الطوسي مدة، وتعلم منه الفلسفة والرياضيات.

تمهّر في العلوم العقلية، وصنّف في الأصول والحكمة وغيرهما، واشتهرت تصانيفه، وتخرج به عدد كبير من العلماء.

توفي في محرم سنة: ٧٢٦ هـ.

اعتنى بكتب شيخه الطوسي، فشرح بعضها، وهي:

أ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

(٢) انظر: أعيان العصر وأعيان النصر للصفدي ٢/٢٩٢ تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، الدرر الكامنة لابن حجر ١٥٨/٢ دار الجيل، بيروت، البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٢٥، روضات الجنات ٢/٢٦٩، طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٥٢، مجمع المؤلفين لعمر رضا كحالة ٣/٣٠٣.

ب - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد .

ج - كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد .

٢ - قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي<sup>(١)</sup> .

ولد بشيراز سنة: ٦٣٤هـ .

كان أبوه طبيباً، وعمه من العلماء، فقرأ عليهما، وقرأ على الشمس الكتبي والزكي البرشكاني، وسافر إلى نصير الدين الطوسي، فقرأ عليه ولازمه، وبه تخرج في علم الأوائل .

قال الصفدي: «وكان من أذكى العالم، ومن ساس الناس وداهرنّ وسالم، مد يدّ الباع في كلّ فنون، سديد الرأي في مخالطة الملوك والتحرز من العيون، صتّف التصانيف المفيدة، وأودعها الذخائر العتيقة»<sup>(٢)</sup> .

توفي بتبريز سنة: ٧١٠هـ .

٣ - كمال الدين: رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسيني الآبي<sup>(٣)</sup>، من سادات «آبه» ونقبائها .

★ (١) انظر: أعيان العصر للصفدي ٤٠٩/٥، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٨٦/١٠، الجرم الزاهرة لابن تفرّي بردي ٢١٣/٩ دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، طبقات الشافعية للإسنوي ١٢٠/٢، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٠٢/١٢ .

(٢) أعيان العصر للصفدي ٤١٠/٥ .

(٣) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن لأخا بزرك ص ٨٠، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٣ .

وصفه ابن الفوطي<sup>(١)</sup> بالسيد الكامل، العالم العامل، الفقيه المحقق، النبي المدقق، مفخر الأكابر والأشراف، وأكمل بني هاشم وعبد مناف.

التقى بالطوسي في «مراغة»، واستفاد منه، وقرأ عليه بعض مصنفات الإمام الرازي، وأجازه الطوسي بجميع مروياته.

٤ - ركن الدين أبو محمد: الحسن بن محمد بن شرف شاه العلوي الحيني الأستراياذي الشافعي<sup>(٢)</sup>.

عالم الموصل، ومدرس الشافعية، ومن كبار تلامذة نصير الدين الطوسي.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً مصنفاً، كاملاً في علومه، للأسماع مشنفاً، يبحث ويدقق، ويغوص على المعاني ويحقق»<sup>(٣)</sup>.

توفي سنة: ٧١٥ هـ.

٥ - كمال الدين: عبد الرزاق بن أحمد بن محمد بن أحمد الشيباني البغدادي<sup>(٤)</sup>، المعروف بابن الفوطي، وكان يدعى أيضاً بابن الصابوني.

(١) انظر: تلخيص مجمع الآداب ص ١٧٧، نقلًا عن كتاب العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ١٨٤.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ١٩٦/٢، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤٠٧/٩، مرآة الجنان لياضي ٢٥٥/٤ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، النجوم الزاهرة ٢٣١/٩، الدرر الكامنة ٩٨/٢.

(٣) أعيان العصر ١٩٦/٢.

(٤) انظر: فوات الوفيات لابن شاکر ٥٦٧/١، أعيان العصر للصفدي ٢٦٢/٣، تذكرة الحفاظ للنهي ٢٧٥/٤ دار الكتب العلمية، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٦٠/٧.



ولد ببغداد سنة: ٦٤٢ هـ.

كتب عن نفسه قائلاً: «كنت في الأسر بـ«أهر» سنة: ٦٥٧ هـ، وأطلقت سنة: ٦٦٠ هـ، فوصلت إلى شَيْخِي ومعلمي نصير الدين الطوسي، وتعلمت منه العلم والحكمة وعلوم الأوائل، وسمعت الحديث من محيي الدين ابن الجوزي، وبرت في الأدب والتاريخ والشعر، والاطلاع على تراجم الكبار، ثم اشتغلت في مكتبة مرصد مراغة، وكنت ملازماً للخواجة مادام حياً، وعملت في مرصد مراغة ومكتبته المهمة قرابة عشر سنين، وظفرت بنفائس الكتب، ثم رحلت إلى بغداد بعد وفاة الخواجة...»<sup>(١)</sup>.

وصفه الصفدي بالشيخ الإمام المحدث المؤرخ الإخباري النسابة الفيلسوف الأديب<sup>(٢)</sup>.

٦ - عماد الدين: عبد الله بن محمد بن عبد الرزاق الحرابي البغدادي<sup>(٣)</sup>، الحاسب والطبيب، يعرف بابن الخوام.

ولد سنة: ٦٤٣ هـ.

لازم النصير الطوسي وأفاد منه، ومهّر في المعقولات والحساب والطب.

توفي سنة: ٧٢٨ هـ.

---

(١) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٧.

(٢) انظر: آهيان المص ٦٢/٣.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤٠٠/٢.

٥ . لمحات من تاريخ حياته:

يمكن تقسيم تاريخ حياة الطوسي إلى ثلاث مراحل<sup>(١)</sup>:

• المرحلة الأولى: وهذه المرحلة تبدأ من تاريخ ولادته إلى التحاقه بالإسماعيليين .

وتعتبر هذه المرحلة من أكبر مراحل حياته، حيث قضاها في طلب العلم وتحصيله، وفي إكمال ثقافته، منتقلاً بين كثير من المراكز العلمية التي تعتبر منارة علم في ذلك العصر، كقم ونيسابور وغيرها .  
غير أن هذه المرحلة من حياة الطوسي، لم تستحوذ على اهتمام كبير من مؤرخي حياته، ولعل سبب ذلك كونها مرحلة تحصيل للعلم وتكميل للثقافة، لا يشتهر المرء فيها عادة، ولا تحصل له الشهرة إلا بعد تصدره لتدريس العلم وإفادة طالبه .

• المرحلة الثانية: وهذه المرحلة تبدأ من بداية اجتياح المغول للبلاد الإسلامية، وتنتهي بانتصار المغول على الإسماعيلية ودخولهم قلاعهم .

اجتاح المغول البلاد الإسلامية، وعاثوا فيها، ونشروا فيها الفساد والخراب، وسفكوا الدماء واستحلوا الأعراس، حتى إن المصادر التاريخية التي تحدثت عن هذه الفترة عجزت عن وصف تلك العاصفة الهوجاء، التي عصفت بالعالم الإسلامي، وسببها سقطت الخلافة العباسية في بغداد .

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٦ .

وكانت نيسابور - بلد العلم والعلماء - من أوائل المدن التي اجتاحتها المغول، بقيادة «جنكيز خان»، وكان الطوسي مقيماً بها، فهرب منها مع من هرب نجاة بأنفسهم من هول ما حدث، بل «تؤكد المصادر: أن نصير الدين كان واحداً من الأربعمائة شخص الذين كتب لهم النجاة من الاجتياح المغولي الذي وقع ٦١٩ هـ»<sup>(١)</sup>.

لجأ الطوسي بعد هربه من نيسابور إلى طوس، حيث عكف على التدريس والتأليف. وفي هذه الفترة ذاعت شهرة الطوسي في جميع الأنحاء، وتحدثت عنه الألسن، بل أقبل عليه كثير من طلبة العلم ينهلون من علمه.

وفي هذه الأحوال المضطربة وجه الداعي الإسماعيلي: «ناصر الدين عبد الرحيم ابن أبي منصور» حاكم «قوهستان» إلى الطوسي الدعوة لزيارته في مدينته، فلبى الطوسي هذه الدعوة وبم وجهه شطر الإسماعيليين، حيث إنه لم يصمد أمام الغزو المغولي في هذه الفترة إلا قلاع الإسماعيليين. وفي أثناء إقامته عند مضيفه «ناصر الدين» ألف الطوسي كتاباً في الأخلاق، سماه: «أخلاق ناصري»، كما أنه ألف رسالة في علم الهيئة لأجل ولده «معين الدين بن ناصر الدين».

بعد ذلك طلب زعيم الإسماعيليين «علاء الدين بن محمد» أن يأتي الطوسي إلى قلعتة، فحصل له ما أراد، وبقي الطوسي في صحبته حتى اغتيل من بعض حجاجه، فصحب الطوسي من بعده ولده «ركن

---

(١) نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، للدكتور عارف تامر ص ٤٥، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣ م.

الدين»، وبقي معه في قلعة «الموت»، حتى استسلام «ركن الدين» للمغول في حملتهم الأخيرة، التي كانت بقيادة «هولاكو»، وكان ذلك في سنة: ٦٥٣ هـ.

في هذه المرحلة من حياة الطوسي التي استمرت أكثر من ربع قرن أنجز أكثر مؤلفاته، في جميع العلوم التي كتب فيها.

من هذه المؤلفات التي أتمها الطوسي في هذه المرحلة: روضة القلوب، ورسالة التولي والتبري، وتحرير المجسطي، وتحرير إقليدس، وأخلاق ناصري، وروضة التسليم، ومطلوب المؤمنين، وشرح الإشارات، وغير ذلك.

ويشير بعض الباحثين<sup>(١)</sup> إلى أن الطوسي كان مرغماً على الإقامة بين الإسماعيليين، وأنه لم يكن له خيار إلا ذلك، وذكر أن مما يدل على ذلك ما كتبه الطوسي في آخر شرحه للإشارات، حيث يعبر فيه عن تملحه وتبرمه من الحياة التي يعيشها، وغير ذلك من الآلام.

وعبارته هناك: «رَقَمْتُ أَكْثَرَهَا فِي حَالِ صَعْبٍ، لَا يُمْكِنُ أَصْعَبَ مِنْهَا حَالًا، وَرَسَمْتُ أَغْلَبَهَا فِي مَدَّةِ كُدُورَةٍ بِالْ، بَلْ فِي أَرْزَمَةٍ يَكُونُ كُلُّ جِزْوٍ مِنْهَا ظَرْفًا لَغُصَّةٍ وَعَذَابٍ أَلِيمٍ وَنَدَامَةٍ وَحَسْرَةٍ عَظِيمٍ، وَامْكَنَةُ تَوْقِدُ كُلِّ أَنْ فِيهَا زَبَانِيَةٌ نَارٍ جَحِيمٍ، وَنُصِبُ مِنْ فَوْقِهَا حَمِيمٌ. مَا مَضَى وَقْتُ لَيْسَ عَيْنِي فِيهِ مُقَطَّرًا وَلَا بِالِي مَكْدَرًا، وَلَمْ يَجْعَ حِينٌ لَمْ يَزِدْ أَلْمِي، وَلَمْ يُضَاعَفْ هَمِي وَغَمِي... وَمَالِي لَيْسَ فِي امْتِدَادِ حَيَاتِي زَمَانٌ لَيْسَ

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٨.

مملوءاً بالحوادث المستلزمة للتدامة الدائمة والحرسة الأبدية، وكان استمرار عيشي أميراً جيوشه غموماً وعساكره هموماً.

اللهم نجّني من تزامم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء، بحق رسولك المجتبي ووصيه المرتضي، صلى الله عليهما وآلهما، وفرّج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، وأنت أرحم الراحمين<sup>(١)</sup>.

\* المرحلة الثالثة: وهذه المرحلة تبدأ باتصال الطوسي بزعيم المغول «هولاكو» بهمدان، وانضمامه إليه، وتنتهي بوفاته بالكاظمية سنة: ٦٧٢هـ.

ويشير بعض الباحثين<sup>(٢)</sup> إلى أن الطوسي في هذه المرحلة أعلن بصراحة أنه شيعي اثنا عشري، بل ألف كتاباً في المذهب الإمامي.

وكانت منزلة الطوسي عند «هولاكو» بمنزلة وزير، حتى إن الطوسي لازمه في سفره وحضره، وفي غزوه بغداد والشام. وقد اقترح الطوسي على هولاكو إنشاء مرصد يستفاد منه في الرصد الفلكي، فوافق على ذلك، وجمع كثيراً من العلماء ليعاونوه في العمل، ويأشر بإنشائه سنة: ٦٥٧هـ في «مراغة»، وظل يعمل فيه حتى وفاته.

## ٦ - وفاته ومدفنه:

توفي الطوسي ببغداد، عند غروب شمس اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، سنة: ٦٧٢ هـ، الموافق ليوم: ٢٦ آيار سنة:

(١) شرح الإشارات ٣/ ٩٠٦، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٤٠.

١٢٧٤م<sup>(١)</sup>، وكان له من العمر خمسة وسبعون عاماً.

وقد دفن في المشهد الكاظمي، المعروف بمقابر قرش، في سرداب قديم البناء، خال من الدفن. ومكان قبره اليوم<sup>(٢)</sup> في الروضة الكاظمية، حيث مرقد الإمامين موسى بن جعفر ومحمد الجواد، رضي الله عنهما، في الرواق القبلي للروضة المقدسة.

٧ - أولاده<sup>(٣)</sup>:

كان للطوسي ثلاثة أولاد، وهم:

١ - صدر الدين: علي<sup>(٤)</sup>، وهو الابن الأكبر، وكان عالماً، تولى إدارة شئون مرصد «مراغة» في حياة والده، وكذلك خَلَفَه في كثير من شئون الدولة التي عُهِدَ بها إلى والده. لم يُعرف تاريخ وفاته، لكن الثابت أنه توفي قبل أخويه.

٢ - أصيل الدين: الحسن<sup>(٥)</sup>، أبو محمد، كان أديباً حكيماً، جامعاً للفنون والمعارف، توفي سنة: ٧١٤ هـ أو ٧١٥ هـ.

٣ - فخر الدين أحمد، كان من العلماء الفضلاء، وكان عالماً بعلم الهندسة، متقناً لها، توفي سنة: ٧٢٩ هـ<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للأصم ص ٥٤.

(٢) انظر: ترجمة الطوسي لمحمد جواد الجلاي في مقدمته لتحقيق كتاب التجريد ص ٣٤. مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧ هـ.

(٣) انظر: نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٥٦، ترجمة الطوسي في مقدمة الجلاي لكتاب التجريد ص ٣٦.

(٤) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١١٤.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٤٩.

(٦) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٢.

## ٨ - ثناء العلماء عليه:

وصفه شيخه معين الدين سالم بن بدران في إجازته له بقوله: «الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل، البارِع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفضّر العلماء والأكابِر: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، زاد الله في علاته، وأحسن الدفاع عن حوائثه...»<sup>(١)</sup>.

قال الميرزا النوري معلقاً على هذه الإجازة: «وإذا نظرت إلى تاريخ ولادة المحقق، يظهر لك أن عمره وقت هذه الإجازة كان ستة وعشرين سنة، وبلغ في هذه المدة إلى مقام يكتب في حقه ما رأيت، وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء»<sup>(٢)</sup>.

وقال شمس الدين الشهرزوري: «وكان رجلاً فاضلاً متبحراً في أكثر العلوم، خصوصاً في الرياضي، صنف كتاباً كثيرة في أقسام الحكمة»<sup>(٣)</sup>.

ونعته الخوانساري بقوله: «هو المحقق المتكلم، الحكيم المتبحر، صاحب كتاب تجريد العقائد، والتعليم الكامل الزائد»<sup>(٤)</sup>.

وقال طاش كبرى زاده: «وكان آية في التدقيق والتحقيق، وحلّ

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع، ص ١٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٦٨.

(٣) انظر: تاريخ الحكماء المسمى بتزفة الأرواح وروضة الأفرح للشهرزوري ص ٣٩٨ تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(٤) انظر: روضات الجنات ٦/٣٠٠.

المواضع المشكّلة، سيما لُطِّفَ التحرير، الذي لم يلتفت إليه المتقدمون، بل التفتوا جانبَ المعنى فقط، وهو اختراع في التحرير أسلوباً يسهل أخذُ المعنى منه، مع التحرز عن ألفاظ زائدة وكلمات مغلقة، وإذا لم تصدقني في ذلك، فعليك بتتبع تصانيف القدماء إلى زمانه، بحيث تجد بينهما فرقاً أي فرقاً<sup>(١)</sup>.

وقال تلميذه مؤيد الدين العرضي: «... وذلك كله بإشارة مولانا المعظم، والإمام الأعظم، العالم الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء وسيد الحكماء، أفضل علماء الإسلاميين، بل المتقدمين، وهو من جمع الله سبحانه فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة، وحُسنِ السيرة، وغزارةِ الحلم، وجزالةِ الرأي، وجودةِ البديهة، والإحاطةِ بآثار العلوم، فجمَعَ العلماء إليه، وضمَّ شملهم بوافر عطائه، وكان بهم أرفق من الوالد على ولده، فكنا في ظله آمنين، وبرؤيته فرحين، كما قيل:

نميل على جوانبه كأننا      نميل إذا نميل على أيننا  
ونفضبه لنخبر حالتيه      فنلقى منهما إكراماً ولينا

وهو المولى نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي...»<sup>(٢)</sup>.

وقال الذهبي: «كان رأساً في علم الأوائل، لا سيما معرفة الرياضي وصنعة الأرصاد، فإنه فاق بذلك على الكبار... وكان ذا

(١) انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرى ١/٢٦٦.

(٢) من مقدمة رساله التي أنشأها في شرح آلات مرصد مراغة وأدواته، نقله محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة ٩/٤١٧.



حرمة وافرة، ومنزلة عالية عند «هولاكو»... وكان سَمحاً جواداً،  
حليماً، حَسَنَ العشرة، غزير الفضائل، جليل القدر، لكنه على مذهب  
الأوائل في كثير من الأصول، نسال الله الهدى والسادد»<sup>(١)</sup>.

وقال الظهير الكازروني: «وكان مليح الصورة، جميل الأفعال  
مهيأً، عالماً متقدماً، سهل الأخلاق متواضعاً، كريم الطباع، مُحْتَمَلًا،  
يشتغل إلى قرب الظهر»<sup>(٢)</sup>.

#### ٩ - مؤلفاته:

ألف الطوسي مؤلفات كثيرة، معظمها في الفلسفة والكلام والفلك  
والرياضيات، نذكر منها<sup>(٣)</sup>:

- ١ - تجريد العقائد. وهذا الكتاب هو الذي شرحه الأصفهاني في  
كتابه «تسديد القواعد»، وسوف نخصص فصلاً كاملاً في الكلام عنه.
- ٢ - شرح الإشارات لابن سينا في الفلسفة، وهو من أشهر شروح  
«الإشارات»، تلقاه العلماء بالقبول، وكان من أبرز الكتب الدراسية في  
علوم الحكمة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) انظر: تاريخ الإسلام للهمي: حوادث ووفيات: ٦٧١ - ٦٨٠هـ، ص ١١٤.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر في مؤلفات الطوسي: فلاسفة الشيعة لمبد الله نعمة ص ٥٥٦، الفيلسوف نصير  
الدين الطوسي للدكتور الأحم ص ٧٥، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص  
٢٤٣.

(٤) طبع شرح الإشارات للطوسي عدة طبعات، لعل أفضلها الطبعة التي اعتنى بها  
الدكتور سليمان دنيا، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة.

٣ - التذكرة في علم الهيئة، في علم الفلك، وقد نال هذا الكتاب إعجاب العلماء، فتناولوه بالشرح والتعليق<sup>(١)</sup>.

٤ - تحرير إقليدس، في أصول الهندسة والحساب، عليه عدة شروح، من أهمها: شرح قاضي زاده الرومي.

٥ - تحرير المجطي، والمجطي في الأصل لبطليموس اليوناني في علم الفلك، حرره الطوسي لحسام الدين حسن بن محمد السيواسي، وأكمل تحريره في سنة: ٦٤٤هـ، شرحه بعض العلماء، منهم: شمس الدين السمرقندي، ونظام الدين الأعرج النياپوري.

٦ - رسائل الخواجة الطوسي، وهي ست عشرة رسالة، طبعت في مجلدين، في مطبعة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، سنة: ١٣٥٩هـ.

٧ - تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وهو نقد علمي لكتاب أثير الدين الأبهري المسمى بتنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، في المنطق والحكمة<sup>(٢)</sup>.

٨ - تلخيص المحصل، ويعرف أيضاً بنقد المحصل، وهو نقد علمي لكتاب المحصل للإمام الرازي<sup>(٣)</sup>.

٩ - قواعد العقائد، وهو رسالة صغيرة في علم الكلام، وقد شرح

---

(١) طبعته دار سعاد الصباح بالكويت، بتحقيق الدكتور عباس سليمان، سنة: ١٩٩٣م.

(٢) طبع بإيران، ضمن مجموعة تسمى بمجموعة منطق ومباحث أفاظ، بمعنى: مهدي سحقي، وتوشي هيكو.

(٣) طبع بالقاهرة سنة ١٩٠٣م، وطبعته أيضاً دار الأضواء ببيروت، بتحقيق الأستاذ: عبد الله نوراني.

هذه الرسالة ابن المطهر الحلبي، وسمى شرحه: كشف الفوائد في شرح العقائد<sup>(١)</sup>.

١٠ - مَصَارِعُ الْمُصَارِعِ، وهو رد على كتاب مصارع الفلاسفة للشهرستاني<sup>(٢)</sup>.

١١ - تجريد المنطق، شرحه ابن المطهر الحلبي بشرح سماه: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد<sup>(٣)</sup>.



---

(١) نشرته دار الصفوة ببلنجان، بتحقيق: الشيخ حسن مكّي العاملي.  
(٢) نشرته مكتبة آية الله العظمى، بإيران، بتحقيق: الشيخ حسب المعزي، سنة: ١٤٠٥هـ.  
(٣) طبع بإيران، بعناية محسن بيدارفر.



# الفصل الثاني

## كتاب تجريد الاعتقاد

- \* اسم الكتاب .
- \* نسبه إلى مؤلفه .
- \* تاريخ تأليفه .
- \* طبعاته .
- \* موضوعاته .
- \* ثناء العلماء عليه .
- \* ما كتب حوله .

## ١ - اسم الكتاب:

يرى أغا بزرك الطهراني أن نصير الدين الطوسي سُمي كتابه هذا «تحرير العقائد» لكنه اشتهر باسم التجريد، وبهذا الاسم وردت معظم النسخ<sup>(١)</sup>.

وقد يؤيده استعمال الطوسي كلمة «تحرير» في تسمية بعض كتبه، كتحرير إقليدس، وتحرير المجسطي، وتحرير أكرمانالاوس، وتحرير المعطيات لإقليدس، وغيرها.

لكن يضعف هذا أن الطوسي لا يورد كلمة «تحرير» إلا مضافة لكتاب أو اسم مؤلف كتاب اشتهر الكتاب باسمه، ويريد الطوسي أن يهذب هذا الكتاب وينقحه، ويقوي من براهينه ويسد قواعده. أما كتاب تجريد الاعتقاد، فهو كتاب للطوسي، ألفه مستقلاً بنفسه، ولم يلخص فيه كتاباً آخر، بل أراد تحرير وتحقيق مسائل ومباحث علم الكلام بكتاب مستقل.

ويرى الأستاذ محمد جواد الجلاي أنه من المحتمل أن النسخة التي رآها أغا بزرك حرفت فيها كلمة «تجريد» إلى «تحرير»، علاوة على أنه لا منافاة بين تسمية المؤلف، واشتهار تسمية أخرى وشيوعها<sup>(٢)</sup>. ولأجل ما ذهب إليه أغبزرك سُمي الأستاذ قدرتي حافظ طوقان كتاب الطوسي هذا بـ «تحرير الكلام»<sup>(٣)</sup>، بل زاد عليه الشيخ

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٣.

(٢) انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب تجريد الاعتقاد ص ٧٥.

(٣) انظر: تراث العرب العلمي ص ٣٦٤.

عبد الله نعمة<sup>(١)</sup> بأن عدّه كتاباً آخر، غير كتاب «تجريد العقائد»، وهذه غفلة غريبة منه!

وإذا كان كتاب الطوسي يبدأ بكلمة «تجريد» فقد اختلفت أقوال المصنفين في تسمية المضاف إليه.

فمنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد العقائد»، وهو ما سار عليه شمس الدين الأصفهاني، حيث سمى شرحه للتجريد بـ «تسيد القواعد في شرح تجريد العقائد».

ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ إدوارد براون في كتابه «تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي»<sup>(٢)</sup>، والأستاذ رضا زاده في كتابه «تاريخ الأدب الفارسي»<sup>(٣)</sup>، والدكتور عمر فروخ في كتابه «تاريخ الفكر العربي»<sup>(٤)</sup>، والأستاذ جورج طرابيشي في كتابه «معجم الفلاسفة»<sup>(٥)</sup>.

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الاعتقاد»، وهو ما سار عليه ابن المطهر الحلي تلميذ نصير الدين الطوسي، حيث سمى شرحه للتجريد بـ «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ عباس قمي في كتابه «فوائد

(١) انظر: كتابه: فلاسفة الشيعة ص ٥٦٦.

(٢) ص ٦١٧، ترجمة د. إبراهيم الشواربي، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م.

(٣) ص ١٩٨، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.

(٤) ص ٥٥٠، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.

(٥) ص ٣٨٤، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

الرضوية في أحوال علماء مذهب الجعفرية<sup>(١)</sup>، والشيخ عبد الله نعمة في كتابه «فلاسفة الشيعة»<sup>(٢)</sup>.

أقول: ومما يؤيد هذه التسمية ما ورد في نسخة لكتاب التجريد، مؤرخة في سنة ٦٦٩ هـ، فإنه مكتوب على ظاهرها إجازة، بخط نصير الدين الطوسي نفسه<sup>(٣)</sup>، هذا نصها: «قرأ عليّ هذا الكتاب - وهو كتاب تجريد الاعتقاد - صاحبه، قراءة مُتَوَضِّحٍ لمبانيه وقواعده، مُتَشَرِّحٍ لمعانيه ومقاصده. وكتب: مؤلف الكتاب: محمد بن الحسن الطوسي، أعانه الله على مرضيه، ووقفه لطاعته، وغفر خطايا، وعفا عنه، إنه غفور رحيم، لطيف كريم، وذلك بمدينة السلام ببغداد، في تواريخ آخرها الخامس والعشرون من ربيع الأول سنة تسع وستين وثمانمائة هلالية هجرية، والحمد لله رب العالمين، وهو حسبي، ونعم المعين»<sup>(٤)</sup>.

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الكلام»، وهو ما سار عليه عبد الرزاق اللاهيجي في شرحه للتجريد، حيث سمى شرحه بـ «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام». ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ خير الدين الزركلي في كتابه «الأعلام»<sup>(٥)</sup>، والأستاذ يوسف سركيس في كتابه «معجم المطبوعات العربية»<sup>(٦)</sup>.

(١) ص ٦١٠، نقلاً عن مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن ص ١٣.

(٢) ص ٥٥٦.

(٣) وهذه النسخة محفوظة في مكتبة المجلس النيابي في طهران، ولها فيلم في مكتبة جامعة طهران برقم: (٥٠٦٦).

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٧٧.

(٥) الطبعة الثالثة. ٢٥٧/٧.

(٦) ١٢٥١/٢. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.



هذا، ويرى الدكتور عبد الأمير الأعسم<sup>(١)</sup> أن هذه العناوين لهذا الكتاب، كلها من صنع الشراح، وأن العنوان الحقيقي لكتاب الطوسي هو «التجريد» فقط. وما ذهب إليه فيه نظر ظاهر؛ إذ إنه أولاً مخالف لما ورد في الإجازة التي كتبها الطوسي بيده، التي ذكرناها آنفاً، فإنه سمى كتابه «تجريد الاعتقاد»، وثانياً أنه لو كان كذلك لاشبه كتابه هذا مع كتاب آخر للطوسي سماه «تجريد المنطق».

٢ - نسبه إلى مؤلفه:

اشتهر بين العلماء نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلى نصير الدين الطوسي، ومن نسب إليه:

- ١ - الخوانساري في روضات الجنات<sup>(٢)</sup>.
- ٢ - أغا بزرك الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة<sup>(٣)</sup>.
- ٣ - السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة<sup>(٤)</sup>.
- ٤ - حاجي خليفة في كشف الظنون<sup>(٥)</sup>.
- ٥ - إسماعيل باشا في هدية العارفين<sup>(٦)</sup>.
- ٦ - خير الدين الزركلي في الأعلام<sup>(٧)</sup>.

---

(١) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٥٠.

(٢) ٣٠٣/٦.

(٣) ٣٥٢/٣.

(٤) ٤١٩/٩.

(٥) ٣٤٨/١. دار الفكر، بيروت.

(٦) ١٣١/٦. دار الفكر، بيروت.

(٧) ٣٠/٧.

٧ - طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة<sup>(١)</sup>.

غير أن هناك من العلماء من ينكر نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلى الطوسي: إما كله أو بعضه.

- إنكار نسبة جميع الكتاب إلى الطوسي:

ذكر الأستاذ محمد تقي<sup>(٢)</sup> أن سعد الدين التفتازاني نقل في شرح المقاصد قولاً عن عضد الدين الإيجي ذكر فيه أن الطوسي أخذ كتاب التجريد من شخص آخر، وذكر أن التفتازاني قَدَّ ذلك القول.

وقد تصفحت كل كتاب شرح المقاصد - بمجلداته الخمسة - ولم أجد ما ذكره الأستاذ محمد تقي، ولكنني وجدت نصاً يشكك فيه التفتازاني بصحة نسبة كتاب التجريد إلى الطوسي، وإليك هذا النص: قال التفتازاني (واعلم أن الحكيم المحقق مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلاً، وإنما يقال له جزء الماهية بالمجاز؛ لما أنه يشبه الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدّها - أورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه، وذلك أنه قال: «قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً عليها، ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم إليها، والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلا في

(١) ٢٦٦/١.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٥.

الأذهان، وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف إليه<sup>(١)</sup>، وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الإشارات بما اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من أنه ليس من تصانيفه، مع جلالة قدره عن أن ينسب إلى غيره<sup>(٢)</sup>.

نلاحظ من هذا النص ثلاث ملاحظات:

**الأولى:** أن هناك من أنكر نسبة كتاب التجريد إلى الطوسي قبل التفازاني.

**الثانية:** أن التفازاني قوّى القول بنفي نسبة كتاب التجريد للطوسي بما ذكره من التناقض بين كتاب مشهور للطوسي لا شك في نسبه إليه، وهو شرح الإشارات، وكتاب التجريد الذي هو أقل شهرة من الكتاب الأول.

---

(١) هكذا العبارة في شرح المقاصد، وفيها زيادة على نص التجريد، فعمل التفازاني زادها للتوضيح، وعبارة التجريد هي: «وقد تؤخذ الماهية مخلوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولة على ذلك المجموع، وهو الماهية بشرط لا شيء»، ولا توجد إلا في الأذهان. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه».

انظر: تجريد المقائد بتحقيق: د. عباس محمد سليمان، ص ٧٣.

(٢) شرح المقاصد ١/٤١٣. بتحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

الثالثة: أن التفازاني يُجل أن ينسب كتاب التجريد إلى غير الطوسي، لما به من التحقّق والتدقيق الذي لا ينبغي أن ينسب إلا له.

.. إنكار نسبة المقصد الخامس والسادس إلى الطوسي:

أنكر بعض العلماء نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلى الطوسي، وادعوا أن الطوسي مات قبل أن يكمل كتابه التجريد، ووصل فيه إلى مقصد الإمامة، وأن تلميذه ابن المطهر الحلبي هو الذي كتب مقصد الإمامة وما بعده.

وقد ظفرت بنقل نفيس نقله ابن جماعة في التعليقات التي كتبها على هامش نسخته من تسليد القواعد محل التحقيق، نقله عن شيخه أكمل الدين البابرّي الذي يرويّه عن شيخه، وأغلب الظن أنه الإمام الأصفهاني.

وإليك ما ذكره: قال ابن جماعة: «قوله: واختاره المصنف... أقول: وقال شيخنا: واختاره واضح هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك؛ لما سمعت شيخي العلامة رحمه الله تعالى قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجة نصير الدين الطوسي أو لا؟ فسألت ابنه خواجة أصيل الدين عن ذلك، فقال: كان والدي وضع إلى باب الإمامة، وتوفي، فكمّله ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائع زيفاً عظيماً»<sup>(١)</sup>.

يتبين من هذا النص أن أصيل الدين<sup>(٢)</sup> ابن نصير الدين الطوسي

(١) انظر: هامش تسليد القواعد ص ١٠٧١.

(٢) تقدّمت ترجمته.

يتفي نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلى أبيه، ويدعي أن أباه توفي ولم يكمله، فكملة تلميذه ابن المطهر الحلبي.

ولكن الشيخ حسنًا العطار لم يرتض هذا الاعتذار، فقال معلقاً: «وهذا اعتذار حسنٌ لو تم، فإن المؤرخين كلهم مجمعون على أن الطوسي من أكابر الشيعة ورؤسائهم»<sup>(١)</sup>.

وما ذكره صحيح، فإنه إن كان القصد من نفي نسبة مقصد الإمامة إلى الطوسي تبرئته من الانتساب إلى مذهب الشيعة أو تبرئته من الطعن في صحابة رسول الله ﷺ ورضوان الله عليهم، فهو غير مسلم، إذ لا يختلف اثنان في أن الطوسي من الشيعة، سواء أقلنا: إنه إسماعيلي أم إمامي.

والذي يبدو لي: أن أصيل الدين إنما نفي نسبة مقصد الإمامة إلى أبيه - وإن كان في واقع الأمر له - لأجل استرضاء أهل السنة والتقرب إليهم، فإنه كان من أصحاب المناصب العامة، وكان من خواص سلاطين المغول، وولى إدارة الأوقاف في الشام<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ذكره الفتازاني من الخبط والمخلط في تقرير المسألة، والذي يناقض ما ذكره في شرحه للإشارات فقد رده الحسيني، ووجه كلام الطوسي بحيث يتفني التناقض<sup>(٣)</sup>.

وعلى أي حال، فكتاب: «تجريد الاعتقاد» ثابت النسبة إلى الطوسي، لا شك في ذلك، نقل ذلك تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، الذين

(١) حاشية العطار على شرح جامع الجوامع ١٥٤/٢ - المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٥٧.

(٣) انظر: توضيح المراد للحسيني ص ١٣٢ - مكتبة المفيد، بابل.

منهم الإمام الأصفهاني، لكنني لا أستبعد أن يكون الطوسي قد استعان في تأليف مقصد الإمامة بتلميذه ابن المطهر الحلي؛ لكونه أكثر باعاً منه في هذا المجال، وأكثر اهتماماً منه، وله في مبحث الإمامة مؤلفات مستقلة.

### ٣ - تاريخ تأليفه:

ألف الطوسي كتابه تجريد الاعتقاد في المرحلة الثالثة من مراحل حياته، التي ذكرناها في ترجمته في المبحث السابق.

فيعد أن أعلن تبرؤه من الإسماعيلية، وأنه يعتقد عقيدة الشيعة الإمامية، ألف كتابه هذا. «وحتى يؤكد الطوسي انتماءه إلى العقيدة الإمامية من جهة، ولكي ينقل اهتمامهم من علم الكلام البحث إلى المجال الفلسفي البحث، أقدم على تأليف كتابه «التجريد» بعد أن صهر فيه المنهج الكلامي الشيعي، منذ زمان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦/١٠٤٤) بأسلوب فلسفي، اعتمد فيه على ما كان لديه من حماس للسينوية بعامة، ومن نزوع فلسفي إسماعيلي على وجه الخصوص»<sup>(١)</sup>.

وأما تاريخ تأليفه للكتاب فالمشهور أنه فرغ من تأليفه للتجريد سنة: ٦٦٠ هـ. وقد أشرف بنفسه على نشر «تجريد الاعتقاد» في مختلف الأوساط، خاصة الطرف الشيعي الإمامي<sup>(٢)</sup>.

### ٤ - طبعاته:

منذ زمن كان الباحثون يشتكون من أن كتاب «تجريد الاعتقاد» لم

(١) نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأسم، ص ١٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق.

يطبع لوحده مستقلاً عن شروحه وحواشيه، مما يُلقي على الباحث جهداً مضاعفاً إذا أراد قراءة الكتاب وحده مستغنياً به عن شرحه. وممن عبّر عن هذه الشكوى الدكتور عبد الأمير الأعمش، حيث يقول: «ونحن، وبالأسف، لا نقرأ كتاب التجريد بنصه المستقل محققاً أو مطبوعاً، بل إن معرفة الباحثين بكاملها ترجع إلى نصوصه المشروحة كلمة كلمة، وعبارة عبارة، في الشروح الكثيرة التي ألفها العديدون من معاصريه والمتأخرين عنه»<sup>(١)</sup>.

أما في وقتنا هذا فقد طبع الكتاب طبعين بتحقيقين مختلفين:

أ - التحقيق الأول: من عمل الباحث: محمد جواد الحسيني الجليلي، نشره مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي في إيران، في سنة ١٤٠٧هـ. وقد اعتمد في تحقيقه على أربع نسخ خطية لكتاب التجريد، منها النسخة التي عليها إجازة بخط نصير الدين الطوسي، وهي التي جعلها أصلاً في تحقيقه.

ب - التحقيق الثاني: من عمل الباحث الدكتور عباس محمد حسن سليمان، نشرته دار المعرفة الجامعية في الإسكندرية، في سنة ١٩٩٦م. وقد اعتمد في تحقيقه على ثلاث نسخ خطية لكتاب التجريد. ويجدر بنا أن نذكر أن كتاب «تجريد الاعتقاد» حققه أستاذنا الدكتور حسن الشافعي في ضمن رسالة الدكتوراه له، التي تناول فيها حياة الطوسي وآراءه الكلامية، وهي موجودة في مكتبة جامعة لندن، ولكنها للأسف لم تطبع.

(١) نصير الدين الطوسي للدكتور الأعمش، ص ١٥٢.

## • - موضوعاته:

تبرز أهمية كتاب «تجريد الاعتقاد» بما ذكره الدكتور كامل الشيبلي من أنه: «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي، ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي»<sup>(١)</sup> ويُفسَّر سبب ذلك بأنه «مزج فيه الفلسفة - لأول مرة في الإسلام - بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صاراً شيئاً واحداً»<sup>(٢)</sup>.

وكتاب التجريد - مع صغر حجمه - مُحتَوٍ على أشد وأعظم الموضوعات الكلامية والفلسفية خطورة<sup>(٣)</sup>، حيث إنه صنفه على ستة مقاصد هي أسس وأبعاد الجدل العقلي في الإسلام<sup>(٤)</sup>.

يقول الأستاذ محمود محمد الخضير متحدثاً عن موضوعات التجريد وترتيبها: «إذا نظرنا في كتب الكلام في العهد الذي تم فيه العلم، وتصور بصورته النهائية من حيث المادة والتبويب والاصطلاحات: رأينا بأنه يحتوي على معالجة لجانب كبير من المسائل الفلسفية في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس، وفي نظرية العلم على الخصوص، وفي الأخلاق، وفي مسائل كثيرة من الطبيعة، وأخيراً في السياسة.

هذا إلى جانب المسائل المعتمدة على السمعيات أو علم الدين...

(١) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ٩٧. بغداد ١٩٦٦م.

(٢) المصدر السابق ص ٩٧.

(٣) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأسم ص ١٥٢.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٧٢.



وإذا بحثنا عن المؤلفين الذين سبقوا.. إلى هذا الترتيب النهائي للعلم لا نجد أحداً قبل نصير الدين الطوسي قد ألف في علم الكلام على هذا النحو....»<sup>(١)</sup>.

ثم إنه ذكر أن كتاب التجريد هو «محاولة لتنظيم هذا العلم ولقصر الكتابة فيه على المسائل الأساسية، ونفي أو إقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلم المقصود بسبب معقول»<sup>(٢)</sup>.

وأما المقاصد الستة التي صنف الطوسي كتابه عليها فهي:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث: في إثبات الصانع وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع: في النبوة.

المقصد الخامس: في الإمامة.

المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد.

٦ - ثناء العلماء عليه:

وجد كتابُ «تجريد الاعتقاد» القبولَ في الأوساط العلمية، فكثر

ثناء العلماء عليه، نذكر من ذلك:

---

(١) انظر: الفكر الشيعي للشبي ص ٩٧، نقلاً عن محاضرات الأستاذ الخضيرى بقسم

الفلسفة، في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، لسنة ١٩٤٩ - ١٩٥٠.

(٢) انظر: المصدر السابق.

قال شمس الدين الأصفهاني في مقدمة كتابه «تسديد القواعد» واصفاً «تجريد الاعتقاد»: «وهو صغير الحجم، غزير العلم، يحتوي من الدقائق الأصولية على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة، وغرائب لطيفة. لكن لغاية الإيجاز نازل منزلة الألغاز، لا ينكشف لكل أحد مغزاه، ولا يُدْرَك قبل التأمل معناه»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن المطهر الحلي تلميذ المصنف: «والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملة والدينا: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي - قدس الله تعالى روحه الزكية - في العلوم الإلهية والمعارف العقلية، ووجدناه راكباً نَهْجَ التحقيق، سالكاً جُودَ التدقيق، مُعْرَضاً عن سبيل المغالبة، تاركاً طريقَ المغالطة، اتبعنا مطارحَ أقدامه في نَقْضِهِ وإبرامه، ولما عَرَجَ إلى جوار الرحمن، ونزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بـ «تجريد الاعتقاد» قد أبلغ فيه أقصى المرام، وجمَعَ جُلَّ مسائل الكلام على أبلغ نظام»<sup>(٢)</sup>.

وقال اللاهيجي: «إنه كما أن خاتم المحققين أفضل الحكماء والمتكلمين، سلطان العالمين في العالمين، نصير الحق والملة والدين: محمد بن محمد الطوسي - أعلى الله مقامه في عليين - قد كان متفرداً فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قَلْما سبقه فيه أحد من

(١) تسديد القواعد ص ٢٤١.

(٢) كشف المراد ص ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

السابقين، وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين، كذلك كتاب «التجريد» من مصنفاته، ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الأولين، ولم يحتو بما يدانيها صحائف الآخرين: من جودة ترتيب المسائل، ووجازة تقرير الدلائل، وغاية تجريد للعقائد، ونهاية تهذيب للأصول عن الزوائد، وصَبْط ضابط لأوابد الفوائد، وربط رابط على شوارد العوائد.

مع إشارات هادية إلى الحقائق، وتنبهات مُنْهَية على الدقائق، ولوامع كاشفة عن المقاصد، وتلويحات لائحة إلى المواقف والمراصد، وكنوز تحقيقات تشير إلى المطالب العالية، ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية، بعبارات على طوالع أسرار المطالب كالتنزيل، وألفاظ هي مطالع لأنوار التحصيل، وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل، وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل.

وبالجملة: ذلك الكتاب مع ما له من الشأن أجل - كما قيل - من أن يصدر إلا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن، ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت همم كافتهم إلى الخوض في مطالبه<sup>(١)</sup>.

وقال الخوانساري في وصفه: «وهو في الحقيقة كتاب كامل في شأنه، كافل لجميع ما يحتاج الطالب إلى بيانه، مع غاية إيجازه البالغة

(١) شوارق الإلهام ص ١، الطبعة الحجرية المطبوعة ببلبران.

إلى حد الحر الحلال، والفارغة عما يوجب الضلال والكلال، وإن كان فيه نهاية الإشكال والإعصال، وهو أول ما كُتِبَ في العقائد الحقّة الإمامية بهذا المنوال<sup>(١)</sup>.

وقال القوشجي في مقدمة شرحه للتجريد: «هذا، وإن كتاب «التجريد» - الذي صنّفه في هذا الفن المولى الأعظم والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين... - تصنيف مخزون بالمعجائب، وتأليف مشحون بالفرائب، فهو وإن كان صغير الحجم وجيزَ النظم، فهو كثير العلم عظيمُ الاسم، جليلُ البيان رفيعُ المكان، حَسَنُ النظام مقبولُ الأئمة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت ببيّته الفضلاء في القرون والأدوار، مشتملٌ على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبهات على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة، وتلويحات رائقة لكلمات شائقة.

يُفَجِّرُ يَنْبِغُ السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الإشهار كالشمس في رابعة النهار، تداولته أيدي النظار، وسابقت في ميادينه جياذ الأفكار<sup>(٢)</sup>.

وقال حاجي خليفة: «هو كتاب مشهور، اعتنى به الفحول، وتكلموا فيه بالرد والقبول، له شروح كثيرة وحواش عليها. فأول من

(١) روضات الجنات ٦/٣٠٣.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي بهامش شرح المواظف ٣/٢، دار الطباعة العامرة، بتركيا.

شرحه: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، شيخ الشيعة، المتوفى سنة: ٧٢٦هـ<sup>(١)</sup>.

وقال أغا بزرك: «هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإمامية»<sup>(٢)</sup>.

وقال الدكتور عبد الأمير الأعمى: «إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي - في رأينا - أن كتابه «التجريد» أنفس ما كتب على الإطلاق، فالكتاب - بالرغم من صغر حجمه - ليجب دوراً بارزاً ومدعماً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين، المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتأخم عصرنا الحديث»<sup>(٣)</sup>.

٧ - ما كُتِبَ حوله:

لم يلق كتاب في علم الكلام عنايةً من العلماء مثل ما لقيه كتاب تجريد الاعتقاد، فقد اشتهر كتاب التجريد منذ تأليفه، وكثرت عليه الشروح والحواشي.

يقول الدكتور عبد الأمير الأعمى: «والظاهر أن شروح كتاب «التجريد» هذه كانت منتشرة في كل الأوساط، حتى وجدنا نسخها المخطوطة تملأ خزائن المعاهد والجامعات العريقة، والمكتبات الشهيرة، والمجامع العلمية، وغيرها في الشرق والغرب، مما يدل دلالة قاطعة على الأهمية الكبرى التي لعبها الكتاب في التأسيس الفلسفي لعلم

(١) كشف الظنون ١/٣٤٦.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٢.

(٣) الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٤٩.

الكلام في العصور المتأخرة»<sup>(١)</sup>.

وسوف أذكر - إن شاء الله - ما علمته من شروح التجريد، فإن كان على أحد من هذه الشروح تعليقات وحواش لبعض العلماء ذكرتها بعد الشرح مباشرة.

الشرح الأول: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المتوفى سنة: ٧٢٦هـ.

ويُعدُّ «كشف المراد» أولَ شرح كتب على التجريد، بل هو «أهم شروح التجريد وأكثرها انتشاراً وتداولاً»<sup>(٢)</sup>.

قال الشيخ عبد الله نعمة في وصفه: «وهو أول شرح ظهر للتجريد، وأقرب تفسيراً لمقاصد الطوسي فيه»<sup>(٣)</sup>.

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها:

أ - طبع في الهند، في بومباي، سنة: ١٣١١هـ.

ب - طبع في مطبعة العرفان، في صيدا في لبنان، سنة: ١٣٥٣هـ.

ج - طبع في بيروت سنة: ١٤٠٨هـ، نشرته: مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن، ص ٢٠.

(٣) انظر: فلاسفة الشيعة للشيخ عبد الله نعمة، ص ٥٥٦.

وعلى كتاب كشف المراد حاشية نفيسة، يصل عدد صفحاتها إلى تسعمائة صفحة، ألفها: السيد هاشم الحسيني الطهراني بعنوان: «توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد» طبعها في إيران مكتبة المفيد، ولا يوجد في الكتاب تاريخ الطبع.

هذا، وقد ترجم الشيخ أبو الحسن الشعراني المتوفى سنة: ١٣٩٦هـ كتاب كشف المراد إلى اللغة الفارسية، وقد طبعت هذه الترجمة في طهران سنة: ١٣٩٨هـ<sup>(١)</sup>.

الشرح الثاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تأليف: شمس الدين الأصفهاني، المتوفى سنة: ٧٤٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم الشرح القديم.

وهذا الكتاب هو محل دراستنا هذه، وسوف نفرده بالكلام، إن شاء الله تعالى.

الشرح الثالث: شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين علي بن محمد القوشجي، المتوفى سنة: ٨٧٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم: الشرح الجديد، ويعرف كذلك باسم الشرح العلائي<sup>(٢)</sup>.

وهذا الشرح اعتبره - أنا شخصياً - من أنفس ما كتب على كتاب تجريد الاعتقاد من الشروح؛ وذلك لأنه استفاد من شرح الأصفهاني

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٨٣.  
(٢) ممن ساء بذلك العلامة البياضي في إشارات المرام، ص ١٦٨، بتحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفى الحلبي، بالقاهرة، الطبعة الأولى.

وحاشية الجرجاني عليه، وأيضاً استفاد من شرح المواقف وشرح المقاصد مع ما زاده فيه من اجتهادات وآرائه.

ألف القوشجي شرحه هذا في «كرمان»، أثناء قراءته على علمائها. وقد ألفه باسم السلطان أبي سعيد، وأهداه إلى الإيلخان ملك المغول<sup>(١)</sup>.

قال طاش كبرى زاده في وصفه: «وهو شرح عظيم، لطيف في غاية اللطافة، لخص فيه فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، وأضاف إليها زوائد، وهي نتائج فكره، مع تحرير سهل واضح»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشوكاني: «وهو شرح عظيم، سائر في الأقطار، كثير الفوائد»<sup>(٣)</sup>.

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها<sup>(٤)</sup>:

أ - طبع في الهند وبهامشه حاشية صدر الدين الشيرازي، سنة: ١٣٠٧هـ.

ب - طبع في طهران طبعتين: سنة: ١٢٧٢ هـ، وسنة: ١٢٨٥ هـ.

ج - طبع في تبريز في إيران طبعتين سنة: ١٣٠١ هـ، وسنة: ١٣٠٧هـ.

---

(١) انظر: الشقائق النعمانية لطاش كبرى ١/١٧٧، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية.

(٢) الشقائق النعمانية ١/١٨٠.

(٣) البدر الطالع ١/٤٩٦، دار المعرفة، بيروت.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٨٠.



د - طبع في إسطنبول في تركيا سنة: ١٣١١هـ، بهامش شرح  
المواقف، طبعة دار الطباعة العامرة.

وجميع هذه الطبقات نادرة الوجود، بل تعد من أندر الكتب عند  
المعنيين باقتناء الكتب وجمعها.

وقد كتب على شرح التجريد للقوشجي حواش كثيرة، منها:

١ - الحواشي المسماة بـ: «الطبقات الصدرية والجلالية». وهي  
خمس حواش، وتُعدُّ من أنفس ما كتب على شرح القوشجي.

وقصة هذه الحواشي<sup>(١)</sup> هي: أن المحقق جلال الدين الدواني  
المتوفي سنة: ٩٢٨هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي حقق فيها  
وأجاد، وقد اشتهرت هذه الحاشية باسم: «الحاشية القديمة الجلالية».

ثم إن المحقق مير صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة:  
٩٠٣هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي، وفيها اعتراضات على  
ما كتبه الدواني في حاشيته السابقة، فكتب الدواني حاشية أخرى ردًّا  
على حاشية الصدر الشيرازي، وأجاب فيها عن اعتراضاته، وتعرف  
هذه الحاشية بـ«الحاشية الجديدة الجلالية».

ثم إن الصدر الشيرازي كتب حاشية ثانية رد فيها على حاشية  
الدواني الجديدة، وأجاب فيها عن اعتراضاته.

فكتب الدواني حاشية ثالثة رد فيها على حاشية الصدر الشيرازي،  
وأجاب عن اعتراضاته، وتعرف هذه الحاشية بـ«الحاشية الأجدد».

---

(١) انظر: كشف الظنون ٣٤٩/١، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي  
ص ٣٠٨.

ثم إن الصدر الشيرازي توفى، ولم يجب عن حاشية الدواني، فكتب ولده: ميرغياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة: ٩٤٩هـ حاشية رداً على حاشية الدواني، وسمى حاشيته بـ«تجريد الفواشي»<sup>(١)</sup>، وقد تسمى حاشيته هذه بـ«المحاكمات»<sup>(٢)</sup>.

ولحاشية الدواني القديمة نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشتربيت في إيرلندا برقم: ٤٣٧٧<sup>(٣)</sup>.

وأيضاً لحاشيته الجديدة نسخة خطية محفوظة في المكتبة نفسها برقم: ٤٣٧٨<sup>(٤)</sup>.

وقد اعتنى العلماء بهذه الحواشي - بعضها أو كلها - بالدرس والتعليق والتأليف، من ذلك:

أ - الرد على الدواني وصدر الدين في حواشيهما على التجريد - تأليف: محمد أمين الأسترابادي<sup>(٥)</sup>.

ب - حاشية المحقق ميرزا جان حبيب الله الشيرازي، المتوفى سنة: ٩٩٤هـ على الشرح الجديد وحاشية الدواني القديمة.

قال في كشف الظنون: «وهي حاشية مقبولة تداولتها أيدي الطلاب، وبلغ إلى مباحث الجواهر والأعراض»<sup>(٦)</sup>.

- 
- (١) المصدر السابق ١/٣٥٠.
  - (٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٦١٥.
  - (٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشتربيت ٧٥٣/٢، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن.
  - (٤) المصدر السابق ٢/٧٥٤.
  - (٥) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.
  - (٦) كشف الظنون ١/٣٥٠.

ولهذه الحاشية نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية  
برقم: ٤٤٨ علم الكلام طلعت.

ج - حاشية المدقق عبد الله النخجواني، المعروف بـ «ميرمراض»  
على الشرح الجديد وحاشية الدواني الجديدة.

د - الحاشية القوية على الحاشية القديمة. تأليف: نور الدين  
أحمد بن محمد صالح الهندي الأحمد أبادي، المتوفى سنة: ١١٥٥هـ<sup>(١)</sup>.

هـ - حاشية المولى محمد مصطفى ابن الحاج حسن، المتوفى سنة:  
٩١١هـ، جعلها محاكمة بين العلامة الدواني والعلامة مير صدر الدين<sup>(٢)</sup>.

و - حاشية العلامة شمس الدين محمد الخفري، وهي على نمط  
المحاكمات بين الطبقات<sup>(٣)</sup>.

ز - حاشية على الحاشية القديمة للدواني. تأليف: محمد باقر بن  
معز الدين الحسيني الرضوي النجفي<sup>(٤)</sup>.

ح - حاشيتان على الحاشية القديمة للدواني، تأليف: الحسين بن  
جمال الدين محمد بن الحسين الخونساري<sup>(٥)</sup> المتوفى سنة: ١٠٩٨هـ.

ط - حاشية على الحاشية القديمة. غير معروفة المؤلف، محفوظة  
في دار الكتب المصرية برقم: ٤٨٩ علم كلام طلعت.

(١) انظر: إيضاح المكنون لإسماعيل باشا ٣٨٩/١.

(٢) انظر: كشف الظنون ٣٥١/١.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.

(٥) انظر: المصدر السابق ص ٣٢٢.

ي - حاشية على الحاشية القديمة. تأليف: الملا عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي<sup>(١)</sup> المتوفى سنة: ٩٨١هـ.

٢ - حاشية العلامة كمال الدين حسين بن عبد الحق الأربيلي، المتوفى في حدود سنة: ٩٤٠هـ. وصل بها إلى مبحث العلة والمعلول، وهي على شرح التجريد للقوشجي فقط، لكنها تشتمل على أقوال المحققين، كاللواني وغيره.

٣ - حاشية محمد بن الحسن الحسيني الأسترابادي، وصل بها إلى آخر المقصد الرابع. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩٩٠٩) ب عربي.

٤ - حاشية محمد إبراهيم الرومي الشيرازي.

لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (٤٤٦) علم كلام طلعت. ونسخة أخرى برقم: (٢٢٩٩٨) ب.

٥ - حاشية على التجريد وشرحه الجديد. تأليف: علاء الدين عبد الخالق، المعروف بقاضي زاده. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩١٧٧) ب.

٦ - حاشية الخضري على شرح التجريد. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٨٠) مجاميع تيمور.

الشرح الرابع: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. تأليف: عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي، المتوفى سنة: ١٠٥١هـ.

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٣٢.

وهذا الشرح يعد من أوسع شروح التجريد، قال محمد تقي عنه:  
«ويعتبر شرحه أيضاً من الشروح المعتبرة على هذا النص»<sup>(١)</sup>.

وقد طبع هذا الكتاب في طهران سنة ١٢٩٩هـ، وأعيد طبعه  
بالأوفست في أصفهان<sup>(٢)</sup>. وعلى كتاب شوارق الإلهام تعليقات كتبها  
الشيخ محمد إسماعيل، طبعت بهامش الكتاب.

وهذه الشروح الأربعة السابقة هي أفضل شروح التجريد، وهي  
التي اهتم بها العلماء، وتداولوها بينهم بالدرس والبحث.

الشرح الخامس: المفيد في شرح التجريد، تأليف: أحمد بن  
محمد المصري، المتوفى سنة: ٧٥٧هـ.

ولهذا الكتاب نسخة في مكتبة الآستانة الرضوية، في مشهد،  
محافظة برقم: ٩١٥، وهذه النسخة ناقصة من الأول والآخر<sup>(٣)</sup>.

قال محمد تقي: «ويذكر أبو عمرو أحمد بن محمد المصري في  
هذا الشرح شيخه العلامة الحلبي كثيراً»<sup>(٤)</sup>.

الشرح السادس: شرح التجريد. تأليف محمد بن محمد بن  
محمود البابرقي، المتوفى سنة: ٧٨٦هـ. وقد يسمى بشرح عقيدة  
الطوسي<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعضاء للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٥.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: الفوائد الهية لأبي الحسنات اللكنوي ص ١٩٧، مطبعة السعادة، بمصر،  
الطبعة الأولى.

وجعله الدكتور عباس محمد حسن حاشية<sup>(١)</sup>، وأنا استبعد ذلك، بل الظاهر أنه شرح على التجريد، نص على ذلك اللكنوي في الفوائد البهية<sup>(٢)</sup>، وأيضاً نص في كشف الظنون<sup>(٣)</sup> على أنه شرح بالقول.

والبابرتي تلميذ لشمس الدين الأصفهاني، وقد استفاد منه في شرحه هذا، وعقب عليه في بعض المواضع، كما يظهر ذلك من تعليقات ابن جماعة تلميذ البابرتي على تسديد القواعد.

الشرح السابع: تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين محمد بن أحمد الإسفراييني البهشي. وهو شرح مزجه بالأصل<sup>(٤)</sup>.

وأول هذا الشرح: «الحمد لله الفياض الجود، الوهاب الوجود، القيوم المعبود، الديموم المسجود، والصلاة على محمد المسعود بالمقام المحمود».

وقال في خاتمته: «وكان فراغ مؤلفه من نقله من السواد إلى البيضاء، يوم الأحد، الثاني والعشرين من ربيع الآخر، لسنة إحدى وأربعين وسبعمائة، ببلدة «إسفرابين»، شكر الله جميل مساعيه، وقدر حصول مباحته، وغفر لذنوبه ومساويه. آمين»<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: مقدمته لتجريد الاعتقاد ص ٢٦.

(٢) ص ١٩٥.

(٣) ٣٥١/١.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٨١.

(٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١١.

ولهذا الشرح نسختان خطيتان محفوظتان في مكتبة الشورى الإسلامي بطهران برقم: ٣٨٣٠ و ٣٩٦٣<sup>(١)</sup>.

الشرح الثامن: شرح التجريد. تأليف: خضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي، المتوفى سنة: ٨٥٣هـ<sup>(٢)</sup>.

الشرح التاسع: تحرير تجريد العقائد. تأليف: محمود بن محمد ابن محمود التبريزي. وهذا الشرح يشتمل على زبدة المسائل الكلامية وفقاً لمذهب الإمامية<sup>(٣)</sup>، فرغ منه مؤلفه سنة: ٩١٣هـ.

له نسخة خطية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٣٩٦٨<sup>(٤)</sup>.

الشرح العاشر: شرح التجريد. تأليف: قوام الدين يوسف بن حسن، المعروف بقاضي بغداد، المتوفى سنة: ٩٢٢هـ. وصفه طاش كبرى في الشقائق النعمانية<sup>(٥)</sup> بأنه شرح جامع للفوائد، ويبدو أن هذا الشرح مفقود؛ لأن صاحب الشقائق قال في آخر ترجمته: «وله رسائل وحواش وغير ذلك إلا أنها ضاعت بعد وفاته لصغر أولاده»<sup>(٦)</sup>.

الشرح الحادي عشر: شرح إلهيات التجريد. تأليف: أحمد بن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: كشف الظنون ٣٥١/١.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) ٣٥٣/١.

(٦) الشقائق النعمانية ٣٥٣/١، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية.

محمد الأردبيلي، المتوفى سنة: ٩٩٧هـ، وهو شرح على قسم إلهيات التجريد<sup>(١)</sup>، سماه مؤلفه: التوحيد على التجريد<sup>(٢)</sup>.

الشرح الثاني عشر: تحفة شاهي وعطية إلهي. تأليف: زين الدين علي ابن عبد الله بدخشي. وهو شرح باللغة الفارسية<sup>(٣)</sup>، شرح قسم الإلهيات فقط، فرغ المؤلف من تأليفه في جمادى الآخر سنة: ١٠٢٣هـ، طبع بكانبور - الهند، سنة: ١٢٩١هـ<sup>(٤)</sup>.

وله نسختان خطيتان: واحدة في مكتبة جامعة طهران، والثانية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران برقم: ٢٠٥٨<sup>(٥)</sup>.

الشرح الثالث عشر: شرح التجريد. تأليف: محمد كاظم بن محمد رضا الطبري. كته باسم: محمد شاه قاجار.

وأوله: «سبحان من أظهر الأشياء لكمال جوده، وأفاض عليها سجال الآثار لغاية جوده»<sup>(٦)</sup>.

له نسختان خطيتان<sup>(٧)</sup>: الأولى محفوظة في مكتبة فريهك الأهلية في طهران، كتبت بتاريخ: ١٢٥٠ هـ، والثانية محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

- 
- (١) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٠.
  - (٢) وسماه الجلاي: التوحيد من التجريد، ص ٨٢.
  - (٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.
  - (٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلاي ص ٨٣.
  - (٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.
  - (٦) انظر: المصدر السابق، ص ٣١٠.
  - (٧) المصدر السابق.



الشرح الرابع عشر: شرح التجريد. تأليف: الميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني الصدر. فرغ منه سنة: ١٠٦٨هـ، وهو مكتوب باللغة الفارسية<sup>(١)</sup>.

الشرح الخامس عشر: شرح التجريد. تأليف: المولى بلال الشاخي القائي<sup>(٢)</sup>.

الشرح السادس عشر: تنقيح الفصول في شرح تجريد الأصول. تأليف: أحمد بن محمد مهدي النراقي الكاشاني، المتوفى سنة: ١٢٤٤هـ<sup>(٣)</sup>.

الشرح السابع عشر: المحاكمات التجريدية. تأليف: المولى حافظ الدين محمد بن أحمد باشا بن عادل باشا.

قال طاش كبرى زاده: «وكتب هناك شرحاً للتجريد، وسماه: المحاكمات التجريدية، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة مما يتعلق بالكتاب المذكور إلا وقد تعرض لما لها وما عليها»<sup>(٤)</sup>.

الشرح الثامن عشر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة. تأليف: المولى محمد جعفر بن سيف الدين الأسترابادي، المتوفى سنة: ١٢٦٣هـ.

له نسخة خطية محفوظة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهري في طهران<sup>(٥)</sup>.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٣) انظر: إيضاح المكنون ١/٣٣١.

(٤) الشقائق النعمانية ١/٥٠٠.

(٥) انظر: مقلمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلالي ص ٨٣.

الشرح التاسع عشر: شرح التجريد: تأليف: السيد ميرزا هادي الخراساني، المتوفى سنة: ١٣٦٨هـ<sup>(١)</sup>.

الشرح العشرون: القول السديد في شرح التجريد. تأليف: السيد محمد بن السيد ميرزا مهدي الشيرازي من المعاصرين، اعتمد في شرحه على كشف المراد للحلي، طبع في النجف سنة ١٣٨١هـ<sup>(٢)</sup>.

الشرح الحادي والعشرون: شرح تجريد العقائد. تأليف: بدر الدين محمد بن أسعد اليميني التستري، المتوفى سنة: ٧٣٢هـ.

وهذا الشرح لم أر أحداً ذكره أو نص عليه، وتوجد منه نسخة خطية بخط المؤلف، محفوظة في مكتبة تشتربتي بإيرلندا، برقم: ٣٦٩٠<sup>(٣)</sup>.

قال التستري في أوله: «أصبح لله مبدع المجردات، وصانع الكائنات، واهب العمل والحياة، ومرشد أهل الحق إلى سبيل النجاة...»<sup>(٤)</sup>.

هذا، ولم يقتصر اعتناء العلماء بكتاب التجريد بالشرح والتعليق والتحشية، بل تعداه إلى اختصاره، ونظمه، وترجمته.

أما اختصاره: فقد اختصره شمس الدين أحمد بن سليمان، المعروف بابن كمال باشا، المتوفى سنة: ٩٤١هـ. قام بإصلاح كتاب

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٢٦.

(٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشتربتي ٤١٧/١.

(٤) انظر: شرح تجريد العقائد للبدر التستري، مخطوط ل: ٣.

التجريد واختصاره، وسماه: تجريد التجريد، ثم إنه كتب شرحاً على مختصره للتجريد<sup>(١)</sup>.

ولهذا الشرح ومته نسخة خطية محفوظة في مكتبة باريس الوطنية برقم: ٤٣٧٤<sup>(٢)</sup>.

أما نظمه: فقد نظمه - مع شرح له منظوم أيضاً - السيد محمد تقي ابن أمير مؤمن ابن أمير محمد تقي بن أمير رضا الحسيني القزويني، المتوفى سنة: ١٢٧٠هـ، وسماه: نهاية التحرير في شرح التجريد.

وأول هذه المنظومة:

وبعد حمد الله واجب الوجود	على فيوضات مرثي الوجود
ثم الصلاة والسلام مطلقاً	على محمد وآله ذوي التقى
لا سيما أكرم من به اعتصم	باب مدينة العلوم والحكم
فهذه نهاية التحرير في	علم الكلام بالنظام الأشرف
أضحى بها التجريد فيما اكتفا	منظماً والله حسي وكفى
هو المفيض للهدايا والحكم	ومنه أسأل السداد والمعصم <sup>(٣)</sup>

ولهذا الكتاب نسخة خطية محفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدمة برقم: ٩٤٩، وتاريخ هذه النسخة هو سنة: ١٢٢٥هـ<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: إيضاح المكنون ٢٢٧/١.

(٢) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة باريس الوطنية، نقلاً عن كتاب العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣١٢.

(٤) انظر: المصدر السابق.

وقد ذكر منظم فهرس المكتبة أن الناظم مجهول، وما ذكرته من نسبة هذا النظم إلى السيد محمد تقي القزويني المذكور آنفاً هو ما رجحه آغا بزرك في كتابه «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

وهناك شرح للتجريد منظوم أيضاً، باللغة الفارسية، من تأليف: محمد بن سليمان بن محمد رفيع بن عبد المطلب التتكاني، المتوفى سنة: ١٣٠٢هـ، ذكر آغا بزرك أنه يقرب من خمسة عشر ألف بيت<sup>(١)</sup>.

وأما ترجمته: فقد ترجمه إلى اللغة الفارسية السيد أمير محمد أشرف بن عبد الحسيب أحمد بن زين العابدين الحسيني، المتوفى سنة: ١١٤٥ هـ، وسمى ترجمته: علاقة التجريد.

وتحتفظ مكتبة جامعة طهران المركزية بنسخة خطية من هذه الترجمة<sup>(٢)</sup>.



---

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٥.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.



# الفصل الثالث

## حياة الأصفهاني

\* اسمه ونسبه .

\* ولادته .

\* نشأته واشتغاله بالعلم .

\* شيوخه .

\* تلامذته .

\* رحلاته وأعماله .

\* وفاته .

\* رثاؤه .

\* ثناء العلماء عليه .

\* مؤلفاته .



١ - اسمه ونسبه<sup>(١)</sup>:

هو شمس الدين أبو الشتاء: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني.

٢ - ولادته:

ولد الأصفهاني بأصفهان<sup>(٢)</sup> في سابع عشر شعبان سنة: ٦٧٤هـ.  
وذكر السيوطي في بغية الوعاة<sup>(٣)</sup> واللكنوي في الفوائد البهية<sup>(٤)</sup> أنه ولد سنة: ٦٩٤هـ، وهو بعيد جداً، بل يخالف ما نقله الصفدي عن الأصفهاني نفسه عندما سأله عن مولده، فأجابته بأنه ولد بأصفهان في سابع عشر شعبان سنة أربع وسبعين وستمائة.

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٨٣/١٠، أعيان المعصر وأعيان النصر للصفدي ٤٠٠/٥، طبقات الشافعية للإسنوي ١٧٢/١، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٩٤/٣، طبقات المفسرين للداودي ٣١٣/٢، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢٧٨/٢ بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، شذرات الذهب لابن العماد ١٦٥/٦، مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي ٣٣١/٤، الدرر الكامنة لابن حجر ٣٢٧/٤، الدرر الطالع للشوكاني ٢٩٨/٢، الفوائد البهية ص ١٩٧، ذبول تذكرة الحفاظ ص ١٢٣، هدية العارفين ٤٠٩/٢، معجم المؤلفين ١٧٣/١٢.

(٢) أو أصفهان: بفتح الهمزة، وبعضهم يكرها، وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٢٠٦/١، دار صادر، بيروت، ١٣٧٤هـ.

(٣) ٢٧٨/٢.

(٤) ص ١٩٨.



### ٣ - نشأته واشتغاله بالعلم:

نشأ الأصفهاني في مدينة أصفهان، وكانت وقتئذ من المدن العلمية العظيمة، حافلة بالعلماء، ومما من الله به على الأصفهاني أنه نشأ في وسط أسرة علمية، تحب العلم وتقدره، مما كان له عظيم الأثر في نبوغه وتميزه.

فقد كان والده الشيخ عبد الرحمن من العلماء، وكان يتولى تعليم ابنه بنفسه، حيث قرأ الأصفهاني عليه القرآن، وأخذ منه الفقه والأصول والنحو. كما أنه قرأ على أخيه إمام الدين - وكان من العلماء أيضاً - أصول الفقه والمنطق وغيرهما.

ثم إنه لم يكتف بما أخذ من العلم في بلده أصفهان، بل رحل في طلب العلم والتشرف بمقابلة العلماء، كما هي سنة العلماء، فرحل إلى تبريز وأخذ عن علمائها، بل صنف فيها بعض كتبه، ثم إنه رحل إلى الشام ومصر، وهو من العلماء، ولم يمنعه ذلك من الأخذ عن بعض علماء تلك الديار، وهذا من تواضعه وشدة شغفه بالعلم، رحمه الله تعالى.

قال الصفدي: «وسأله - أي: الأصفهاني - في سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمنزله بالخانقاه المذكور، لما كنت بالقاهرة؛ عن مبتدأ حاله فقال: قرأت القرآن والفقه على والدي، والعربية أيضاً، ثم على الشيخ نصير الدين الفاروثي، وعلى الشيخ جمال الدين ابن أبي الرجا شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي، وقرأت شيئاً من المعقول على صدر

الدين تركيا، والمولى جمال الدين تركيا، وشيخاً من الطب والخلاف،  
وقرات عليه نكت الأربعين للنسفي<sup>(١)</sup>.

وكان الإمام الأصفهاني مجتهداً في طلب العلم، لا يكل ولا  
يمل، حتى إنه من شدة حرصه على الوقت والاستفادة منه كان يمتنع  
كثيراً من الأكل لثلا يحتاج إلى الشرب، فيحتاج إلى دخول الخلاء،  
فيضع عليه الزمان<sup>(٢)</sup>!!

وكان الإمام الأصفهاني متميزاً بالحفظ، حتى إنه كان يحفظ كثيراً  
من الكتب التي قرأها على مشايخه، قال الياقعي: «حفظ كتباً عديدة...  
ومن محفوظاته بعد الكتاب العزيز: كتاب (السامي في الأسامي)<sup>(٣)</sup>  
وهو كتاب كبير الحجم في اللغة، و(أدوات الميداني)، و(المصادر  
الثلاثة المجردة)<sup>(٤)</sup> للزوزني، و(الكافية)<sup>(٥)</sup> في النحو، ويحشها على  
والده، وغيره من الفضلاء، ثم حفظ (الغاية القصوى) في الفقه،  
و(المنهاج) في الأصول، كلاهما من مصنفات العلامة القاضي ناصر  
الدين البيضاوي، ويحشهما على والده وغيره.

ويبحث (الحاصل) على والده أيضاً، من مؤلفات تاج الدين  
الأرموي، ثم قرأ (الرسالة الشمسية) في المنطق مع شرحها على أخيه

(١) أعيان العصر ١٠٢/٥.

(٢) انظر: الدرر الكامنة ٣٢٨/٤، بغية الوعاة ٢٧٨/٢.

(٣) لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري المتوفى سنة: ٥١٨هـ. انظر:

كشف الظنون ٩٧٤/٢.

(٤) في الصرف، انظر: كشف الظنون ١٧٠٣/٢.

(٥) لابن الحاجب المتوفى سنة: ٦٤٦هـ. انظر: كشف الظنون ١٣٧٠/٢.

الأوحد إمام الدين، وقرأ (المطالع) في المنطق أيضاً وحفظه، ثم قرأ (الطوالع) في أصول الدين، من مؤلفات القاضي ناصر الدين المذكور، ثم حفظ (الحاوي) في الفقه وبحثه على والده، وبحث أصول النسفي في الخلاف، وبحث كتاباً في علم الهيئة للجعيني، و(التذكرة) و(أقليدس) و(الكليات) في الطب<sup>(١)</sup>.

ولم يقتصر طلب الأصفهاني للعلم على ما ذكرناه من العلوم، بل تعداه إلى طلب علم الحديث، وسماع مروياته، فقد سمع صحيح البخاري مرتين على الشيخ الحجار بقراءة البرزالي، وسمع على آخرين من مشايخ عصره<sup>(٢)</sup>.

وكان من أحسن الناس أخلاقاً، محباً لأهل العلم والصلاح، مطرحاً للتكلف، أبعد ما يكون عن الرياء والسمعة وحب الظهور، يذكر اليافعي<sup>(٣)</sup> أن الإمام الأصفهاني في أول قدومه الشام كان يحضر حلقة الشيخ برهان الدين الغزاري<sup>(٤)</sup>، ويسمع بحثه وهو ساكت، كأنه لا يعرف شيئاً من العلوم، والجماعة لا يعرفون أنه من أهل العلم مدة من الزمان، حتى نبههم بعض الناس عليه، فالتسوا منه أن يبحث فامتنع من الكلام حتى ألحوا عليه، فبحث حينئذ معهم، وظهرت فضيلته، فاشتغلوا عليه حينئذ في العلوم.

---

(١) مرآة الجنان ٤/٣٣٢.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفي ٥/٤٠٤.

(٣) انظر: مرآة الجنان ٤/٣٣٣.

(٤) سأتي ترجمته في شيخ الأصفهاني.

قال الياضي معلقاً على هذه الحادثة: «وهذا الذي فعله حسن عزيز جداً، لا يكاد يصدر من الفقهاء مثله، أعني: سكوته موهماً عدم معرفته بالعلوم، وحسن اعتقاده في الشيخ برهان الدين، رحمة الله تعالى على الجميع»<sup>(١)</sup>.

بعد هذه الحادثة ظهرت فضائل الأصفهاني للناس، وعرفوا قدره وغزارة علمه، وعلو كعبه في التحقيق، حتى إن ابن تيمية - رحمه الله تعالى - عظمه، وقال يوماً في حقه: «اسكتوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله»<sup>(٢)</sup>.

تفرغ الإمام الأصفهاني لإفادة الطلبة وتعليمهم، فكان يلزم الجامع الأموي ليلاً ونهاراً، وأكب على التلاوة والسمع والإشغال للطلبة، وكان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين<sup>(٣)</sup>.

ثم ذهب إلى مصر وأفاد الطلبة واستفادوا منه، إلى وفاته، رحمه الله تعالى.

قال الصفدي: «وأذن لجماعة كثيرة بالشام ومصر في الإفتاء، وانتفع به الناس في الشام ومصر كثيراً»<sup>(٤)</sup>.

٤ - شيوخه:

أخذ الأصفهاني العلم على عدد كبير من العلماء، منهم:

- 
- (١) مرآة الجنان ٤/٣٣٣.
  - (٢) انظر: أعيان مصر للصفدي ٥/٤٠١.
  - (٣) انظر: مرآة الجنان ٤/٣٣٢.
  - (٤) أعيان مصر ٥/٤٠٤.

١ - والده: أبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، قرأ عليه القرآن، والفقه والعربية.

٢ - أخوه: إمام الدين، قرأ عليه الرسالة الشمسية في المنطق.

٣ - نصير الدين أبو بكر: عبد الله بن عمر بن أبي الرضا الفاروئي الشافعي<sup>(١)</sup>.

ولد بفاروث، وسكن بغداد ومات بها سنة: ٧٠٦هـ، ودرس بالمتنصرية وغيرها من المدارس الكبار.

قال البرزالي: قدم علينا دمشق، وكان يعرف الفقه والأصلين والعربية والأدب، وكان جيد المناظرة.

٤ - برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري<sup>(٢)</sup>.

ولد في ربيع الأول سنة: ٦٦٠ هـ، تفقه على والده، وسمع من ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، ويحيى الصيرفي، وغيرهم.

كان ملازماً للاشتغال بالعلم والإفادة والتعليق، سديد السيرة، كثير الورع، مجتمعاً على تقدمه في الفقه، ومشاركته في الأصول والنحو والحديث، حدث بالصحيح مرات، وعرض عليه القضاء فامتنع.

وصفه ابن السبكي في الطبقات بأنه: «فقيه الشام ويركته الذي ليس برقة بشام، وشيخه الذي زاد يمنه على أنواء الغمام، تلقى كثيراً،

(١) انظر ترجمته في: شفرات الذهب لابن العماد ١٣/٤.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٣١٢/٩، الدرر الكامنة ٣٥/١، شفرات الذهب ٨٨/٦، طبقات الشافعية للأسنوي ٢٩٠/٢، مرآة الجنان ٤/٢٧٩.

وتوفى في نقله الخطأ فأصاب أجراً كبيراً، وترقى إلى درجات عالية  
يُطل من شرفاتها فيصير سراجاً وقمرًا منيراً<sup>(١)</sup>.

توفي في جمادى الأولى سنة ٧٢٩هـ بالمدرسة البادرانية  
بدمشق. وله: مشيخة خرّجها العلائي، وصنف التعليقة على التنبيه في  
نحو عشر مجلدات، وله تعليقة على مختصر ابن الحاجب في الأصول.  
٥ - قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي  
الشافعي.

ذكرنا ترجمته في تلامذة نصير الدين الطوسي، ومن المناسب أن  
نذكر هنا قصة جرت بينه وبين تلميذه الأصفهاني.

جاء في الفوائد البهية للكنوي<sup>(٢)</sup> أن أكمل الدين الباهرتي تلميذ  
الأصفهاني قال في أوائل كتابه «التقرير شرح أصول البيهقي»: حدثني  
شيخني شمس الدين الأصفهاني: أنه حضر عند الإمام قطب الدين  
الشيرازي يوم موته، فأخرج كراريس من تحت وسادته، نحو خمسين،  
وقال: هذه فوائد جمعتها على كتاب فخر الإسلام، تتبعت عليه زماناً  
كثيراً، ولم أقدر على حله، فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه.

قال شمس الدين: فاشتغلت به سنين سراً وجهاراً، ولم أزل في  
تأمله ليلاً ونهاراً، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر، وتعرضت  
لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج الثاني

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٣١٢/٩.

(٢) الفوائد البهية ص ١٩٧.

من الشكل الثاني، مع اتفاق مقدمتيه في الكيف، وذلك وأشباهه مما يجوزه أهل الجدل».

٦ - المسند المعمر الرحلة: أحمد بن أبي طالب بن أبي النعم بن نعمة بن الحسن بن علي، المعروف بابن الشحنة وبالحجار الصالحي الدمشقي<sup>(١)</sup>.

ولد سنة: ٦٢٣هـ، وتوفي في الخامس والعشرين من صفر سنة: ٧٣٠هـ.

قال ابن تفرج: «مات وهو مسند الدنيا، وتفرد بالرواية عن ابن الزبيدي وابن الليثي مدة سنين، لا يشاركه فيها أحد، وسمع الناس عليه صحيح البخاري أكثر من سبعين مرة لعلو سنده، وقدم القاهرة مرتين، وحدث بها، ورحل إليه من الأقطار»<sup>(٢)</sup>.

سمع الأصفهاني عليه صحيح البخاري مرتين بقراءة البرزالي<sup>(٣)</sup>.

٧ - الشيخ الصالح المسند المعمر: شمس الدين أبو الحسن علي ابن محمد بن ممدود بن جامع بن عيسى البندنجي البغدادي الصوفي<sup>(٤)</sup>.

سمع كثيراً، وحصل إجازات كثيرة منذ صغره. رحل من بغداد إلى الشام، وأقام بالقدس ودمشق نحو سبع عشرة سنة.

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة لابن تفرج بردي ٢٨١/٩.

(٢) النجوم الزاهرة ٢٨١/٩.

(٣) انظر: أعيان مصر للصفي ٤٠٤/٥.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان مصر للصفي ٥١٥/٣، الدرر الكامنة ١١٩/٣، شذرات

الذهب ١١٣/٦.

توفي في ليلة الأحد سابع المحرم سنة: ٧٣٦هـ، ودفن بمقابر الصوفية بدمشق.

٨ - الشيخ جمال الدين بن أبي الرجا<sup>(١)</sup>، شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي.

٩، ١٠ - صدر الدين تركيا، وجمال الدين تركيا، قرأ على هذين الأخيرين شيئاً من المعقول و شيئاً من الطب والخلاف.

٥ - تلامذته:

ذكرنا فيما قبل أن الإمام الأصفهاني تفرغ لتعليم الطلبة وإفادتهم، حتى إنه كان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين، ومن الطبيعي أن يتخرج على يد الإمام الأصفهاني كثير من الطلبة، وكثير منهم كان له شأن في الوسط العلمي، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من تلامذته، رحمه الله تعالى.

١ - شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن يحيى بن فضل الله بن المجلي بن دعجان القرشي العدوي العُمري الدمشقي الشافعي<sup>(٢)</sup>.

ولد بدمشق سنة: ٧٠٠ هـ. درس الأدب على والده، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شهبة، والفقه على برهان الدين الفزاري، وقرأ «الأحكام الصغرى» على ابن تيمية، وقرأ الأصول على شمس الدين الأصفهاني، وقرأ على غيرهم.

(١) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٤١٧/١، الدرر الكامنة ٣٣١/١، النجوم الزاهرة ٣٣٤/١٠، شذرات الذهب ١٦٠/٦.



وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان إماماً بارعاً، و كاتباً فقيهاً، نظم كثيراً من القصائد والأراجيز والمقطعات، وأنشأ كثيراً من التقاليد والمناشير والتواقيع<sup>(١)</sup>.

ووصفه الصفدي بأنه: الإمام الفاضل البليغ المفوّه حجة الكتاب، إمام أهل الآداب، الناظم النائر، أحد رجالات الزمان كتابة وترسلاً، وتوصلاً إلى غايات المعالي وتوسلاً<sup>(٢)</sup>. توفي في يوم عرفة سنة ٧٤٩هـ بدمشق.

✓ ٢ - قطب الدين أبو عبد الله: محمد بن محمد الرازي الشافعي<sup>(٣)</sup>، المعروف بالقطب التحتاني<sup>(٤)</sup>.

ولد سنة: ٦٩٢ هـ تقريباً<sup>(٥)</sup>، في بلدة «ورامين» من أعمال الري، ونشأ هناك، درس على القطب الشيرازي، وعلى شمس الدين الأصفهاني، وعلى عضد الدين الإيجي، وغيرهم.

وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان بحراً في جميع العلوم، لاسيما

---

(١) انظر: النجوم الزاهرة ١٠/٣٣٤.

(٢) انظر: أعيان العصر ١/٤١٧.

✓ (٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩/٢٧٤، طبقات الشافعية للأستوي ١/٣٢٢، النجوم الزاهرة ١١/٨٧، شذرات الذهب ٦/٢٠٧.

(٤) قال ابن حجر: «وإنما قيل له: التحتاني تمييزاً له عن قطب آخر، كان ساكناً معه بأهلن المدرسة» الدرر الكامنة ٤/٢٤٩.

(٥) هكذا قدره الأستاذ مهدي شريحتي في مقدمة تحقيقه لرسالة التصور والتصديق للقطب الرازي ص ٤٨، مؤسسة إسماعيليان قم، بإيران.

في العلوم العقلية<sup>(١)</sup>. ثم قال: «وكانت تصانيفه أحسن من تصانيف شيخه العلامة شمس الدين الأصفهاني رحمه الله»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن السبكي في وصفه: «إمام مبرز في المعقولات، اشتهر اسمه وبعُد صيته، ورد إلى دمشق... فوجدناه إماماً في المنطق والحكمة، عارفاً بالتفسير والمعاني والبيان، مشاركاً في النحو، يتوقد ذكاه»<sup>(٣)</sup>. توفي بدمشق سنة: ٧٦٦هـ.

٣- تاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف ابن موسى بن تمام السبكي<sup>(٤)</sup>.

ولد بالقاهرة سنة: ٧٢٧هـ. تفقه على والده العلامة تقي الدين السبكي، ودرس على الحافظ الذهبي، والحافظ المزني، وعلى شمس الدين بن النقيب، وعلى شمس الدين الأصفهاني. وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان إماماً بارعاً مفتناً في سائر العلوم<sup>(٥)</sup>.

توفي بدمشق في عصر يوم الثلاثاء سابع شهر ذي الحجة سنة: ٧٧١هـ ودفن بسفح قاسيون. وقد وصف السبكي في طبقاته<sup>(٦)</sup> الأصفهاني بشيخنا، مما يدل على تتلمذه عليه.

(١) النجوم الزاهرة ١١/٨٧.

(٢) المصدر السابق ١١/٨٨.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٩/٢٧٥.

(٤) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٠٨، الدرر الكامنة ٣/٣٩، شلوات النعب

٦/٢٢١، البدر الطالع للشوكاني ١/٤١٠.

(٥) انظر: النجوم الزاهرة ١١/١٠٨.

(٦) طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٣٨٣.

٤ - أكمل الدين: محمد بن محمد بن محمود البابرتي<sup>(١)</sup> الحنفي<sup>(٢)</sup>.  
ولد سنة: بضع عشرة وسبعمائة، اشتغل بالعلم، وحصل مبادئ العلوم في بلده، ثم رحل إلى حلب وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى القاهرة بعد سنة: ٧٤٠هـ، ف تلقى العلم من شمس الدين الأصفهاني، وأبي حيان الأندلسي، وسمع من ابن عبد الهادي.

وصفه ابن تفرج يبردي بالعلامة، إمام عصره ووحيد دهره، وأعجوبة زمانه<sup>(٣)</sup>. ووصفه اللكنوي بأنه: إمام محقق مدقق، متبحر، حافظ ضابط، لم تر الأعين في وقته مثله، كان بارعاً في الحديث وعلومه، ذا عناية باللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان<sup>(٤)</sup>. توفي يوم الجمعة تاسع عشر شهر رمضان سنة: ٧٨٦هـ.

٥ - بهاء الدين أبو حامد: أحمد بن علي بن عبد الكافي بن يحيى ابن تمام السبكي<sup>(٥)</sup>.

ولد سنة: ٧١٧هـ، حفظ القرآن صغيراً، وتلا على النبي الصايغ، وسمع من الحجار وغيره، وأخذ العلم عن أبيه تقي الدين السبكي، وعن أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم. أفتى ودرس وله عشرون سنة، وولي وظائف أبيه بالقاهرة، وله إحدى

- 
- (١) نسبة إلى «بارتا» بالقصر، قرية بتواحي بغداد. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٧.  
(٢) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/٣٠٢، حسن المحاضرة للسيوطي ١/٢٢٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧هـ، الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.  
(٣) النجوم الزاهرة ١١/٣٠٢.  
(٤) الفوائد البهية ص ١٩٥.  
(٥) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٢١، شذرات الذهب ٦/٢٢٦.

وعشرون سنة، لما تحول والده إلى قضاء الشام. وكان مواظباً على التلاوة والعبادة، ترك القضاء عفة، وجاور بمكة، وبها مات سنة: ٥٧٧٣هـ.

٦ - صلاح الدين أبو عبد الله: محمد بن إبراهيم المعروف بابن البرهان<sup>(١)</sup>.

أقرأه أبوه القرآن، فحفظ منه نحو النصف، وأخذ الطب عن العماد النابلسي، ثم على الشيخ علاء الدين بن النفيس.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً في فروع الطب، مشاركاً في الحكمة، مائلاً إلى علم النجوم والكلام على طبائع الكواكب وأسرارها. وقرأ في آخر عمره على الشيخ شمس الدين الأصفهاني كثيراً من الحكمة، وسمع بقراءة فخر الدين عبد الوهاب كاتب الدرج كتاب «الشفاء» لابن سينا على الشيخ شمس الدين، وهو يشرحه لصلاح الدين ميعاداً فميعاداً إلى أن أكمله»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال رحمه الله تعالى: «وكنتم أراه دائماً يحمل شرح الإشارات» للنصير الطوسي، ويتوجه به الشيخ شمس الدين الأصفهاني ليقراه عليه»<sup>(٣)</sup>.

توفي في سنة: ٥٧٤٣هـ.

(١) انظر ترجمته في: أعيان مصر للصفدي ٢٢٢/٤، الدرر الكامنة ٢٨٨/٣، حسن

المحاضرة للسيوطي ٢٦٢/١.

(٢) أعيان مصر ٢٢٢/٤.

(٣) المصدر السابق ٢٢٥/٤.

٧ - سراج الدين أبو حفص: عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي الحنفي<sup>(١)</sup>.

ولد سنة: ٧٠٤ تقريباً. تفقه على وجيه الدين الدهلوي، وعلى شمس الدين الخطيب الدولي، وعلى سراج الدين الثقفي، وغيرهم من علماء الهند. ثم حج، وسمع من علماء مكة، وقدم القاهرة سنة: ٧٤٠هـ، فسمع بها، وأخذ عن علمائها، منهم شمس الدين الأصفهاني. وتولى قضاء الحنفية بالقاهرة، وتصدى للإفتاء والتدريس والإقراء سنين.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالماً بارعاً مفتناً في الفقه والأصلين والنحو وعلمي المعاني والبيان وغيرهم»<sup>(٢)</sup>.

وقال اللكنوي: «كان إماماً علامة نظاراً فارساً في البحث، مفرط الذكاء، عديم النظر، له التصانيف التي سارت بها الركبان»<sup>(٣)</sup>.  
توفي ليلة الخميس سابع شهر رجب سنة: ٧٧٣هـ.

٨ - ضياء الدين محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن المناوي الشافعي<sup>(٤)</sup>.

ولد بمدينة القائد بمصر سنة: ٦٥٥ هـ ثم استوطن القاهرة. أخذ

---

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٢٠، شذرات الذهب ٦/٢٢٨، الفوائد البهية ص ١٤٨.

(٢) النجوم الزاهرة ١١/١٢٠.

(٣) الفوائد البهية ص ١٤٨.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٤٦٦، الدرر الكامنة ٣/٣٧١، شذرات الذهب ٦/١٥٠.

الفقه عن ابن الرفعة وطبقته، وقرأ النحو على البهاء بن النحاس،  
والأصول على شمس الدين الأصفهاني والقرافي، وأفتى ودرّس بقبة  
الشافعي، وولى وكالة بيت المال ونيابة الحكم بالقاهرة.

قال الإسنوي: «وكان ديناً، مهيباً، سليم الصدر، كثير الصمت  
والتصميم، لا يُحايي أحداً، منقطعاً عن الناس، ملازماً لصلاة العشاء  
والصبح بجامع الأزهر»<sup>(١)</sup>.

توفي في خامس شهر رمضان، سنة: ٧٤٦هـ.

٩ - جمال الدين أبو الطيب: الحسين بن علي بن عبد الكافي بن  
علي بن يوسف ابن تمام السبكي الشافعي<sup>(٢)</sup>.

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. حضره أبوه تقي الدين على جماعة من  
المشايع وهو صغير، وحضر البخاري على الحجار، وتفقه على  
السنكلوني، وقرأ النحو على أبي حيان، والأصلين على شمس الدين  
الأصفهاني، تولى القضاء.

قال أخوه تاج الدين في وصفه: «وكان من أذكياء العالم، وكان  
عجيباً في استحضار التسهيل في النحو، ودرس بالآخرة على الحاوي  
الصغير، وكان عجيباً في استحضاره»<sup>(٣)</sup>. توفي يوم السبت ثاني شهر  
رمضان سنة: ٧٥٥ هـ.

---

(١) طبقات الشافعية ٤٦٦/٢.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان المعصر للصفي ٢٧٣/٢، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي

٤١١/٩، الدرر الكامنة ١٤٨/٢، شذرات الفج ١٧٧/٦.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٤١١/٩.

- ١٠ - نور الدين: فرج بن محمد بن أحمد الأردبيلي الشافعي<sup>(١)</sup>.  
تخرج في بلاده على الفخر الجاربردي، ثم قدم دمشق، ولازم  
شمس الدين الأصفهاني مدة مقامه في دمشق، ولم يفارقه.  
قال الصفدي: «كان عالماً ديناً، فاضلاً حينا، منجماً عن الناس،  
مباعداً من لا يشاكله من الأجناس، وله إلمام بـ«الكشاف» يعرفه  
ويقربه، ويسبغ كثوس ما فيه من المشكل ويُمره»<sup>(٢)</sup>. توفي في العشر  
الأوسط من جمادى الآخرة، سنة: ٧٤٩هـ.
- ١١ - محب الدين أبو التناء: محمود بن علي بن إسماعيل بن  
يوسف التبريزي القونوي الشافعي<sup>(٣)</sup>.  
ولد سنة: ٧١٩هـ، وهو ابن قاضي القضاة الشيخ علاء الدين  
القونوي.

توفي والده وهو صغير، فاشتغل في طلب العلم، وأخذ عن  
مشايخ عصره، فقرأ النحو على أبي حيان الأندلسي، والأصول على  
شمس الدين الأصفهاني، والبلاغة على جلال الدين القزويني.  
قال الإسني في وصفه: «... فكان صاحب علم وعمل،  
وطريقة لا عوج فيها ولا خلل، كان عالماً بالفقه وأصوله، فاضلاً في

(١) انظر ترجمته في: أعيان المعصر ٣٦/٤، طبقات الشافعية للإسني ١٧٥/١، الدرر  
الكاسية ٢٣٠/٣.  
(٢) أعيان النصر ٣٦/٤.  
(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٣٨٤/١٠، طبقات الشافعية للإسني  
٣٣٦/٢، النجوم الزاهرة ٣٢٧/١٠، الدرر الكاسية ٣٢٨/٤، شذرات الذهب  
١٨٦/٦.

العربية والمعاني والبيان، صالحاً مجتهداً في العبادة والتلاوة، كثير الاشتغال والإشغال، محافظاً على أوقاته، صحيح الذهن، سليم الخاطر، سخيّاً، صاحب جدّ في أحواله، قليل الاختلاط بالناس، مع كثرة أصحاب والده، والمبالغين في تعظيمه<sup>(١)</sup>.

توفي يوم الأربعاء ثامن عشر شهر ربيع الآخر سنة: ٧٥٨ هـ.

١٢ - شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم البعلبكي ثم الدمشقي الشافعي، المعروف بابن النقيب<sup>(٢)</sup>، مفتي دار العدل، وشيخ الإقراء بالشام.

ولد في سنة: ٦٩٤ هـ بقلعة بعلبك، وكان والده بها نقيباً.

توفي في شهر رمضان سنة: ٧٦٤ هـ.

١٣ - جمال الدين: أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن إلياس ابن الخضر الدمشقي، المعروف بابن الرهاوي الشافعي<sup>(٣)</sup>.

تفقه على جماعة من علماء عصره، وقرأ بالروايات، واشتغل بالعربية، وقرأ الأصول والمنطق على شمس الدين الأصفهاني، توفي في ربيع الأول سنة: ٧٧٧ هـ.

١٤ - كمال الدين: عمر بن إبراهيم بن عبد الله الحلبي العجمي الشافعي<sup>(٤)</sup>.

---

(١) طبقات الشافعية ٢/٣٣٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان مصر للصفدي ١/٢٠١، الدرر الكامنة ١/١١٥، شذرات الذهب ٥/٣٩٨.

(٣) انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٦/٢٥٠.

(٤) انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٦/٢٥٣.



ولد سنة: ٧٠٤هـ، سمع من الحجار والمزي وغيرهما، واعتنى بطلب الحديث والإسناد، فكتب الأجزاء والطباق، ورحل إلى مصر والإسكندرية ودمشق، وسمع من أعيان محدثيها، وانتهت إليه رئاسة الإفتاء في حلب مع الشهاب الأذري.

١٥ - شمس الدين: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن سليمان ابن خطيب يبرود الشافعي<sup>(١)</sup>.

ولد سنة: ٧٠٠ هـ أو بعدها. اشتغل بالعلم، واعتنى بالفقه وأصوله والعربية، وأخذ عن ابن الفركاح وابن الزملكاني وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم.

قال ابن حجي: كان من أحسن الناس إلقاء للدرس، ينقب ويحرر ويحقق، وكان الغالب عليه الأصول. وقال العثماني: كان يضرب بتواضعه المثل، وكان من أئمة المسلمين في كل فن، مجمع على جلالته، مسدد في فتاويه. توفي سنة: ٧٧٧ هـ.

١٦ - صلاح الدين: محمد بن محمد بن عبد الله بن علي بن صورة الشافعي<sup>(٢)</sup>.

تفقه بالتاج التبريزي والشمس الأصفهاني، وبهاء الدين بن عقيل، وناب عنه في الحكم بجامعة الصالح، وسمع الحديث من عبد الله بن هلال والمزي وغيرهما، وكان من أعيان الشافعية. توفي سنة: ٧٧٧ هـ.

(١) انظر في ترجمته: الدرر الكامنة ٣/٣٧٢، شذرات الذهب ٦/٢٥٣.

(٢) انظر في ترجمته: شذرات الذهب ٦/٢٥٥.

١٧ - تاج الدين أبو محمد: عبد الله بن علي بن عمر السنجاري الحنفي<sup>(١)</sup>، المعروف بقاضي صور<sup>(٢)</sup>.

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. تفقه بسنجار وماردينا والموصل وإربل، وأخذ عن علماء تلك البلاد، وحدث عن الصفي الحلبي بشيء من شعره، وقدم دمشق فأخذ بها عن القونوي الحنفي، ثم قدم مصر فأخذ عن شمس الدين الأصفهاني.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالمياً مفتناً بارعاً في الفقه والأصليين، والعربية واللغة، وأفتى ودرّس سنين بدمشق ومصر...»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: «وكان من محاسن الدنيا ديناً وعلماً وخيراً وكرامة»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن العماد: «كان حسن الأخلاق، لطيف الذات، لين الجانب، وكان يحفظ كثيراً من الحكايات والنوادر، وعنده سكون وتواضع»<sup>(٥)</sup>.

توفي بدمشق في ربيع الآخر سنة: ٧٧٩ هـ، وفي النجوم الزاهرة<sup>(٦)</sup> أنه توفي سنة: ٨٠٠ هـ.

---

(١) انظر في ترجمته: النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢، الدرر الكامنة ٢/٢٧٧، شذرات الذهب ٣٥٨/٦.

(٢) بفتح الصاد، بُليدة بين حصن كيفا وبين مارددين من ديار بكر بن وائل. وحصن كيفا هو قلعة حصينة شاهقة بين جزيرة ابن عمر وميفارقين. النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢.

(٣) النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢.

(٤) المصدر السابق ١٢/١٦٣.

(٥) شذرات الذهب ٦/٣٥٨.

(٦) ١٢/١٦٢.

١٨ - سراج الدين أبو حفص: عمر بن رسلان بن نصير بن صالح ابن شهاب بن عبد الخالق بن مسافر بن محمد البلقيني الكناني الشافعي<sup>(١)</sup>. ولد ببليقنة<sup>(٢)</sup> في ليلة الجمعة ثاني عشر شعبان سنة: ٧٢٤هـ. أرسله أبوه إلى القاهرة، وعمره اثنا عشرة سنة، فطلب العلم واشتغل على علماء عصره، مثل أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني، وغيرهم.

قال ابن تظري بردي: «برع في الفقه وأصوله، والعربية والتفسير، وغير ذلك، وأفتى ودرّس سنين، وانفرد في أواخر عمره برئاسة منعبه، وولّى إفتاء دار العدل، ودرّس بزواية الشافعي المعروفة بالخشائية من جامع عمرو بن العاص... واستمر بمصر يقرئ ويشتغل ويفتي بقية عمره، وانتفع به عامة الطلبة إلى أن مات»<sup>(٣)</sup>.

١٩ - تاج الدين: عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر ابن أحمد القزويني<sup>(٤)</sup>.

خطيب الجامع الأموي. قرأ العربية على بهاء الدين بن عقيل، والأصول على شمس الدين الأصفهاني، توفي يوم الثلاثاء، ثامن ذي القعدة سنة: ٧٤٩هـ في طاعون دمشق.

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ٢٩/١٣.

(٢) قرية مصرية قديمة، من كورة بنا أبو صير، يقال لها البوب، من قرى مركز المحلة. هامش النجوم الزاهرة ٢٩/١٣.

(٣) النجوم الزاهرة ٣٠/١٣.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان مصر ٥٩/٣، الدرر الكامنة ٣٦١/٢.

## ٦ - رحلاته وأعماله<sup>(١)</sup>:

تأهل الإمام الأصفهاني للإفتاء والتدريس وهو في مدينة تبريز، فنصف فيها بعض كتبه، ثم إنه خرج للحج، فحج في سنة: ٧٢٤هـ، وزار مقام النبي ﷺ، واستفاد من علماء الحرمين الشريفين .  
وبعد فراغه من زيارة الحرمين الشريفين توجه الأصفهاني إلى بيت المقدس، فدخله في صفر سنة: ٧٢٥هـ .

ثم خرج من القدس الشريف قاصداً دمشق، فدخلها في نفس سنة: ٧٢٥هـ، درس بالمدرسة الرواحية بعد ابن الزمكاني، ويوم أن جلس للتدريس بها بالغوا في الثناء عليه . وكانت مدة إقامته بدمشق سبع سنين، تخرج به جماعة كثيرة من طلبة العلم، وأذن لجماعة كثيرة في الإفتاء، وانتفع الناس به كثيراً .

ثم إنه انتقل إلى القاهرة بناء على طلب من الأمير قوصون سنة: ٧٣٢هـ، وفي مصر زاد صيت الإمام الأصفهاني وانتشر فضله، فدرس في المدرسة المعزية بمصر، ثم ولي مشيخة الخانقاه القوصونية بالقرافة، التي بناها الأمير قوصون له في سنة: ٧٣٦هـ، وعينه شيخاً لها، وهو أول من تولّى مشيختها .

## ٧ - وفاته<sup>(٢)</sup>:

توفي الإمام الأصفهاني - رحمه الله تعالى - في ذي القعدة سنة: ٧٤٩هـ، شهيداً بالطاعون العام بالقاهرة، ودفن بالقرافة .

(١) انظر: أعيان المعصر للصفيدي ٤٠٠/٥، الدرر الكامنة ٣٢٧/٤، مرآة الجنان

٣٣٢/٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٣/١٠، شذرات النعب ١٦٥/٦ .

(٢) انظر: المصادر السابقة .

رثاه تلميذه الصفدي بقوله<sup>(١)</sup>:

أيها العاذل لا تُلح فعندي ما كفانسي  
كيف لا تفتح عيني دمعها أحمر قانسي  
أظلمت عيني لَمَّا فقدتُ شمسَ الزَّمانِ  
وغدا جفني قريحاً باكياً مَـداهانسي  
لسم يُبذهُ قَط كحلُّ بَمَدِّ قَدِّ الأصفهانسي

٩ - ثناء العلماء عليه:

قال تلميذه صلاح الدين الصفدي في وصفه: «الشيخ الإمام، العالم العلامة، المحقق المفتن، الفريد الحجة، جامع أشات الفضائل، وارث علوم الأولين، حجة المتكلمين، إمام الفقهاء....»

بحر يتدفق بالعلوم أمواجه، وحبر فضله في كل فن تضيء شمسه، ولا أقول: يتقد سراجُه، وملك يُجيبُ إليه من كل علم متسع الأقطار خراجُه.

لو رآه الرازي علم أنه ما رأي زِيَّه، وصح أن المعقول هجر القطبين مصريه وشيرازيه، ولو أنصفه النصير الطوسي لما بنى الرصد إلا لكواكبه، ولا سار مع الجيوش إلا خدمة لمواكبه، وما عسى أن أصف مَنْ هو إمام في كل علم، وأثنى على من بيده زمام كل حلم.

(١) انظر: أعيان مصر ٥/٢٠٤.

تصانيفه تشهد له بأنه فريد أوانه ووحيد زمانه، برع في الشرعيات  
لما شرع، وبرز في العقليات شمساً نورها محا ظلام الجهل فانقشع،  
علامة في كل علم له علامة، وأستاذ ترى كل شيخ في فنه غلامه.  
اشتغل في البلاد الشرقية، وورد إلى الشام فأنس الناس  
المحاسن الدمشقية:

وَرَدَ اللَّوِيُّ سَحَرًا فَعَطَّرَ جِيْبَهُ بِالْجِرْعِ طُبَّاقَ هُنَاكَ وَشَيْخُ  
حَتَّى غَدَتِ نَفْحَاتُهُ وَكَأَنَّمَا يُهْدَى بِهَنْ لِكُلِّ جِسْمٍ رُوحُ  
وَقَرَأَ عَلَيْهِ الْأُمَمَةَ، وَشَهِدَ لَهُ الْأَعْلَامُ أَنَّهُ عَالِمُ هَذِهِ الْأُمَّةِ<sup>(١)</sup>.

وقال الياضي عنه: «الإمام البارع، المتفنن، الفقيه، النحوي،  
الأصولي، اللغوي، المنطقي، المدرس، المصنف المفيد: شمس  
الدين الأصفهاني، حفظ كتباً عديدة، وصنف تصانيف مفيدة، ودرس  
في بلاده، وفي تبريز وفي الشام وفي مصر، واشتغل عليه العلماء في  
المعقولات، واستفادوا خصوصاً في أصول الفقه»<sup>(٢)</sup>.

وسمع كلامه الشيخ تقي الدين ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، قال  
مرة: «استكروا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد  
مثله»<sup>(٣)</sup>.

وقال الإسنوي: «كان إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين،

(١) أعيان العصر ٤٠٠/٥.

(٢) مرآة الجنان وحبيرة اليقظان ٣٣١/٤.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤٢٧/٤.

فقيهاً صحيح الاعتقاد، محباً لأهل الخير والصلاح، منقاداً لهم، مطرحاً للتكلف، مجموعاً على العلم<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «وصنف التصانيف المشهورة، المفيدة، المحررة، وانتشرت تلاميذه»<sup>(٢)</sup>.

#### ١٠ - مؤلفاته:

ألف الإمام الأصفهاني مؤلفات كثيرة، متنوعة، أثرى بها المكتبة الإسلامية، ونالت استحسان العلماء، فأولوها عنايتهم، بل أصبحت بعض كبه من الكتب الدراسية المشهورة، كمطالع الأنظار، وتسديد القواعد وغير ذلك، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من كبه ومؤلفاته، وسأرتبها حسب العلم المصنف فيه.

#### \* أولاً: مؤلفاته في التفسير:

##### ١ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية.

وهو تفسير كبير فسر به القرآن الكريم كله.

قال حاجي خليفة في وصفه: «وهو تفسير كبير بالقول، أوله: «الحمد لله العلي القدير...»، ذكر في أوله ثلاثاً وعشرين مقدمة من مقدمات علم التفسير، وجمع فيه بين الكشف ومفاتيح الغيب للرازي جمعاً حسناً بعبارة سهلة وجيزة، مع زيادات واعتراضات في مواطن كثيرة»<sup>(٣)</sup>.

(١) طبقات الشافعية للإستوي ١/١٧٢.

(٢) المصدر السابق ١/١٧٣ - ١٧٤.

(٣) كشف الظنون ١/٤٤٢.

وقد ذكر الصفدي<sup>(١)</sup> أنه رأى يكتب في تفسيره هذا من خاطره من غير مراجعة، وأنه حين اجتماعه به سنة: ٧٤٥ هـ وصل في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾<sup>(٢)</sup>.

وعلى ما ذكره يمكن أن يقال: إن تفسيره هذا هو من آخر مؤلفاته، إن لم يكن آخرها، بل إنه قد أجهد نفسه وتفرغ لكتابة هذا التفسير، حتى إن بعض طلبته يقول عنه: إنه كان يمتنع من الأكل في كثير من الأوقات، لثلا يحتاج إلى الدخول إلى الخلاء، خوفاً من ضياع الزمان بلا كتابة في التفسير<sup>(٣)</sup>.

وقد نسب إليه هذا التفسير كل من: الصفدي<sup>(٤)</sup>، وابن السبكي<sup>(٥)</sup>، وابن قاضي شهبة<sup>(٦)</sup>، وابن العماد<sup>(٧)</sup>، والشوكاني<sup>(٨)</sup>، والسيوطي<sup>(٩)</sup>، وابن حجر العسقلاني<sup>(١٠)</sup>.  
وقد تميز تفسيره بمميزات منها<sup>(١١)</sup>:

- 
- (١) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.
  - (٢) سورة النساء: ٨٠.
  - (٣) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.
  - (٤) المصدر السابق ٤٠٤/٥.
  - (٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠.
  - (٦) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٩٤/٣.
  - (٧) انظر: شذرات الذهب ١٦٥/٦.
  - (٨) انظر: البدر الطالع للشوكاني ٢٩٨/٢.
  - (٩) انظر: بغية الوعاة للسيوطي ٢٧٨/٢.
  - (١٠) انظر: الدرر الكامنة ٣٢٨/٤.
  - (١١) انظر: أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، تحقيق: الزهراء بنت محمد التويجري ٣٠/١، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ.



١ - أنه اعتمد في تفسيره على التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ ،  
وعن صحابته الكرام رضوان الله عليهم ، وعن التابعين رحمهم الله  
تعالى .

٢ - عنايته بالعلوم المتصلة بتفسير القرآن الكريم ، مثل المكي  
والمدني ، وأسباب النزول ، والقراءات وغيرها .

٣ - عنايته بالتوثيق اللغوي في بيان معاني الآيات ، ببيان اشتقاق  
الكلمات وأصولها ، وشواهد ذلك من لغة العرب .

٤ - تضيئه الكتاب بعض اللطائف النحوية والبلاغية والفوائد  
البيعية .

٥ - طول نفسه في مناقشة المسائل العلمية ، وتوسعه فيها ، فيورد  
الأدلة عليها ، ثم يورد قول الخصم وأدله ويرد عليها .

٦ - حسن اختياره فيما ينقله عن غيره من المفسرين ، وبخاصة  
الزمخشري والرازي ، فيختار من كتابيهما ما يوضح معنى الآيات ، مع  
طرح ما في الكشاف من اعتزاليات ، وما في تفسير الرازي من مباحث  
كلامية لا حاجة لها .

٧ - تصديه لبعض المذاهب الكلامية ، كالمعتزلة والخوارج ،  
ودحض شبههم في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم .

٨ - أنه قدم في تفسيره مقدمات ، وهي ثلاث وعشرون مقدمة ،  
تناول جملة من العلوم ، تتعلق بعلم التفسير من قريب أو بعيد .

- نسخ التفسير المخطوطة<sup>(١)</sup>:

لتفسير الأصفهاني نسخ خطية في عدة مكاتب في العالم، هذه بيانات عما عرفته منها:

١ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره موجودة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم: (١٨٨٠)، ويوجد منها صورة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم (١١٠١٦/ف).

٢ - نسخة من أول التفسير إلى سورة الإنسان، موجودة في المكتبة السليمانية بإسطنبول في تركيا، برقم: (١٧٦) و(٧٧)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، برقم: (١١٠١٣/ف).

٣ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره، موجودة في مكتبة الحرم المكي الشريف برقم: (٦٣)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم: (٥٦٥١/ف).

٤ - نسخة موجودة في مكتبة لاله لي في السليمانية بإسطنبول في تركيا، في ثلاث مجلدات، برقم: (١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨).

٥ - نسخة موجودة في المكتبة الأزهرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الأول من التفسير، برقم: (٣٣١) (٥٧٩٩).

٦ - نسخة موجودة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الرابع من التفسير، برقم: (٣٥٨)، ورقم الميكروفيلم (٢١٨٤٤).

---

(١) انظر: الفهرست الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مخطوطات الضير ١٣٧٠/٥، وانظر كذلك: أنوار الحقائق الربانية للأصفهاني، بتحقيق: الزهراء التويجري.

وقد حقق أغلب تفسير الأصفهاني في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه في الرياض.  
 ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ابن السبكي<sup>(١)</sup> والداودي<sup>(٢)</sup> ذكرا أن الإمام الأصفهاني لم يكمل تفسيره، وإنما وصل فيه إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾<sup>(٣)</sup>، وقد تابعهم على ذلك كثير من الباحثين، وهذا غير صحيح، والدليل على أن الإمام الأصفهاني قد أكمل تفسيره أمور<sup>(٤)</sup>:

١ - أنهم ذكروا أن المصنف انتهى في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾ في حين أنا نجد إجازة بخط المؤلف للبغاوي، ذكر فيها: أن البغاوي قرأ عليه التفسير من أوله إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾<sup>(٥)</sup> وهذا مخالف لما ذكروه من أنه وقف عند قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾.

٢ - وجود نسخ كاملة للتفسير في عدة مكتبات في العالم.

٣ - أن الإمام الأصفهاني نص في خاتمة تفسيره على تفسيره

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠.

(٢) انظر: طبقات المفسرين للداودي ٣١٤/٢.

(٣) سورة النساء: ٨٠.

(٤) انظر: أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: عبد المنعم الحواري القسم الدراسي ٥٦/١، رسالة دكتوارة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٢٠هـ، أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: إبراهيم الهرميل، القسم الدراسي ٣٩/١، رسالة دكتوارة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤١٠هـ.

(٥) سورة الأنعام: ٣٨.

للقرآن كله، حيث قال: «وقد تم تفسير المعوذتين، وبتمامه تم ما يسر الله تعالى من تفسير كتابه العزيز وقرآنه من الفاتحة إلى الخاتمة، والحمد لله على إحسانه وأفضاله، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين وخاتم النبيين: محمد وآله.

وقد اتفق الفراغ من تأليفه: ضحوة نهار الخميس خامس عشر من جمادى الآخر، سنة سبع وأربعين وسبعمائة، بالجامع العتيق، بمصر المحروسة، بجانب المحراب والمنبر، كتبه مؤلفه: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني، عفا الله عنه»<sup>(١)</sup>.

٤ - أنه يوجد في مكتبة: لا له لي في السليمانية - كما ذكرنا - نسخة من ثلاث مجلدات، كتب في آخر الجزء الثالث: كتبه المؤلف.

٢ - تفسير آية الكرسي - ألفه في تبريز.

٣ - تفسير قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾.

٤ - تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾.

٥ - تفسير قوله تعالى: ﴿ يَكْفُرُهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ آيَاتِنَا ﴾.

وهذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة صنفها الأصفهاني في أثناء مقامه في دمشق<sup>(٢)</sup>.

٥ - تفسير سورة يوسف.

٦ - تفسير سورة الكهف.

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية للأصفهاني، بتحقيق: عبد النعم الحواس ٤/١٥٨٠.

(٢) انظر: أعيان مصر للصفدي ٥/٤٠٣.

وهذان المؤلفان صنفهما الأصفهاني في أثناء مقامه في مصر<sup>(١)</sup>.

• ثانياً: مؤلفاته في علم الكلام:

- ١ - تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد. وهو الكتاب الذي حققته في هذا البحث، وسيأتي الكلام عليه في الفصل التالي.
  - ٢ - مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار للإمام البيضاوي، ألفه للملك الناصر بن قلاوون<sup>(٢)</sup>، بمصر<sup>(٣)</sup>، وهو شرح بالقول. وقد طبع هذا الكتاب - بحسب علمي - ثلاث طبعات:
    - ١ - طبع بالمطبعة الخيرية لمالكها السيد: عمر حسين الخشاب، سنة: ١٣٢٣هـ بتصحیح الشيخ عبد الجواد خلف.
    - ٢ - طبع بتركيا طبعة حجرية سنة: ١٣٠٥هـ.
    - ٣ - طبع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف، طبعة دار الطباعة العامرة بتركيا، سنة: ١٣١١هـ.
- ولكتاب «مطالع الأنظار» نسخ خطية كثيرة، موجودة في أغلب مكاتب العالم.
- وقد اهتم العلماء بكتاب مطالع الأنوار، فكثر عليه الحواشي والتعليقات، فمن هذه الحواشي والتعليقات<sup>(٤)</sup>:

(١) انظر: المصدر السابق، ٤٠٤/٥.

(٢) انظر: مطالع الأنظار ص ٣.

(٣) انظر: أعيان المصر ٤٠٤/٥.

(٤) انظر: كشف الظنون ١١١٦/٢.

- ١ - حاشية السيد الشريف الجرجاني، وصل فيها إلى الإلهيات،  
وقد طبعت هذه الحاشية مرتين:
- (أ) طبعت مستقلة، وجملت ضميعة لمطالع الأنظار، في طبعة  
المطبعة الخيرية.
- (ب) طبعت في هامش الطبعة الحجرية لمطالع الأنظار.
- ٢ - حاشية المولى مصلح الدين محمد اللاري، المتوفى سنة:  
٩٧٩هـ.
- ٣ - حاشية المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني،  
المعروف بابن أفضل، المتوفى سنة: ٩٠٨هـ.
- قال حاجي خليفة: «وهي مقبولة متداولة إلى مباحث الأعراض».
- ٤ - حاشية أبي القاسم بن أبي بكر الليثي.
- ٥ - حاشية مولانا عماد.
- ٦ - حاشية المولى نور الدين بن يوسف، المشهور بصاري كرز،  
المتوفى سنة: ٩٣٤هـ.
- ٧ - تعليقة على مطالع الأنظار للمولى أفضل زاده. وصفها حاجي  
خليفة بأنها تعليقة حسنة، ولهذه التعليقة نسخة خطية محفوظة في دار  
الكتب المصرية برقم: ٢٧٠ عقائد تيمور عربي.
- ٣ - مختصر في أصول الدين.
- ذكره الصفدي في أعيان العصر<sup>(١)</sup>، ووصفه بأنه مختصر لطيف،

(١) ٤٠٤/٥.

وجيز اللفظ، كثير الفوائد والمباحث، وذكره اليافعي في مرآة الجنان<sup>(١)</sup>.

٤ - شرح مختصره في أصول الدين.

وهذا الشرح نسه إليه اليافعي في مرآة الجنان<sup>(٢)</sup>.

\* ثالثاً: مؤلفاته في أصول الفقه:

١ - بيان المختصر. وهو شرح لمختصر المنتهى لابن الحاجب، ألفه للخواجه رشيد، وقد ألفه في تبريز<sup>(٣)</sup>، وهو شرح بالقول.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، نشره مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي التابع لجامعة أم القرى بمكة المكرمة، في ثلاثة أجزاء، سنة ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢ - شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي، ألفه بالقاهرة<sup>(٤)</sup>، وهو شرح بالقول.

لم يجعل الإمام الأصفهاني له مقدمة، بل ابتداء بشرح الكتاب بعد البسملة والصلاة على النبي ﷺ مباشرة<sup>(٥)</sup>، ويذكر اليافعي أنه صنفه على طريق الإملاء<sup>(٦)</sup>.

---

(١) ٣٣٢/٤.

(٢) ٣٣٢/٤.

(٣) انظر: أعيان المصر ٤٠٣/٥.

(٤) انظر: أعيان المصر ٤٠٤/٥.

(٥) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ٣٣/١.

(٦) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نشرته مكتبة الرشد بالرياض سنة ١٤١٠هـ.

٣ - بيان معاني البديع. وهو شرح بالقول على كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البيزدوي والإحكام لابن الساعاتي، ألفه بمصر<sup>(١)</sup> باسم السلطان الملك الناصر.

ولكتاب بيان البديع عدة نسخ خطية، منها ثلاث محفوظة أفلامها في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، وهذه أرقامها:

أ - ٢١ عن دار الكتب ٧١٤ أصول.

ب - ٢٢ عن أحمد الثالث ١٣٠٨.

ج - ٢٣ عن أحمد الثالث ١٣٠٧.

وقد حقق كتاب بيان معاني البديع في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، حقق النصف الأول منه الباحث: حسام الدين موسى عفانة، في رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة المذكورة سنة: ١٤٠٥هـ.

وحقق النصف الثاني الباحث: صبغة الله غلام نبي، في رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية المذكورة آنفاً.

وحقق قسم من كتاب بيان معاني البديع في جامعة الأزهر، وهذا القسم يبدأ من أول الكتاب إلى آخر مباحث الفعل، حققه الباحث: محمد أحمد محمد علي، في رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة سنة: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(١) انظر: أعيان العصر / ٥ - ٤٠٣ -



٤ - رسالة في مسألة التكليف بالعقل في أول زمان حدوثه .

ذكرها الدكتور إبراهيم الهويل في القسم الدراسي لرسالته  
الدكتوراه التي حقق بها تفسير الأصفهاني<sup>(١)</sup>، وذكر أن الأصفهاني  
ذكرها في بعض كتبه، لكنه لم يعين الكتاب .

\* رابعاً: مؤلفاته في الفقه:

ألف الإمام الأصفهاني كتاباً في الفقه، على مذهب الإمام  
الشافعي، ألفه في تبريز<sup>(٢)</sup>، قال الصفدي: «وصنف أكثر من ربع  
العبادات على مذهب الشافعي، مضافاً إليه مذهب أبي حنيفة ومالك  
إلى الاعتكاف»<sup>(٣)</sup> .

\* خامساً: مؤلفاته في المنطق:

١ - شرح مطالع الأنوار للإمام سراج الدين الأرموي، ألفه في  
تبريز<sup>(٤)</sup> .

\* له نسخة خطية محفوظة في المكتبة المركزية بجامعة طهران،  
برقم: (٦٤٢٢) .

٢ - ناظر العين<sup>(٥)</sup> .

وهو مختصر في المنطق، ألفه الأصفهاني بتبريز<sup>(٦)</sup>، في يوم واحد<sup>(٧)</sup> .

---

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية، رسالة دكتوراه للباحث: إبراهيم الهويل ٣٣/١ .

(٢) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٥) في مرآة الجنان للياضي سباه: ناظرة العين ٣٣٢/٤ .

(٦) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٧) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤ .

من نسخة الخطية الموجودة:

(أ) نسخة محفوظة في مكتبة كساهيه بتركيا<sup>(١)</sup>. \*

(ب) نسخة محفوظة في خزانة القرويين بفاس في المغرب، برقم:

(١٢٨٣/٣).

وعلى كتاب ناظر العين شرحان:

(أ) شرح للأصفهاني نفسه، وسيأتي ذكره.

(ب) شرح للشيخ أحمد بن عمر بن علي بن هلال المالكي،

تلميذ الأصفهاني المتوفى سنة ٧٩٥ هـ، وهو شرح بالقول، أملاه على

الطلبة، سماه: ناصر العين في شرح ناظر العين<sup>(٢)</sup>.

من نسخة الخطية:

\* (أ) نسخة محفوظة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة،

على متورها أفضل الصلاة والسلام، برقم: ٩٥ منطق، ولها صورة في

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية.

✻ (ب) نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، برقم:

(٣٣٨٣) و) عربي.

٣ - شرح ناظر العين:

وهو شرح على مختصره ناظر العين في المنطق، ألفه في القاهرة<sup>(٣)</sup>.

✻ (١) انظر: نوادر المخطوطات العربية في تركيا ١٢٥/٢.

(٢) اسم الكتاب في فهرس دار الكتب المصرية: ناظر العين في شرح ناظر العين.

(٣) انظر: أعيان مصر ٤٠٤/٥.

• سادساً: مؤلفاته في النحو:

ألف في علم النحو شرح كافية ابن الحاجب المتوفى سنة: ٦٤٩هـ، ألفه في دمشق<sup>(١)</sup>.

وقد حقق في جامعة الأزهر، حققه الباحث: عبد المعطي جاب الله سالم، في رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بالقاهرة، سنة: ١٩٨٤م.

• سابعاً: مؤلفاته في علم الجدل:

ألف في علم الجدل والخلاف: شرح فصول النسفي في الخلاف، ألفه في القاهرة.  
من نسخة الخطية:

١ - نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطبق وآداب بحث م.

٢ - صورة عن نسخة خطية محفوظة في إحدى المكتبات التركية، وهذه الصورة محفوظة في مكتبة المخطوطات التابعة لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.

• ثامناً: مؤلفاته في علم العروض:

ألف في علم العروض: شرح عروض الساوي، ألفه في تبريز. وهو شرح لمنظومة في علم العروض، نظمها: صدر الدين محمد بن ركن الدين محمد الساوي. أولها:

(١) انظر: أحيان مصر ٤٠٣/٥.

بمحمد المليك الحق ذي الطول والعللا

وشكر أياديه أفتتح متضئلا

له نسخة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ١٢  
عروض، وهي مصورة عن نسخة مكتبة بشير أغا برقم: ٥٣٩.





# الفصل الرابع

## كتاب تسديد القواعد

- \* اسم الكتاب .
- \* نسبه إلى مؤلفه .
- \* تاريخ ومكان تأليفه .
- \* أسلوب المؤلف ومنهجه .
- \* مصادره .
- \* مزاياه .
- \* ما كتب حوله .



## ١ - اسم الكتاب:

أغلب من ترجم للأصفهاني ذكروا أن له شرحاً على تجريد الاعتقاد للطوسي، لكن لم ينصوا على اسمه<sup>(١)</sup>، إلا حاجي خليفة في كشف الظنون<sup>(٢)</sup> وإسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون<sup>(٣)</sup>، فقد ذكرا أن اسم الكتاب هو: تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد.

وعليهما اعتمدت في اعتماد هذه التسمية في عنوان الرسالة، خاصة أن نسخة من شرح التجريد هذا - وهي نسخة (أ) - كتب في غلافها هذا العنوان، وهي نسخة كتبت في حياة المؤلف.

لكن عند جمعي لنسخ الشرح، وجدت أن كل نسخ الشرح التي اقتنيتها قد سُمي الكتاب فيها في مقدمة الشارح بعنوان: تسليد القواعد في شرح تجريد العقائد<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا، يكون للكتاب تسميتان، لعل الأشهر منهما تسميته بـ «تسليد القواعد»، وإن كان تسمية الكتاب بـ «تشييد القواعد» تسمية صحيحة، باعتبار أن حاجي خليفة سماه بهذا العنوان وتابعه على ذلك إسماعيل باشا، فلا بد أن يكون قد اطلعنا على نسخة مسماة بهذا الاسم.

(١) انظر مثلاً: أعيان العصر للسفدي ٤٠٣/٥، مرآة الجنان لليافعي ٣٣٢/٤، الدرر

الكامنة لابن حجر ٣٢٨/٤.

(٢) ٣٤٦/١.

(٣) ٤٠٩/٦.

(٤) وهذه التسمية هي التي اعتمدها عند نشر هذا الكتاب.



وعلى أي حال، فإن الخطب في هذا الأمر سهل، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن شرح الأصفهاني للتجريد قد اشتهر بتسمية أخرى، غير التسميتين الأوليين، وهو تسميته بالشرح القديم<sup>(١)</sup>، فرقا بينه وبين شرح علاء الدين القوشجي للتجريد، الذي اشتهر باسم الشرح الجديد.

## ٢ - نسبه إلى مؤلفه:

ثبت نسبة الكتاب إلى مؤلفه بأحد خمسة وجوه<sup>(٢)</sup>:

الوجه الأول: التواتر، والمراد به: إخبار الجمهور من أهل عصر وطبقته بأنهم سمعوا نسبة الكتاب الفلاني إلى مؤلفه من جمهور طبقة ثانية سابقة عليها، والطبقة الثانية سمعت تلك النسبة بعينها من جمهور طبقة ثالثة سابقة، وهكذا يسمع جمهور كل طبقة عن جمهور مثلهم من طبقة سابقة حتى يتصلوا بعصر صاحب الكتاب.

والغالب أن يكون الجمهور من كل عصر هم من العلماء، خاصة الحفاظ من المحدثين، وقد يكونون من سائر طوائف الناس.

وأوضح مثال على ذلك تواتر الكتب الحديشية الستة عن أصحابها، وهي صحيح البخاري ومسلم، وسنن النسائي وأبي داود وابن ماجه والترمذي.

الوجه الثاني: تصريحات المؤرخين والمترجمين لحياة العلماء بأن هذا الكتاب إنما هو للعالم الفلاني.

(١) انظر: كشف الظنون ١/٣٤٧.

(٢) انظر: الهيئة والإسلام للسيدة الدين الشهرستاني ص ١٠، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٣٨هـ.

الوجه الثالث: سلسلة الرواية، وهي أن تأخذ نسبة الكتاب إلى صاحبه عن ثقة، أخذها عن مثله، حتى تنتهي سلسلة هذه الرواية والأخذ إلى صاحب الكتاب.

الوجه الرابع: طبع الكتاب في حياة مؤلفه أو في مطبعة رسمية يطمئن الإنسان بصحة نسبه إلى مؤلفه، لاستبعاد كذب هذا النحو من الطبع، ما لم يكذب المؤلف ذلك، وينفي نسبة الكتاب المطبوع إليه.

الوجه الخامس: شهادة القرائن المعبرة عند العقلاء المقوية لصحة نسبة الكتاب إلى صاحبه، من هذه القرائن:

(أ) أن ينقل بعض العلماء عبارات من هذا الكتاب إما للرد عليه، أو الاستشهاد به، أو لغير ذلك من الأمور المستدعية للنقل منه.

(ب) أن يوجد الكتاب بخط مؤلفه، أو يكون خطه عليه.

(ج) أن تكون النسخة الخطية للكتاب عتيقة، وعليها آثار اعتبار أو شهادات للعلماء.

(د) أن ينسب المؤلف الكتاب إليه في مؤلف آخر له، خاصة إذا كان الكتاب من أشهر كتبه.

(هـ) أن يكتب العلماء على هذا الكتاب تعليقات وحواشي.

أقول: ونسبة كتاب «تشديد القواعد» إلى الإمام الأصفهاني ثابتة بوجهين من هذه الوجوه الخمسة: الوجه الثاني، والوجه الخامس.

أما ثبوته بالوجه الثاني وهو تصريح المؤرخين لحياة المؤلف

بنسبة الكتاب إليه ، فقد نسب كتاب تسديد القواعد إلى مؤلفه كثير من المؤرخين ، وهم:

- ١ - الصفدي في أعيان العصر<sup>(١)</sup> .
  - ٢ - الياقعي في مرآة الجنان<sup>(٢)</sup> .
  - ٣ - ابن قاضي شهبة في طبقات الشافعية<sup>(٣)</sup> .
  - ٤ - ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة<sup>(٤)</sup> .
  - ٥ - الشوكاني في البدر الطالع<sup>(٥)</sup> .
  - ٦ - ابن السبكي في طبقات الشافعية الوسطى<sup>(٦)</sup> .
  - ٧ - حاجي خليفة في كشف الظنون<sup>(٧)</sup> .
  - ٨ - إسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون<sup>(٨)</sup> .
  - ٩ - عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين<sup>(٩)</sup> .
- أما ثبوته بالوجه الخامس - وهو شهادة القرائن المعتبرة - فمن

وجوه:

- 
- (١) ٤٠٣/٥
  - (٢) ٣٣٢/٤
  - (٣) ٧٢/٣
  - (٤) ٣٢٨/٤
  - (٥) ٢٩٨/٢
  - (٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠ حيث نقل محققه عن الطبقات الوسطى للسبكي ، نسبة الكتاب إلى الأصمهاني .
  - (٧) ٣٤٦/١
  - (٨) ٤٠٩/٦
  - (٩) ١٧٣/١٢

١ - أن كتابه هذا نقل منه بعض العلماء في كتبهم، من هذا ما نقله تلميذه أحمد بن عمر بن هلال المالكي في كتابه ناصر العين<sup>(١)</sup>، فقد نقل عنه من شرح التجريد، ونص على ذلك.

وممن نقل عنه الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح إيساغوجي<sup>(٢)</sup> في المنطق.

٢ - أن كتابه هذا له نسخة عتيقة، عليها تعليقات للشيخ ابن جماعة تلميذ أكمل البابرّي الذي هو تلميذ الأصفهاني، وكثيراً ما يذكر في تعليقاته أن الأصفهاني شيخ لشيخه البابرّي، بل نقل اعتراضات البابرّي على كتابه هذا.

٣ - أن الإمام الأصفهاني ذكر كتابه التسديد في أحد كتبه، وهو شرح فصول النسفي، وأحال عليه، وعبارته هناك: «ولا تقابل بين العدمين عندهم لما عُلّم في شرح التجريد»<sup>(٣)</sup>.

٤ - أن كتاب التسديد كُتبت عليه حاشية عظيمة، كتبها السيد الشريف الجرجاني تلميذ أكمل الدين البابرّي الذي هو تلميذ للأصفهاني.

بما ذكرنا يتبين صحة نسبة الكتاب إلى مولفه، وأنه لا شك في ذلك.

(١) مخطوط في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة، له صورة في معهد المخطوطات برقم: ٢٦٤ بحقة السعودية، انظر: ل: ٥ من المخطوط.

(٢) ص ٢٥، شركة المطبوعات العربية، القاهرة.

(٣) انظر: ل: ٢١، من النسخة الخطية المحفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطق م، ورقم الميكروفيلم لها هو: ٥٢٨٢٠.

### ٣ - تاريخ ومكان تأليفه:

الثابت أن الإمام الأصفهاني ألف كتابه التلديد أثناء إقامته في تبريز<sup>(١)</sup>، أي: قبل سنة: ٧٢٤ هـ.

وقد ألف الإمام الأصفهاني شرحه هذا للوزير الكبير وزير الشرق: علي شاه بن أبي بكر التبريزي<sup>(٢)</sup>، المتوفى سنة: ٧٢٤ هـ.

### ٤ - أسلوب المؤلف ومنهجه:

يجدر بي أن أذكر أولاً ما كتبه الأصفهاني في مقدمة كتابه التلديد، مبيّناً فيه طريقته في شرح تجريد الاعتقاد.

قال الأصفهاني: «... بأن أشرح له شرحاً يزيد جلابيب أبكار معانيه للطالين، ويجلو محاسن غوانيه للخاطين، وأحرر معاقده، وأقرر قواعده، وأبين مقاصده، وأجرد فرائده، وأنبه علي ما ورد عليه من الاعتراضات، وأشير إلى أجوبة ما أورد فيه من الشبهات، خصوصاً على مباحث الإمامة فإنه عدل فيها عن سمت الاستقامة، فامتثلت أمره، وميزت عن اللباب قشره، مع قلة البضاعة، وقصور الباع في الصناعة، فشرحت له شرحاً لا يؤدي إلى الإطناب الممل، ولا يفضي إلى الاختصار المخمل، وسعيت في حل ألفاظه، وتبيين معانيه، وتقرير براهينه، وتحقيق مبانيه، وتمرضت لما ورد عليه من الاعتراضات، متجنباً عن ارتكاب التعسفات».

(١) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٣٠٦/٣، الدرر الكامنة ٣٤٨/٣، ذبول العبر من ١٣٥، شذرات الذهب ٦٣/٦.

وقد وفئ الأصفهاني بما وعد في مقدمته، وسوف أذكر هنا تفصيل منهجه، مع ذكر أمور من منهجه لم يذكرها.

١ - يعتني الأصفهاني في شرحه بتوضيح غريب الألفاظ الواقعة في متن التجريد، والتي تحتاج إلى بيان.

٢ - يهتم الأصفهاني ببيان معاني التجريد بأوضح عبارة وأسهلها، بحيث يكشف عن مفهوم تلك العبارة وعن منطوقها.

٣ - يعرف الأصفهاني الاصطلاحات العلمية التي تصادفه في أثناء شرحه، من أي فن كانت، في الغالب.

٤ - يتقيد الأصفهاني بشرح ما في الكتاب، وبيانه، ولا يستطرد في الشرح بحيث يخرج عن صلب المسألة.

٥ - يهتم الأصفهاني بالتحليل المنطقي للمسائل والدلائل، فلا تكاد تخلو مسألة، فيها ملازمة، إلا بيّن وجه التلازم، ثم أثبت بطلان التالي إن كان التالي باطلاً، إلى غير ذلك.

٦ - إذا كانت عبارة التجريد ذات احتمالات، بيّن تلك الاحتمالات، وقد يرجح أحد تلك الاحتمالات.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما تعرض لشرح قول الطوسي: «وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي، كجنسهما» ذكر أن كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً، وقد يكون منطقياً، وقد يكون عقلياً، فالحيوان مثلاً جنس طبيعي، ومفهوم الجنس جنس منطقي، والمركب

منهما عقلي، والناطق فصل طبيعي، ومفهوم الفصل فصل منطقي،  
والمركب منهما عقلي.

كما أن جنس الجنس وجنس الفصل - وهو مفهوم الكلي من حيث هو - قد يكون طبيعياً، وهو مفهوم الكلي من حيث هو، وقد يكون منطقياً، وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي، وقد يكون عقلياً، وهو المركب منهما، وقال: هذا هو المراد من قوله: «كجنسهما».

ثم ذكر الأصفهاني أن عبارة المصنف هذه يمكن أن يفهم منها احتمال آخر، وهو أن كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً ومنطقياً وعقلياً، كما أن الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة، فحينئذ تكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي - كالإنسان مثلاً - كلياً طبيعياً، ومفهوم الكلي كلي منطقي، والمركب منهما عقلي.  
ثم ذكر الأصفهاني أن الاحتمال الأول هو الأول<sup>(١)</sup>.

٧ - حيثما أتى الطوسي في كتابه التجريد بعبارة تخل بالمقصود، أو غير مؤدية إلى المعنى المراد، نبه عليها الأصفهاني.

مثال ذلك: أن الطوسي عرّف الوجود والعدم بقوله: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا تعريف للموجود والمعدوم لا للوجود والعدم، وأما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين، والمطلوب هنا هو تعريف الوجود والعدم لا الموجود والمعدوم.

(١) انظر: ص ٤٢٠ من النص المحقق.

ثم إن الأصفهاني اعتذر للمصنف بأنه: لما كان الوجود والعدم مساويين للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة، كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالاً على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين، فلذلك لم يتحاش المصنف عن ذلك، وأورد في محل تعريف الوجود والعدم بتعريف الموجود والمعدوم لإفادة لهذا المعنى<sup>(١)</sup>.

٨ - ربما لا يتفق الأصفهاني مع الطوسي في المسألة، فيرد عليه.

مثال ذلك: أن الطوسي عندما تعرض لأشكال المركب من الأجسام ذكر أن الشكل الطبيعي للمركب هو الكرة، فاعترض عليه الأصفهاني بأنه يجوز أن يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرة<sup>(٢)</sup>.

٩ - أن الأصفهاني ربما يعقب على من سبقه من شراح التجريد.

مثال ذلك: أن الطوسي عندما احتج على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع: بأن النفوس البشرية داخلية تحت حد واحد، وهذا يقتضي وحدتها بالنوع؛ لأن الأمور المختلفة يمتنع أن يجمعها حد واحد.

اعترض عليه ابن المطهر الحلبي: بأن فيه نظراً؛ لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة إليه، كما يحتمل أن يكون نوعاً، يحتمل أن يكون جنساً<sup>(٣)</sup>. رد عليه الأصفهاني: بأن الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس، وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: ص ١٨٥ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٥٧٨ من النص المحقق.

(٣) انظر: كشف المراد ص ١٦٦.

(٤) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.



١٠ - يأتي بالإضافة إلى ما في متن التجريد من الاعتراضات والأجوبة بإيرادات أخرى ممكنة وبجيب عنها.

١١ - إذا لم يظمن الأصفهاني لجواب من سبقه عن اعتراض يردده، ويأتي بجواب من عنده.

١٢ - كان من منهج الأصفهاني أنه لا يذكر من المتن المسألة بكاملها، بل كان يجزئها، ويشرحها قطعة قطعة.

١٣ - حيثما لم يتبين للأصفهاني مراد الطوسي على وجه الدقة، يعترف بأن ما فهمه هو هذا.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما شرح عبارة الطوسي: «والاعتقاد يقال لأحد قسميه، فيتعاكسان في العموم والخصوص» وضع أن الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو لا، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا هو المشهور.

وقد يطلق الاعتقاد على أحد قسمي العلم، وهو التصديق الجازم المطابق الثابت، الذي قد بين أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور، وعلى هذا الإطلاق يتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص.

قال الأصفهاني بعد ذلك: هذا ما توهمته من كلامه، وهو لا يخلو عن تعسف<sup>(١)</sup>.

١٤ - أن من عادة الأصفهاني أنه يأتي بأدلة المخالف كلها أولاً، ثم يرد عليها، وذلك في الغالب.

(١) انظر: ص ٨٠٦ من النص المحقق.

١٥ - يُعْتَى الأصفهاني بإيراد اختلاف نسخ التجريد، ويوجهها ويرجح بينها.

١٦ - يشير إلى ترابط أجزاء الكتاب في بداية شرح كل مسألة، وقد بين علة ذلك.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند شرحه لعبارة الطوسي: «وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج، وإن جاز في الذهن على أنه برهان إني، وبالعكس لمي» قال رابطاً هذه بما تقدم: «لما بين أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة، استشعر أن يقال: لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه، وكل واحد منهما كالآخر في أن رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر، فاستناد عدم المعلول إلى عدم العلة ليس أولئ من عكسه. فأورد ما يصلح أن يكون جواباً عن هذا...»<sup>(١)</sup>.

١٧ - قد يأتي الأصفهاني بمقدمات يتوقف الدليل عليها لم يذكرها الطوسي.

١٨ - من عادة الأصفهاني في الجواب أنه يتنزل للمخصم ويسلم له حتى يقطع كل شبهة له.

١٩ - أن الأصفهاني يحاول أن يعتذر للمصنف إذا كان كلامه فيه خطأ أو تساهل أو استدراك.

مثال ذلك: قول الأصفهاني عند عبارة الطوسي «والفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته» - : «ولفظ المنفي بعد لفظ

(١) انظر: ص ٢٤٧ من النص المحقق.

الإمكان زائد، لعله وقع سهواً من الناسخين»<sup>(١)</sup>.

٢٠ - أن الأصفهاني قد يأتي بأجوبة من عنده زيادة على ما ذكره المصنف.

٢١ - أنه قد ينبه على مستوى الدليل والحجة: هل هي برهانية، أو تنبيهية أو إقناعية؟.

٢٢ - أنه يبين المراد من المصطلح، إذا كان للمصطلح استعمالات أخرى.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «فيغابر الماهية» قال: المراد بالمغابرة ما هنا الزيادة، وإنما نص على هذا لأن مغابرة الشيء للشيء لا تقتضي أن يكون زائداً عليها<sup>(٢)</sup>.

٢٣ - أنه يعتني ببيان أن الدعوى في هذه المسألة ضرورية أو غير ضرورية.

٢٤ - أنه يبين كلام المصنف إذا كان جواباً عن دخل مقدر، أو جواباً عن شبهة، أو غير ذلك.

٢٥ - أنه كثيراً ما ينبه على بعض الأمور، أو يزيد بعض الفوائد التي لا بد منها، ويصدرها بقوله «واعلم...».

٢٦ - إذا كان المصطلح له إطلاقان بينهما وطبقتهما على كلام المصنف.

---

(١) انظر: ص ٢٧١ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ١٩٩ من النص المحقق.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «ولا ضد له» قال: الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج، مساو في القوة لموجود آخر، ممانع له، فالوجود لا ضد له من هذا الوجه. ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع، معاقب له، والوجود لا ضد له من هذا الوجه<sup>(١)</sup>.

٢٧ - أنه ربما لا يرتضي دليل المصنف فيعترض عليه.

٢٨ - أنه إذا أراد أن يرد على دليل المصنف يتدعى كلامه في الغالب بقوله: «ولقائل أن يقول...».

٢٩ - أن الأصفهاني قد يعترض على تعريف المصنف إذا كان غير واف بالمراد.

مثال ذلك: أنه عندما عرف الطوسي الخط المستقيم بأنه: «أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا التعريف فيه نظر؛ إذ إنه إنما يستقيم أن لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بأنه أقصر من الباقي، ولا يصح؛ لأنه لا يمكن انطباق أحدهما على الباقي؛ إذ لو أمكن لأمكن أن يصير المستدير مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك<sup>(٢)</sup>.

٥ - مصادره:

اعتمد الإمام الأصفهاني على عدة مصادر في شرحه هذا: إما مقل

(١) انظر: ٢١٦ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٨٥٨ من النص المحقق.

من بعضها أو أكثر من بعض آخر، ولكنه كان قلما ينص على مصدر رجع إليه، وهذا مما زاد العبء على، فقد حاولت أن أتبع مصادر كلامه، ومن أين أتى بهذا الاعتراض وجوابه، وهل هذه العبارة له أو لغيره نقلها منه، وقد استطعت بحمد الله أن أتعرف على أكثر مصادره، سواء أكانت مطبوعة أو مخطوطة.

ولا أبالغ إذا قلت: إن جزءاً كبيراً من شرح الأصفهاني منقول - إما نصاً أو بتصرف - من خمسة كتب، كانت هي المصادر الأساسية له في توضيح وشرح كتاب التجريد، وهي:

- ١ - الإشارات لابن سينا.
- ٢ - المحصل للإمام الرازي.
- ٣ - تلخيص المحصل للطوسي.
- ٤ - شرح الإشارات للطوسي.
- ٥ - الصحائف الإلهية للمرقدني.

ولا حاجة لي في أن أمثل على ذلك أو أحيل إلى بعض المواضع، لأنها بلغت من الكثرة، بحيث إن من تصفح الكتاب ورأى تعليقاتي على الكتاب تبين له صدق ما أقول.

وهناك مصادر أخرى رجع إليها الشارح، وهي:

- ١ - الملخص في الحكمة والمنطق للإمام الرازي<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر: ص ١٨٦ من النص المحقق.

- ٢ - نقد التنزيل للطوسي<sup>(١)</sup>.
- ٣ - شرح المحصل للكاتب<sup>(٢)</sup>.
- ٤ - طوابع الأنوار للبيضاوي<sup>(٣)</sup>.
- ٥ - مطالع الأنوار للأرموي<sup>(٤)</sup>.
- ٦ - المباحث المشرقية للإمام الرازي<sup>(٥)</sup>.
- ٧ - المشارع والمطارحات للسهروردي<sup>(٦)</sup>.
- ٨ - كشف المراد لابن المطهر الحلبي<sup>(٧)</sup>.
- ٩ - الشفاء لابن سينا، وقد رجع إلى عدة فنون من هذا الكتاب وهي:
  - (أ) فن الكون والفساد<sup>(٨)</sup>.
  - (ب) فن السماع الطبيعي<sup>(٩)</sup>.
  - (ج) فن النفس<sup>(١٠)</sup>.

---

(١) انظر: ص ٢٠٨ من النص المحقق.  
 (٢) انظر: ص ٢٣٠، ٨٥٠ من النص المحقق.  
 (٣) انظر: ص ٣٠٥، ٥٥٥ من النص المحقق.  
 (٤) انظر: ص ٤٦٥، ٤٦٧ من النص المحقق.  
 (٥) انظر: ص ٥٤٦، ٥٤٧ من النص المحقق.  
 (٦) انظر: ص ٥٤١ من النص المحقق.  
 (٧) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.  
 (٨) انظر: ص ٧٤٤، ٧٤٦ من النص المحقق.  
 (٩) انظر: ص ٨٩٦ من النص المحقق.  
 (١٠) انظر: ص ٦٧٤ من النص المحقق.

د) فن الإلهيات<sup>(١)</sup>.

٦ - مزاياه:

١ - سهولة عبارته ووضوحها، فقلما تجد فيه عبارات مغلقة صعبة، وما كان فيه من مواضع صعبة فلصعوبة المسائل المبسوطة وغموضها.

٢ - اختلاف مذهبي الماتن والشارح، فصاحب المتن - وهو الطوسي - إمامي شيعي، والشارح الأصفهاني سني أشعري، وهذا مما يضيف للكتاب قيمة علمية عظيمة، لما فيه من المباحثات والمناقشات والردود.

٣ - أن الأصفهاني وضع في بداية شرحه مقدمة في تقسيم الموجودات عند الحكماء والمتكلمين؛ لكي يحيط القارئ لكتابه إحاطة إجمالية بهذه المباحث، فيزداد بصيرة في طلبها، ويسهل عليه إدراك تفاصيلها.

٤ - عدم التوسع في بحث المسائل، والاقصرار على توضيح عبارة المتن، وبيانها؛ وذلك لثلا يتشعب الموضوع، فيتشتت ذهن الطالب.

٥ - تأدب الأصفهاني في الرد على مخالفيه، فلم يجرح أحداً منهم، وإنما كان همه هو إبطال قول الخصم بالحجة والبرهان، ويتبين هذا جلياً في رده على الطوسي في مقصد الإمامة.

(١) انظر: ص ٤٧٧، ٥٠٨ من النص المحقق.

٦ - الأمانة العلمية الدقيقة في إيراد حجج المخالفين غير مبتورة، خصوصاً عند إيراده حجج الشيعة في مقصد الإمامة.

٧ - أن الأصفهاني لا يترك المسألة إلا بعد أن يجيب عن جميع الاعتراضات الواردة عليها، ولو كان في ذلك إطالة.

٧ - ما كتب حوله:

اعتنى العلماء بكتاب «تسديد القواعد»، فكان من الكتب الدراسية، وكتبوا عليه كثيراً من الحواشي والتعليق، من ذلك:

★ ١ - حاشية السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة: ٨١٦ هـ، وهو تلميذ الباهرتي الذي هو تلميذ الإمام الأصفهاني.

وهذه الحاشية من أعظم الحواشي، ومن أنفس ما كتب على شرح التجريد للأصفهاني، وهي حاشية ضخمة تصل بعض نسخها إلى ٣٠٠ لوحة.

قال صاحب كشف الظنون: «وقد اشتهر هذا الكتاب بين علماء الروم بحاشية التجريد، والتزموا تدرسه بتعيين بعض السلاطين الماضية، ولهذا كثرت عليه الحواشي والتعليقات»<sup>(١)</sup>.

وحاشية الجرجاني هذه اقتصرت على المقصد الأول والثاني من شرح التجريد، واللذان هما أكثر الكتاب.

أول هذه الحاشية قوله: «أما بعد حمد واجب الوجود على

---

(١) كشف الظنون ١/٣٤٧.



نعماته .. خص بالذكر من صفاته العلئ ما هو أخص به تعالى... ٤.

ولهذه الحاشية عدة نسخ خطية منها:

★ (أ) أربع نسخ خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم:

- ٢٠٥٧٠ ب عربي .

- ٦٣٧٢٨ ب عربي .

- ٢٨٦ علم الكلام طلعت .

- ٢٨٧ علم الكلام طلعت .

★ (ب) نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستريتي برقم: ٤٣١٠، وهي التي اعتمدت عليها في الإحالة .

هذا، وعلئ حاشية الجرجاني حواش وتعاليق كثيرة، منها<sup>(١)</sup>:

١ - حاشية محئ الدين محمد بن حسن الساموني، ت: ٩١٩ هـ .

٢ - حاشية شجاع الدين إلياس الرومي، ت: ٩٢٩ هـ .

٣ - حاشية سنان الدين يوسف، المعروف بعجم سنان .

٤ - حاشية المولئ محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده، ت:

٩٠١ هـ . أولها: أما بعد حمد من استحق الحمد لذاته وصفاته . ذكر

فيها اسم السلطان بايزيد خان .

٥ - حاشية المولئ ابن المعيد، لخص فيها حاشية خطيب زاده .

(١) انظر: كشف الظنون ١/٣٤٧، ٣٤٨ .

- ٦ - حاشية الفاضل أحمد الطالسي الجيلي . أولها: «الحمد لله الذي تقدس كنه ذاته عن إدراك العقول».
- ٧ - حاشية المولى أحمد بن موسى الشهير بالخيالي ، ت: ٨٧٠هـ. وهي تعليقة على الأوائل .
- ٨ - حاشية محيي الدين محمد بن قاسم الشهير بأخوين ، ت: ٩٠٤هـ .
- ٩ - حاشية محمد بن محمود المغلوي الوفايي ، ت: ٩٤٠هـ .
- ١٠ - حاشية حسام الدين حسين بن عبد الرحمن التوقاتي ، ت: ٩٢٦هـ .
- ١١ - حاشية السيد المولى علي بن أمر الله الشهير بابن الحنائي ، ت: ٩٧٩هـ .
- ١٢ - حاشية عبد الرحمن الشهير بغزالي زاده ، وهي تعليقة على بعض المواضع .
- ١٣ - حاشية خضر بن عبد الكريم ، ت: ٩٩٩هـ .
- ١٤ - حاشية شجاع الدين الكوسج .
- ١٥ - حاشية سليمان بن منصور الطوسي ، المعروف بشيخي ، أولها: «الحمد لله المتكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات» . علقها على حاشية السيد وحاشية ابن الخطيب معاً ، وأشار إلى قول الشارح بقال الشارح ، وإلى قول السيد بقال الشريف ، وإلى قول ابن الخطيب بقوله .

١٦ - حاشية شاه محمد بن حرم، ت: ٩٧٨ هـ.

١٧ - حاشية ابن البردعي.

١٨ - حاشية المولى أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، ت: ٩٦٢ هـ. كتبها إلى مباحث الماهية، وجمع فيها أقوال القوشجي والدواني ومير صدر الدين وابن الخطيب، وأداها بأخصر عبارة، ثم ذكر ما خطر له بياله في تحقيق المقام.

١٩ - حاشية محيي الدين أحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي، علقها على مبحث الماهية.

٢٠ - حاشية شمس الدين أحمد بن محمود المعروف بقاضي زاده المفتي، ت: ٩٨٨ هـ. علقها على مبحث الماهية.

٢١ - حاشية المولى عبد الغني بن أمير شاه بن محمود، ت: ٩٩١ هـ.

٢٢ - حاشية المولى محمد المعروف بسباهي زاده، ت: ٩٩٧ هـ.

٢٣ - حاشية المولى محمد بن عبد الكريم المعروف بزلف نكار، ت: ٩٦٤ هـ.

٢ - تعليقات علقها ابن جماعة تلميذ البابرني الذي هو تلميذ للأصفهاني.

وهذه التعليقات موجودة بهامش نسخة لتسديد القواعد محفوظة في دار الكتب المصرية.

وابن جماعة هذا هو: محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن محمد الكتاني، الشافعي، عالم بالأصول والجدل واللغة والبيان، تلمذ لابن خلدون، وكان مكثرأ من التصنيف، قال السخاوي: «وله على كل كتاب أقرأه - مع أنه كاد يقرأ جميع المختصرات - التصنيف والتصنيفات، ما بين حاشية ونكت وشرح»<sup>(١)</sup>. توفي بالقاهرة سنة: ٨١٩ هـ<sup>(٢)</sup>.



- 
- (١) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي ١٧١/٧، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- (٢) انظر ترجمته في: الضوء اللامع ١٧١/٧، شذرات اللغوب ١٣٩/٧، الأعلام للزركلي ٥٦/٦.



# القسم الثاني

تحقيق النص

\* وصف النسخ المخطوطة .

\* منهج تحقيق النص .

\* صور النسخ المخطوطة .



## أ - وصف النسخ المخطوطة:

اعتمدت في تحقيق كتاب «تسديد القواعد» على ست نسخ خطية، وهذه بيانات عنها:

١ - النسخة (أ):

أ - مكان النسخة: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٣ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم: ١٦١ بعثة السعودية.

ب - تاريخ نسخها: يوم الجمعة، العشرون من رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة هجرية، في مدينة تبريز، أي: قبل وفاة المؤلف بستة عشر سنة.

ج - الناسخ: علي بن علي بن أبي المجد.

د - عدد الأوراق وقياسها: ١٠١ ورقة، أي: ٢٠٢ صفحة، ١١ × ٢٤ سم.

هـ - عدد السطور في الورقة: ٤١ سطراً.

و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٦ كلمة.

ز - ملاحظات: النسخة بهامشها تعليقات كثيرة، وهي أقدم نسخ



المخطوط، وعليها مقابلة، وعلى الورقة الأولى ورقة العنوان تمليكات لبعض الأشخاص.

٢ - النسخة (ب):

أ - مكانها: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٥ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم: ١٥٨ بعثة السعودية.

ب - تاريخ نسخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٧٥١ هـ، بدار الفتح قيسرية.

ج - الناسخ: محمد بن محمد بن محمد الكيشي.

د - نوع الخط: نسخي.

هـ - عدد الأوراق وقياسها: ٢٠٤ ورقة، أي: ٤٠٨ صفحة، ١٦ × ٢٢,٥ سم.

و - عدد السطور في الورقة: ٣١ سطراً.

ز - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١١ كلمة.

ح - ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات لكنها قليلة، وعلى الورقة الأولى تمليكات لبعض الأشخاص.

٣ - النسخة (ج):

أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٥٦ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٣٩١٧٥.

ب - تاريخها: يوم الثلاثاء، سابع عشر شهر شوال، سنة: ٧٧٤هـ.

ج - النسخ: غير معروف.

د - نوع الخط: تعلقي.

هـ - عدد الأوراق وقياسها: ١٩٥ ورقة، أي: ٣٩٠ صفحة، ١٥×٤٠سم.

و - عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً.

ز - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٢ كلمة.

ح - ملاحظات: النسخة مقابلة، وفي آخرها بالهامش ما نصه: قابلت من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية، وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل. وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج... يوم السبت، غرة المحرم الحرام، فاتحة سنة: ٧٧٧هـ، والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله.

ويوجد بهامش النسخة تعليقات، وعلى الورقة الأولى صيغة وقف وتملك.

٤ - النسخة (هـ):

أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٩٢ ب علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠١٣.

ب - تاريخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٨٩٥هـ.

- ج - الناسخ: يوسف بن محمد.  
 د - عدد الأوراق: ٢١٨ ورقة، أي: ٤٣٦ صفحة.  
 هـ - عدد السطور في الورقة: تتراوح بين ٢١ سطراً في بعض الصفحات، ١٧ سطراً في بعض الصفحات.  
 و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٥ و ١٢ كلمة.  
 ز - ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات.

٥ - النسخة (و):

- أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٣ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٤.  
 ب - تاريخها: ٨٨٠ هـ.

- ج - الناسخ: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشيمي.  
 د - عدد الأوراق: ١٥١ ورقة، أي: ٣٠٢ صفحة.  
 هـ - عدد السطور في الورقة: ٢١ سطراً.  
 و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٥ كلمة.  
 ز - ملاحظات: تحتوى النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب، واللذان هما أكبر مقاصد الكتاب، والنسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات.

٦ - النسخة (ز):

- أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٢ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٣.

- ب - تاريخها: ٨٩٤ هـ .
- ج - النسخ: غير معروف .
- د - عدد الأوراق: ١٥٧ ورقة، أي: ٣١٤ صفحة .
- هـ - عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً .
- و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٣ كلمة .
- ز - ملاحظات: تحتوي النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب . والنسخة مقابلة ، وبهامشها تعليقات .
- وهناك نسخة سابعة ، كنت أرجع إليها عند الحاجة ، ورمزت لها بـ«د» ، وهي النسخة التي بهامشها تعليقات ابن جماعة بخط يده ، وهذه أوصافها:
- أ - مكانها: دار الكتب المصرية ، تحت رقم: ٣٢٢ علم الكلام ، ورقم الميكروفيلم: ٣٩٠٠٩ .
- ب - التاريخ: في أوائل القرن التاسع .
- ج - النسخ: غير معروف .
- د - عدد الأوراق: ٢٠٤ ورقة ، أي: ٤٠٨ صفحة .
- هـ - عدد السطور في الورقة: ٢٢ سطراً .
- و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٢ و ١٣ .
- ز - ملاحظات: النسخة ناقصة من الأول ، تبدأ بالفصل الثاني من المقصد الأول ، وفي أوراقها تقديم وتأخير يسير ، وعليها تعليقات لابن جماعة بخط يده ، وقد قال في آخر النسخة: «الحمد لله وحده ، يقول

محمد بن جماعة - كان الله تعالى له - هذا آخر ما أردناه من وضع الحواشي على هذا الشرح، وكان الفراغ منه في حادي عشر شوال، من سنة ثلاث عشرة وثمانمائة، حسبنا الله ونعم الوكيل. وكتبه: محمد بن جماعة حامداً ومصلياً ومسلماً.

ب - منهج تحقيق النص:

من المعلوم أن هناك طريقتين للتحقيق:

الأولى: أن يختار المحقق نسخة من بين النسخ، يجعلها أصلاً في التحقيق، ويجعل الزيادات من النسخ الأخرى إن وجدت بين قوسين معقوفين، إشارة إلى أنها زائدة على الأصل، وهي طريقة مشي عليها واتبعها كثير من المحققين.

ويجب الأخذ بهذه الطريقة والالتزام بها إذا وجدت نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو بخط أحد تلاميذه بشرط أن يكون قابلها على نسخة شيخه أو قرأها على شيخه.

الثانية: طريقة النص المختار، وهي أن لا يتخذ المحقق أصلاً للتحقيق، لكنه يقارن بين النسخ، ويثبت النص الذي يراه ملائماً، ثم يشير في الهامش إلى ما جاء في بقية النسخ.

وهذه الطريقة مشي عليها واتبعها كثير من المحققين أيضاً.

وبما أنني لم أعر على نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو على نسخة مقروءة عليه، أو مقابلة على نسخة مكتوبة بخطه، فقد اخترت طريقة النص المختار، واتبعها في تحقيق هذا الكتاب.

\* أما منهجي في التحقيق فهو كما يلي:

١ - اعتنيت بالنص أشد عناية، فقممت باختيار الألفاظ المناسبة من بين النسخ التي بين يدي، ولم آك جهداً في ذلك، كما أني أشرت إلى خلاف النسخ في الهامش، وبينت المحرف منها في بعض النسخ، وبينت ما سقط من الكلمات أو العبارات.

٢ - التزمت بقواعد الإملاء الحديثة، مع صرف النظر عما في النسخ المخطوطة.

٣ - اهتممت بعلامات الترقيم، وتقسيم الفقرات، حتى يعين ذلك على فهم مراد المؤلف.

٤ - أحلت المسائل الفلسفية والكلامية إلى أهم المصادر التي تناولتها بالبحث.

٥ - المقارنة الدائمة بين كتاب «مطالع الأنظار»، و«تسديد القواعد» للأصفهاني نفسه، مع الإشارة إلى ما في «مطالع الأنظار» من زيادة عليه إن وجدت؛ وذلك لأن الأصفهاني ألفه بعد كتاب «تسديد القواعد».

٦ - حاولت - قدر استطاعتي - أن أنسب الاعتراضات التي أوردها الشارح لمعتريها، وأن أنسب أجوبة هذه الاعتراضات لقاتليها.

٧ - أرجعت كثيراً من النصوص التي نقلها الأصفهاني ولم يشر إلى ذلك إلى أصحابها.

٨ - نسبت الأقوال إلى قاتليها عند إهمال الشارح لها، وقد أصحح كلام الشارح عند نسبه الأقوال.

٩ - نقلت بعض التعليقات من هامش بعض النسخ الخطية إن كان ذا فائدة مهمة ، وينبغي الإشارة هنا إلى أنني نقلت معظم التعليقات التي كتبها ابن جماعة على هذا الكتاب ، وذلك لنفستها .

١٠ - عََلَّقْتُ على الكتاب بعض التعليقات: إما مُعَرِّفًا لمصطلح غريب ، أو كلمة غامضة ، أو معترضاً على الشارح ، أو مُوَضِّحاً لما استبهم من كلام الشارح .

١١ - ترجمت بإيجاز للأعلام الواردة بالكتاب ، ولا أترجم لمن اشتهر منهم ، كمشاهير الصحابة ، والأئمة الأربعة .

١٢ - قمت بتخريج النصوص المختلفة التي يضمها الكتاب: فعزوت الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها .

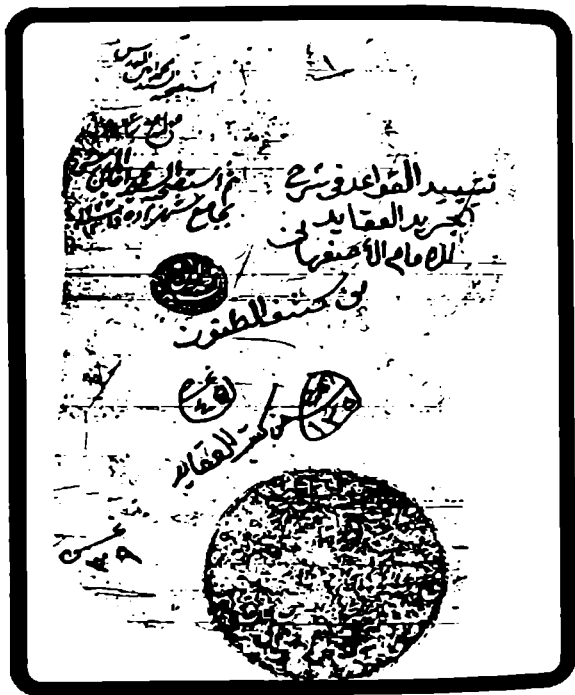
أما بالنسبة للأحاديث والآثار فقد قمت بتخريجها من كتب السنة المعتمدة ، والتزمت أنه إذا كان الحديث في البخاري ومسلم أو في أحدهما فإني أكتفي بهما أو بأحدهما . وأما بالنسبة إلى الأشعار فقد اجتهدت في أن أنسبها إلى قائلها ما استطعت إلى ذلك سبيلاً .

١٣ - وضعت عناوين جانبية توضح المسائل المبحوثة .

١٤ - عرفت بالفرق الكلامية أو الملل غير المشهورة .

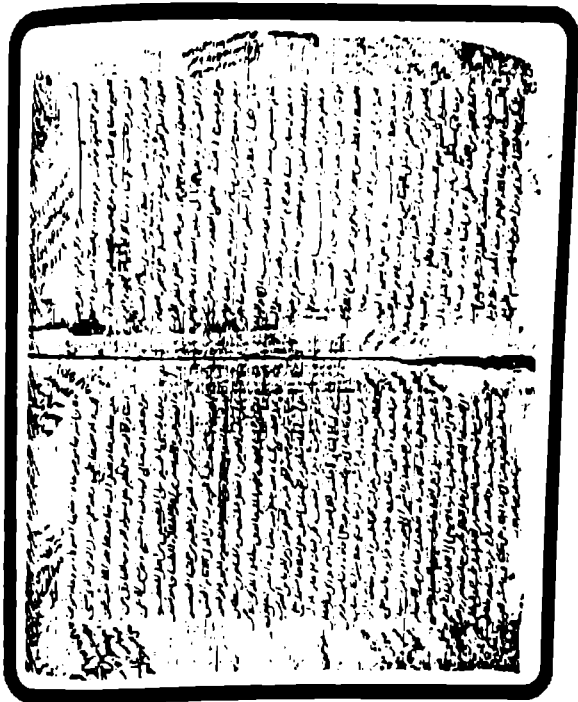
ج - صور النسخ المخطوطة:

أرفقت بهذه الرسالة ورقة العنوان والصفحة الأولى والأخيرة لكل النسخ الخطية التي اعتمدها في التحقيق ، كما جرت العادة بذلك .



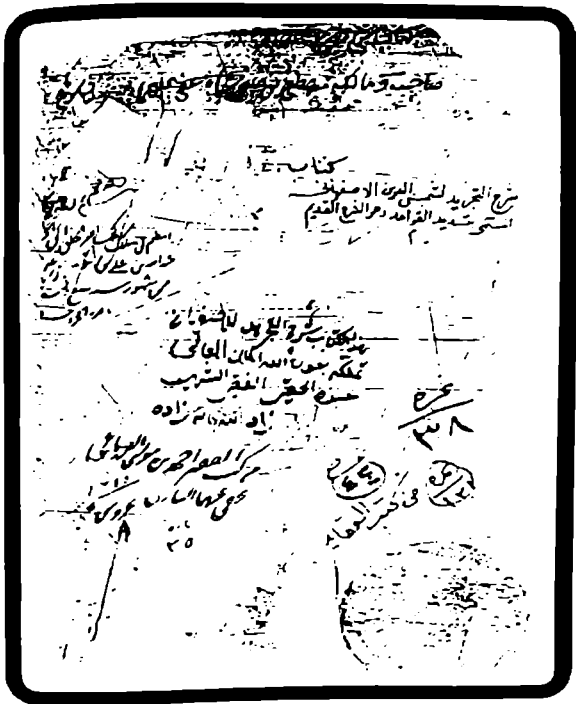
صفحة العنوان من النسخة (1)



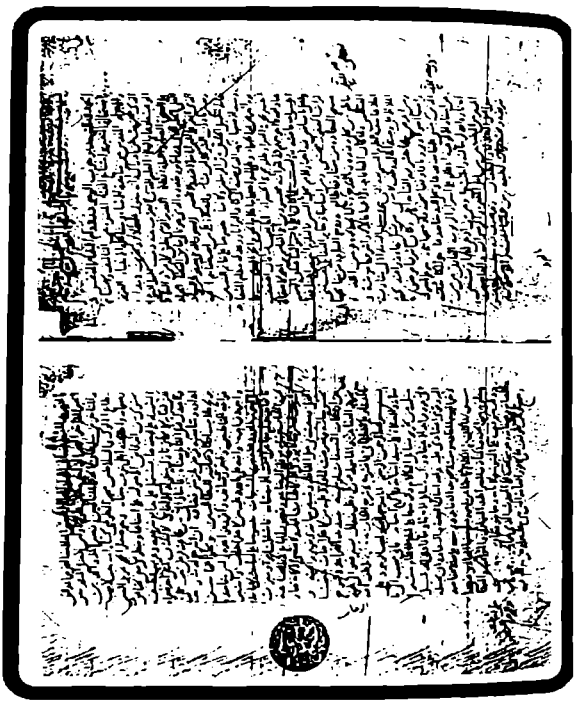


الصفحة الأولى من النسخة (1)





صفحة العنوان من النسخة (ب)



الصفحة الأولى من النسخة (ب)

ولمؤلفه عليه السلام من الذين هم في القادورات شيئا فليست  
تلقاهم بغير آفة تبارك من الله ما يشاء من شرح الخبر  
والسؤالين احفظوا من وفاتي ان يحلوا بما في المسند من غير  
لنا اليوم الذي واهم بالحوار

في الكتاب يوفق الملك الوهاب في شهر  
رمضان المبارك سنة ١٧٠٧ بدار الكونج  
قبضه صانعا الله عن البليات على نامل  
العبد الخاطي الراجي الى رحمة ربه محمد بن  
محمد بن محمد الكشي اصلح الله احواله  
بالحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام  
على منتهى محمد وآله الطيبين الطاهرين  
وسال الله عنهم

رحمن الخاتم  
يارب العالمين

في شهر  
رمضان  
سنة ١٧٠٧  
بدار الكونج

الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

١٨٤

شرح تحرير الطوبى في اصول الدين  
تأليف محمد بن ابي القاسم الهندي

انما هذا عهد من سنين اربوط وستره بخرانه  
اكتبه جامع علوم اصفى بسوقية لاله  
تقبل الله منه ذلك حامدا لله وعلينا وآله  
١٠٥٠ هـ

عدد من جامع شرح الهدى المشهدا كرمه واحبب فباد

١٧٠٦٧

نصفه ٢٥٦



صفحة العنوان من النسخة (ج)



هذا ما بينت في بيانها في الفصول السابقة  
 من ان الله عز وجل هو الخالق المهيمن  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم

١٥

في بيانها في الفصول السابقة  
 من ان الله عز وجل هو الخالق المهيمن  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم  
 الذي لا اله الا هو العزيز الحكيم

الصفحة الأخيرة من النسخة (ج)



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين  
الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا  
هدايتنا ربنا  
ولولا فضل  
رحمتنا ربنا  
لغابنا عما  
نحن على  
هدهد  
والحمد لله رب  
العالمين

الحمد لله رب العالمين  
الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا  
هدايتنا ربنا  
ولولا فضل  
رحمتنا ربنا  
لغابنا عما  
نحن على  
هدهد  
والحمد لله رب  
العالمين

الصفحة الأولى من النسخة (هـ)

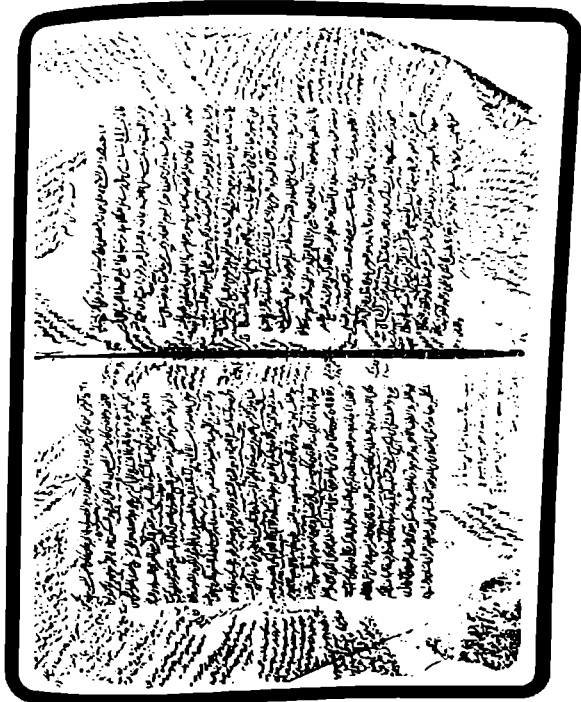




ترون في غير ذلك من حيث استحقاقها ما يدل على أنها واحدة من الصفات التسعة وذلك  
 عند وضع ٣ صفات درجته في البرزخ وأنه في الحدود من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة

قد زيد عليه وعلامة فيها الكلام  
 في الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة  
 وذلك من صفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة من كونها واحدة من الصفات التسعة

الصفحة الأخيرة من النسخة (و)



الصفحة الأولى من النسخة (ز)





فيه هو اختياره ولا يمتثل بغيره بعد على قوله الامر بالمعروف والنهي  
 عن المنكر وهو ليل المعجز بمنزلة الامر بالمعروف والنهي عن  
 المنكر ان يكون ما علمه الله واجل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
 على انهما ان يكونا معصية وانما ينبغي عنه منكر واسمه استبان  
 دعوله علمه وما علمه بالوجه وان يكون على ما يصح انما يسمى  
 بان يجوز ايضا هما الى المقصود فانه لم يصورنا لغيرها  
 وانما هما الى المقصود لا يجب ان يكون جازا فليقتضها الصفا  
 ولو عوي او ضل على كنهه معصية فالصميم اليه ثم لبعض  
 احواله في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه في بعض  
 ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير علمه فيجب  
 لقوله تعالى كما تحمسوا وكان النقص من عنده الحصار اذ  
 حتمته وهو من لقوله تعالى ان الذين يؤمنون بغير الله حتمته  
 في الذين آمنوا الصفا عن الله لقوله عليه السلام من آمن  
 صابرا اتقاه وان حيا قلبه ما يستر الله  
 هاتان اثنتان فيسرا من امر الصبر والمسنول  
 من الصغار ان يجعله ناطقا للمسنول في  
 لنا في يوم الدين بالمعقود رب العرش صلى الله  
 عليه وسلم فاجبه ما نرى محمد وعلى لعلنا



الصفحة الأخيرة من النسخة (د)





تَسْبِيحُ نَبِيِّ الْقَوْلِ عَدِيدٍ

وَيُنَشَّرُ

تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ

لِلشُّرَيْحِ بِتَجْرِيدِ الْقِيمِ

لِلْإِمَامِ شَيْخِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الترقي سنة ١٣٤٩ هـ

صَوَّمَهُ وَتَمَّ لَهٗ وَعَلَى عَلَيْهِ

د. خَالِدُ بْنُ حَمَّادِ الْعَيْدَوَانِيِّ

الجزء الأول



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

الحمدُ لله المُتَوَحِّدِ بِوَجوبِ الوجودِ ودوامِ البقاءِ، المُتَفَرِّدِ مقدمة الخارج باستحالة التغيُّرِ وامتناعِ الفناءِ، المُتَزَوِّعِ عن التاليفِ والانقسامِ والأجزاءِ، المُقَدَّسِ عن مناسِبةِ الأشباهِ ومُشاكَلَةِ الأشياءِ، العزِيزِ الذي عجزتِ عن إدراكِ ذاته عقولُ العقلاءِ، وتَحَيَّرَتْ في بَيِّدائِهِ أُلُوهِيتهِ أوهامُ العلماءِ، العليمِ الذي لا يَعْزُبُ عنهُ ديبُّ النملةِ السوداءِ على الصخرةِ الصَّامَةِ في الليلةِ الظلماءِ، القديرِ الذي خَلَقَ الأرضَ والسماواتِ العُلَى، الحكيمِ الذي دَبَّرَ الأُمُورَ بِقَدْرِهِ الذي هو تالي سابقِ القضاءِ، الجوادِ الذي أنعمَ على البرايا نعماً لا تَعُدُّ ولا تحصى، الغفورِ الذي يعفو عن السيئاتِ، وَيَغْفِرُ ما دونَ الشركِ لمن يشاء.

والصلاةُ على مَنْ اصطفاهم اللهُ تعالى لتكميلِ الخلائقِ (٢) من المرسلينِ والأنبياءِ، خصوصاً على خاتمِ النبيينِ وسيدِ الأصفياءِ: مُحَمَّدٍ (٣) الذي بَعَثَهُ إلى كافةِ البَرَّايَا، وَوَعَدَ لَهُ مَقامَ الشفاعةِ يومَ العَرَضِ والجزاءِ، وعلى آلهِ وأصحابِهِ أعلامِ الحقِّ وأنجُمِ الهدى، ما اخْصَرَ

(١) زيادة: رب أعن ويسر، و (و) (هـ) زيادة: وبه العون.

(٢) (ب): الخلق.

(٣) (ب): فهو.

نَجْمٌ<sup>(١)</sup> فِي الْغُبْرَاءِ<sup>(٢)</sup>، وَطَلَعَ<sup>(٣)</sup> نَجْمٌ فِي الْخَضْرَاءِ<sup>(٤)</sup>.  
أَمَّا بَعْدُ:

(فإن أضعف عباد الله وأحوجهم إلى غفرانه: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني - أحسن الله<sup>(٥)</sup> عاقبته -<sup>(٦)</sup>)<sup>(٧)</sup> يقول:

لَمَّا كَانَ أَعْلَى مَا تَسْمُو إِلَيْهِ أَعْنَاقُ الْهَمَمِ، وَأَجْلَى<sup>(٨)</sup> مَا يَتَنَافَسُ فِيهِ  
أَخْيَارُ الْأُمَمِ: تَحْلِيَةَ النَّفْسِ<sup>(٩)</sup> بِالْعُلُومِ، الَّتِي مِنْ أَصْنَافِهَا ثَمَرَاتُ الْعُقُولِ  
تُجْتَنَى، وَمِنْ أَقْسَامِهَا ذَخَائِرُ الْعُقَاتِلِ تُقْتَنَى، صُحْبُ السَّعَادَةِ مِنْ مَشَارِقِهَا  
طَالِعٌ، وَرَوْحُ<sup>(١٠)</sup> السِّيَادَةِ مِنْ مَفَاتِحِهَا سَاطِعٌ، مَنْ<sup>(١١)</sup> تَحَلَّى بِهَا<sup>(١٢)</sup> فَقَدْ فَازَ  
بِالْقِدْحِ الْمُعَلَى<sup>(١٣)</sup>، وَنَالَ الْحِظَّ الْأَوْقَرَ مِنَ اللَّذَّةِ الْعَظْمَى.

- (١) قال الفيومي في «المصباح»: «النجم من النبات: ما لا ساق له، والشجر: ما له ساق يعظم ويقوم به» ص ٨١٦.
- (٢) الغبراء: الأرض. انظر: «المصباح المنير» ص ٦٠٤.
- (٣) ساقطة من (و).
- (٤) الخضراء: السماء. انظر: «القاموس المحيط» ٢/٢٠.
- (٥) هـ: أحسن الله في عاقبته.
- (٦) ج: بدل: أحسن الله عاقبته: مد الله على العالمين ظلاله، كما حقق في الدارين آماله.
- (٧) (أ) بدل ما بين القوسين: فإن مولانا الإمام المحقق، والحرير المدقق، ملك الحكماء المحققين، زبدة الفضلاء المتقدمين منهم والمتأخرين، شمس الحق والملة والدين: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني. مد الله ظلاله، وشاعف جلاله.
- (٨) (أ) (ب): أجل.
- (٩) (ج): النفوس.
- (١٠) (ج): لوح.
- (١١) (و): ومن.
- (١٢) (أ) (ب) (و): به.
- (١٣) القِدْحُ: هو السهم قبل أن يترش ويُرْتَجَبَ نَصْلُهُ، والقِدْحُ المَعْلَى: سابع سهام الميسر، وأوفر سهام نصيبا. انظر: «المصباح المنير» ص ٦٧٤ والكليات للكفوي ص ٧٣٣.

وكان<sup>(١)</sup> أتمّها فائدةً، وأعمّها عائدة<sup>(٢)</sup>، وأشرفها مرتبةً، وأجلها منقبةً: العلوم<sup>(٣)</sup> الشرعية<sup>(٤)</sup> التي هي وسيلة<sup>(٥)</sup> السعداء إلى مقاربة الملا الأعلى، وجنة الخلد، ومُنك لا يتلى، من<sup>(٦)</sup> تمسك بها فقد احتدى، ومن أعرض عنها يُحسّر<sup>(٧)</sup> يوم القيامة أعمى.

اصبة علم  
أصول الدين

وكان أشرفها موضوعاً، وأنفعها أصولاً وفروعاً، وأقومها<sup>(٨)</sup> مَحَبَّةً، وأوضَحها حُجَّةً، هو<sup>(٩)</sup>: علم أصول الدين، الذي تُبَيِّنُ عليه<sup>(١٠)</sup> معاقدَها، وتَنحَلُّ إليه مقاصدَها<sup>(١١)</sup>، هو الكاشفُ عن أسرار الألوهية، المُطَّلِعُ على أسرار الربوبية، الفارقُ بين من اختاره الله تعالى لرسالته واجتبي، وبين من ادَّعى زوراً وتبى، المُمَيِّزُ بين المطيعين من أهل المغفرة والرضوان، والمعاصين من أهل الضلالة والطغيان. وقد صُنِّفَ فيه مُصَنَّفَاتٌ شريفة ومختصراتٌ لطيفة.

من جملتها: المختصرُ الموسومُ بـ «التجريد» المنسوبُ إلى العزلي الإمام المُحقِّق، العلامة النَّخْرِي المَدَقَّق، الحَيَّرِ الفَاخِر، والبحرِ

(١) (أ) (ب): ولما كان.

(٢) جملة: «وأعمها عائدة» ساقط من (هـ).

(٣) (ج) (هـ): علوم.

(٤) (ب) (ج) (هـ): الشريعة.

(٥) (و): وسائل.

(٦) (و): ومن، و (ج): فمن.

(٧) (ب): حشر.

(٨) (ب): وأوقفها، و (هـ): وأقواما.

(٩) (أ): وهو.

(١٠) (أ) (ب) (ج): عليها.

(١١) من هنا يبدأ حرم في نسخة (هـ)، ويستمر إلى ص ٢٧٥.

الزاهر، مُكَمَّلِ علوم الأولين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، سلطان الحكماء المُتألهين، نصير الملة والحق<sup>(١)</sup> والدين، مُطاع الملوك والسلاطين: مُحَمَّدِ الطوسي. كَسَاهُ اللهُ جَلَابِيبَ رِضْوَانِهِ، وَأَسْكَنَهُ أَعْلَى غَرْفِ جَنَانِهِ.

وهو صغير الحجم، غزير العلم، يحتوى من الدقائق الأصولية<sup>(٢)</sup> على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل<sup>(٣)</sup> على بدائع شريفة، وغرائب لطيفة.

لكن لغاية الإيجاز، نازل منزلة الألفاظ، لا يَنكشِفُ<sup>(٤)</sup> لكل<sup>(٥)</sup> أحدٍ مَفْرَافَهُ، ولا يُدْرِكُ قبل التأمل معناه.

فأشار إليّ مَنْ طاعته فرضٌ يجبُ عليّ<sup>(٦)</sup> أدائُهُ، ومُتَابَعَتُهُ فرضٌ يَلزَمُنِي قِضَاؤُهُ، بأن<sup>(٧)</sup> أشرح له شرحاً، يُرِيحُ جَلَابِيبَ أِبْكَارِ مَعَانِيهِ لِلطَّالِبِينَ، وَيَجْلُو مَحَاسِنَ غَوَائِبِ اللَّحَاطِينَ، وَأُخَرِّرَ مَعَايِدَهُ، وَأَقْرَرَ قَوَاعِدَهُ، وَأَبَيَّنَ مَقَاصِدَهُ، وَأَجَرَّدَ فَرَائِدَهُ، وَأَبَّهَ عَلَيَّ مَا وَرَدَ<sup>(٨)</sup> عَلَيْهِ مِنَ الِاعْتِرَاضَاتِ، وَأَشِيرَ إِلَى أَجْوِبَةٍ مَا أُورِدَ فِيهِ مِنَ الشُّبُهَاتِ، خُصُوصاً

(١) ساقطه من (أ) (ب).

(٢) (ج): الأصلية.

(٣) (و): وتشتمل.

(٤) (و): ولا ينكشف.

(٥) (ب): على.

(٦) ساقطة من (ج).

(٧) (ب): أن.

(٨) (ج): أورد.

على مباحث الإمامة، فإنها<sup>(١)</sup> قد<sup>(٢)</sup> عُدِلَ فيها عن سَمَتِ الاستقامة.

فانتقلتْ أَمْرُهُ، وَمَيَّزَتْهُ عَنِ اللَّبَابِ قِشْرُهُ، مَعَ قَلَعِ البِضَاعَةِ،  
وَقُصُورِ البِيعِ فِي الصَّنَاعَةِ، فَشَرَحَتْ لَهُ شَرْحاً لَا يُؤَدِّي إِلَى الإِطْنَابِ  
المُعِجَلِ، وَلَا يُقْضِي إِلَى الإِخْتِصَارِ المُخِلِّ، وَسَعَيْتُ فِي حَلِّ أَلْفَاظِهِ،  
وَتَبْيِينِ مَعَانِيهِ، وَتَقْرِيرِ بَرَاهِينِهِ، وَتَحْقِيقِ مَبَانِيهِ، وَتَعَرَّضْتُ لِمَا وَرَدَ  
عَلَيْهِ<sup>(٣)</sup> مِنَ الِاعْتِرَاضَاتِ، مُتَّجِباً عَنِ ارْتِكَابِ التَّعْطِيفَاتِ.

وسميتُ بِ: «تسديد القواعد»<sup>(٤)</sup> فِي شَرْحِ تَجْرِيدِ العُقَاةِ.

وَالْمَامُولُ مِمَّنْ نَظَرَ فِيهِ أَنْ يَنْشُرَ هَفَوَاتِي عِنْدَ العُثُورِ<sup>(٥)</sup> عَلَى  
خَطِيئَاتِي<sup>(٦)</sup>، وَلِتَشْرَعَ<sup>(٧)</sup> فِي شَرْحِ الكِتَابِ، مَسْتَعِيناً بِلُطْفِ اللّهِ الوَهَّابِ  
(١/٣).

---

(١) (ج) (هـ): فإنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) هكذا تسميته في جميع النسخ التي اعتمدها في التحقيق، وقد ذكرت في القسم  
الدراسي أن للكتاب تسميتين، التسمية الأخرى هي تشييد القواعد، وهي التسمية  
التي اعتمدها حاجي خليفة في كشف الظنون ١/٣٤٦، وإسماعيل باشا في إرضاح  
المكتوب ٦/٤٠٩.

(٥) (أ) (ب) (و): العطار.

(٦) (و): خطائي.

(٧) (ج): فلنشرع.





\* قال: (١)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَّا بَعْدَ حَفْظِ (٢) وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَى نَعْمَانِهِ، وَالصَّلَاةِ عَلَى مَقْصِدِ الْمَسْئَلِ سَيِّدِ أُنْبِيَائِهِ، وَعَلَى (٣) أَكْرَمِ أَجْبَائِهِ (٤).

فَإِنِّي مُجِيبٌ إِلَى مَا سُئِلْتُ مِنْ تَخْرِيرِ مَسَائِلِ الْكَلَامِ، وَتَرْزِيئِهَا عَلَى أَبْلَغِ النَّظَامِ، مُشِيرًا إِلَى غُرَرِ فَرَائِدِ الْإِعْتِقَادِ، وَنُكْتِ مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ، مِمَّا قَادَنِي الدَّلِيلُ إِلَيْهِ، وَقَوِيَ اعْتِقَادِي عَلَيْهِ.  
وَاللَّهُ أَسْأَلُ الْمِصْمَةَ وَالسَّدَادَ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ ذُخْرًا لِيَوْمِ الْمَعَادِ.  
وَسَمَّيْتُهُ بِ: «تَجْرِيدِ الْعَقَائِدِ (٥)» وَرَبَّيْتُهُ عَلَى سِتْوِ مَقَاصِدِ.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ عِلْمُ الْكَلَامِ بَاحِثًا عَنْ أُمُورٍ يُعْلَمُ مِنْهَا الْمَعَادُ، وَمَا يَتَعَلَقُ بِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَالصَّرَاطِ وَالْمِيزَانِ، وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَذَلِكَ يَتَوَقَّفُ عَلَى النُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ (٦)، وَهُمَا يَتَوَقَّفَانِ عَلَى إِثْبَاتِ الصَّانِعِ

(١) بداية النسخة (ز).

(٢) (ب) زيادة: الله.

(٣) ساقطة من (أ) (ب).

(٤) (أ) (ب) (ج): أحياه.

(٥) (أ): الاعتقاد، وبهامشها: العقائد في نسخة، وبهامش (ز): القواعد في نسخة.

(٦) قال السيد الجرجاني في حاشيته على هذا الكتاب: «أورد عليه: أن توقف العلم

بمباحث المعاد على الإمامة ممنوع؛ إذ يكفي في العلم بها ما نقل إلينا من أقوال النبي =

وصفاته، وهو يتوقف على المُحَدَّثِ، الذي هو الجوهرُ والعَرَضُ،  
وجميع ذلك يتوقف على الأمور العامة، التي هي <sup>(١)</sup> مشتلة <sup>(٢)</sup> على  
بيان <sup>(٣)</sup> (٣/ب) مبادئها: لا جَرَمَ رَبَّهٗ المصنَّف <sup>(٤)</sup> على ستة مقاصد:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

والثاني: في الجوهر والعرض.

والثالث: في إثبات الصانع وصفاته.

والرابع: في النبوة.

والخامس: في الإمامة.

والسادس: في المعاد.

ولنُقدِّمَ مقدِّمةً في تقسيم الموجودات، على مذهب الطوائف:

قال المتكلمون: الموجود ينقسم إلى ما لا أوَّلَ لوجوده، وهو  
القديم، وإلى ما له أول، وهو المُحَدَّثُ. والقديم هو الله سبحانه وتعالى

مقدمة في  
تقسيم  
الموجودات

= عليه الصلاة والسلام - فيها، إلا على منعب من يزعم أن الإمام حافظ للدين عن  
التبدل، وأنه لا وثوق بما نقل غيره؛ لاحتمال التغير، خصوصاً على طول الزمان؛  
ل: ٢. والشارح ليس هذا مذهبه، فلذلك قال القوشجي في شرحه للتجريد «وأحوال  
المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل، يحتاج فيها إلى السماع من المعلم، والمعلم في  
المعارف الإلهية هو النبي بالاتفاق، والإمام - أيضاً - عند بعضهم» شرح التجريد  
بهاش شرح المواقف ٧/٢.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ج): تشتمل.

(٣) (ز): إثبات. وهي مطبوعة في (ب).

(٤) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

وصفاته الثمانية<sup>(١)</sup> عند الأشاعرة، وهي القدرة، والعلم، والحياة<sup>(٢)</sup>، والإدراك، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ومذهبُ قدماء المعتزلة: أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، فيكون عندهم القديم هو الله سبحانه فقط.

والمُحَدَّثُ: إما مُتَحَيَّرٌ، وهو الجوهر، أو حَالٌ فيه، وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك، وقد استحاله<sup>(٣)</sup> أكثر المتكلمين؛ لأنه لو تَبَيَّنَ لَشَارَكَهُ الباري تعالى فيه، وقد خالفه في غيره، فيلزم<sup>(٤)</sup> التركيب.

---

(١) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «الصواب: وصفاته السبع عندهم، فإن الإدراك المذكور هنا يراد به إدراك المحسوسات، وهو راجع إلى السمع والبصر فقط؛ لأن النقل لم يدل إلا على اتصافه - تعالى - بها دون غيرها من اللمس والشم والذوق، ولم يؤول الأشاعرة السمع والبصر بالعلم بالسموعات والبصرات، كما أولهما بذلك غيرهم، فصارت الصفات الحقيقية القائمة بذاته - تعالى - المتفق عليها عندهم سبباً، والقدماء ثمانية، وأما الصفات التي تفرد بإثباتها الأشعري وحده أو غيره فيرتقي - على ما ذكره - إلى إحدى عشرة» ل: ٢.

أقول: قد أثبت القاضي الباقلاني وإمام الحرمين - وهما من الأشاعرة - صفة ثامنة، وهي إدراك الملموسات والمشموحات والمنذوقات، وخالفهم في ذلك جمهور الأشاعرة، وتوقف في إثباتها المقترح وابن التلمساني والسوسي وغيرهم، ففعل الشارح أراد أن يشير إلى قول الباقلاني وإمام الحرمين.

انظر: المحصل للرازي ص ٤٣٧، شرح النسوية الكبرى للسوسي ص ١٦٧، حاشية الباجوري على الجوهرية ص ٥٣.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (أ): أحاله.

(٤) (ج): فلزم.

وَرَدَّ: بأن الاشتراك في العوارض - لا سِيَّما في السَّلْبِ - لا يقتضي التركيب<sup>(١)</sup>.

والمُتَحَيَّرُ إن لم يَقْبَلِ القسمة أصلاً، فهو الجوهر الفرْدُ، وإلا فهو الجسم، عند الأشاعرة.

وعند المعتزلة: إن قَبِلَ القسمة في جهة فقط فهو الحَطُّ، وإلا فإن قَبِلَ في جهتين<sup>(٢)</sup> فهو السطْحُ، وإلا فهو الجسمُ.

وهو: إما لطيف، كالمَلَكِ والجِنِّ والهواء؛ أو كثيف، كالماء والأرض.

والعَرَضُ إن لم يُتَكَيَّنِ المُتَحَيَّرُ بدونه؛ فهو الكَوْنُ، وهو الحصول في الحَيَّرِ، فإن كان عَقِيبَ العدم؛ فهو الكَوْنُ الأول، وإلا فإن كان عَقِيبَ الحصول في ذلك الحَيَّرِ؛ فهو السكون، أو في حَيَّرٍ آخر؛ فهو الحركة.

وإن أُمكِنَ المُتَحَيَّرُ بدونه<sup>(٣)</sup>، فإما أن لا يحتاج إلى أكثر (٤/ج) من جوهر واحد، وهو<sup>(٤)</sup> المحسوس بإحدى الحواس الخمس<sup>(٥)</sup>.

إما بالبصر؛ فالألوان<sup>(٦)</sup>. وأصلها: السواد والبياض عند بعض،

(١) ذكر الرازي هذا الدليل والرد عليه في المحصل . ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) (ج) (ز) زيادة: فقط .

(٣) ساقطة من (أ) .

(٤) (و): فهو .

(٥) (ج) زيادة: الظاهرة .

(٦) قال الجرجاني في الحاشية: «قيل: الأضواء - أيضاً - محسوسة بالبصر، وهي غير

الألوان على المنعَبِ الصحيح، فالألوان ضمها إليها» ل: ٣ .

وخمسةٌ عند المعتزلة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة. وعند بعض: جميعُ الألوان أصولٌ.

وإما بالسمع فالأصوات<sup>(١)</sup>، والحروف: كَيْفِيَّاتٌ تَفْرِضُ لِلأصوات سبب الآلات.

وإما بالذوق فالطعوم، وهي: الحَرَافَةُ، والمَرارة، والمُلُوحة، والحلاوة، والدُّسُومة، والحُموضة، والعُفُوصة<sup>(٢)</sup>، والقَبْضُ، والتَّفاهة، وما يتركب منها.

وإما بالشم فالروائح، وهي طيبة وكريهة. وإما باللمس فالاعتماد، وهو: الخِفَّةُ والثَقَلُ، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليُبُوسة.

وإما أن يحتاج إلى<sup>(٣)</sup> أكثر<sup>(٤)</sup> من جوهر واحد، فإن لم يَخْتَجِ إلى بَيْئَةٍ؛ فهو التاليف، وإن احتاج، فإن لم تُتَمَكِّنِ البَيْئَةُ بدونه فهو الحياة، وإلا فإن أُنشِئَ في جميع أجزاء البَيْئَةِ؛ فهو الألم، وإلا فإن لم يكن مخصوصاً بعضو هو القلب فهو القدرة، وإن<sup>(٥)</sup> كان مخصوصاً بعضو هو القلب، فإن<sup>(٦)</sup> كان ميلاً إلى جذب شيء أو دفعه فهو الإرادة والكرهية.

وإلا فإن كان مُتَوَجِّهاً إلى تحصيل وجود أو عدم فهو الشهوة

(١) (ب): والصوت، وفي (أ) (و): فالصوت.

(٢) (ب): والعصوفة. وهو تحريف.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ز): لأكثر.

(٥) (و): فإن.

(٦) (ج): وإن.

والثَّغْرَةُ، وإلا فإما أن يكون حُكْمًا على شيء من الموجودات بنفي أو إثبات، أو طلباً لذلك الحكم، والثاني هو النظر.

والأول: إما جازم، وهو الاعتقاد، فإن<sup>(١)</sup> لم يكن مطابقاً للواقع<sup>(٢)</sup>؛ فهو الجهل المُركَّب، وإلا فإن كان بسببٍ يُوجِبُ ذلك الاعتقاد، فهو النظري إن كان مُكْتَسَبًا، والوَجْدَانِي إن كان أمراً من الباطن، مثل وَجْدَانِ الجوع والعطش، وإن لم يكن بسببٍ<sup>(٣)</sup> فهو التقليد.

أو غيرُ جازم، فإن كان أحدُ طرفيه غالباً عند الحاكم فهو الظن، والطرف الآخر هو الزَّهْم، وإن لم يَغْلِبْ فهو الشك (٤/و).

هذه جملةُ أقسام الموجودات على رأي المتكلمين، وما عدا ذلك لا يَعْدُوهُ<sup>(٤)</sup> من الموجودات.

فأجناس المُخَدَّثِ على هذا الرأي اثنان وعشرون (٣/ز): واحد منها جوهر، والباقي أعراض. و<sup>(٥)</sup> هو: الأكوان، والألوان، والأصوات، والطُّعْمُوم، والروائح، والاعتماد، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليُوسَةُ، والتأليف، والحياة، والآلام<sup>(٦)</sup>، والقدرة، والإرادة، والكرامة، والشهوة، والنفرة، والاعتقاد، والظن، والنَّظَرُ<sup>(٧)</sup>.

(١) (و): وهو إن.

(٢) ساقطة من (أ) (ب) (و).

(٣) في (ز) زيادة: يوجب ذلك الاعتقاد.

(٤) في غير (و): لا يمدون.

(٥) الواو ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٦) (و): والألم.

(٧) لم يذكر الشارح الشك والوهم، مع أنه ذكرهما من قبل، فالحصر مختل. قال الجرجاني

عَـرَّةٌ مَنها مَقْدورَةٌ للبشر: خَمسةٌ مَنها أفعال الجوارح، وهي: الأَكوان، والأصوات، والاعتماد، والتأليف، والآلام؛ وخمسةٌ مَنها أفعال القلوب، وهي: الإرادة، والكرهية، والاعتقاد، والظن، والنظر.

أقسام الموجود  
عند الحكماء

وقالت<sup>(١)</sup> الحكماء: الموجود إذا تُفِتَّ إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يَجِبُ له الوجودُ في نفسه، أو لا يكون.

فإن وَجَبَ فهو الحقُّ بذاته، الواجبُ الوجود من ذاته، وهو القُوم<sup>(٢)</sup> الواحد الحقيقي، الذي<sup>(٣)</sup> لا يَتَكَثَّرُ بوجه من الوجوه، لا بحَسَبِ أجزاء الماهية كالجنس والفصل، ولا بحَسَبِ أجزاء الوجود كالهَيُولَى والصورة، ولا بحَسَبِ أجزاء المقدار كالاتداد، ولا بحَسَبِ الجزئيات كالإنسان المنقسم إلى أفرادهِ، ولا بحَسَبِ الصفات؛ إذ ليس له صفاتٌ زائدة عليه<sup>(٤)</sup>.

وإن لم يَجِبْ فهو المُمكنُ، فإن لم يَحْتَجْ إلى موضوع - وهو المحلُّ<sup>(٥)</sup> الذي لا يَتَقَوَّمُ بالحال - فهو الجوهرُ، وإلا (فهو العَرَضُ)<sup>(٦)</sup>.

= في العاشية: «ويمكن أن يجاب: بأن ذكرها هناك، تبع لذكر أقسام الأحكام كما مر، ولذلك لم يعدها بينهما. فامل ل: ٤.

(١) (ز): قال.

(٢) (ب): القديم.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) انظر في خواص الواجب: المحصل للرازي ص ١٧٧، الجديد في الحكمة لابن

كسوة ص ٥٣٥.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) (أ) (ب) (ج): فالعرض.



والجوهري: إما أن يكون محلاً لجوهر آخر فهو<sup>(١)</sup> الهَيُولِيُّ<sup>(٢)</sup>، وهي  
والموضوع مندرجان<sup>(٣)</sup> تحت المحل.

والهَيُولِيُّ: إما أن تكون مُقْتَرَنَةٌ<sup>(٤)</sup> بصورة، يجوز أن تُفَارِقَهَا إلى  
بَدَلٍ، وهي<sup>(٥)</sup> هَيُولِي (العناصر، وهَيُولِي عالم الكون والفساد؛ أو  
مُقْتَرَنَةٌ<sup>(٦)</sup> بصورة، لا يجوز أن تُفَارِقَهَا إلى بَدَلٍ، وهي<sup>(٧)</sup> هَيُولِي<sup>(٨)</sup>  
الأفلاك (ه/ج).

أو حائلاً في جوهر آخر، وهو<sup>(٩)</sup> الصورة، وهي والعرض يندرجان<sup>(١٠)</sup>  
تحت الحال.

والمُصَوِّرُ: إما أن تكونَ شاملةً لجميع الأجسام، وهي<sup>(١١)</sup> الصورة  
الجِسْمِيَّةُ والصورة المُشْتَرَكَةُ؛ أو لا تكونَ شاملةً، بل تختص ببعض  
دون بعض، وتسمى صورةً نوعيةً؛ أو تكونَ مركبةً<sup>(١٢)</sup> منهما، وهو  
الجسم الطبيعي.

(١) (ج): وهو.

(٢) الهَيُولِيُّ: كلمة يونانية الأصل، ترجع إلى أرسطو، يراد بها المادة الأولي، وهو كل ما  
يقبل الصورة. انظر: دستور العلماء للأحمد نكري ٤٧٩/٣، المعجم الفلسفي ص ٢٠٨.

(٣) (ز): يندرجان.

(٤) (و): مقرونة.

(٥) (و): فهي، و (ز): وهو.

(٦) (و): مقرونة.

(٧) (ز): وهو.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٩) في (و): فهو.

(١٠) في (ج) (و): مندرجان.

(١١) (و) (ز): فهي.

(١٢) كذا في (أ)، وباقى النسخ: مركباً.

وهو: إما **أَوَّلٌ** وهو الأجسام العالية، التي <sup>(١)</sup> هي الأفلاك والكواكب؛  
أو **ثَانٍ**، وهو أجسام عالم الكون والفساد، وما يكون في جوف **فَلَكٌ**  
القمر.

وهي: إما <sup>(٢)</sup>: **بَسَائِطٌ** وهي العناصر الأربعة، التي هي: النار،  
والهواء، والماء، والأرض؛ أو **مَرَكِبَاتٌ**، وهي: المواليد، التي هي:  
المعادن، والنباتات <sup>(٣)</sup>، والحيوان.

والمعادن: إما (٤/ب) **غَيْرُ ذَاتِيَّةٍ**، وهي الأجساد السبعة: الذهب،  
والفضة، وال**ثُّحَاسُ**، والأ**ثْرُبُ** <sup>(٤)</sup>، والحديد، وال**قَلْعِيُّ** <sup>(٥)</sup>، والخارصيني؛  
أو **ذَاتِيَّةٌ** <sup>(٦)</sup>، وهي **غَيْرُ** الأجساد السبعة، وهي: أرواح، ونفوس، وغيرهما.

فالأرواح هي: **الرُّزِّيُّوُ**، والنفوس: **الرُّزِّيُّوُ** وال**كَبِيرِيَّتُ**، وغيرهما:  
العقاقير، مثل: الأملاح، والزجاجات <sup>(٧)</sup>.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) (أ) النبات.

(٤) الأ**سْرَبُ**: الأ**ثْكُ**، وهو الرصاص الخالص، ويقال: الرصاص الأسود.

انظر: المصباح المنير ص ٢٧٠، القاموس المحيط ٨١/١.

(٥) قال في المصباح المنير: «وال**قَلْعُ** - بفتحين -: اسم معدن ينسب إليه الرصاص الجيد،  
فيقال: رصاص قلعي. قال في الجمهرة: رصاص قلعي - بالتحريك - شديد البياض»  
ص ٧٠٥.

(٦) في هامش (و): المراد بالذويان: هو السيلان بالفعل من غير عمل، أو السيلان  
القريب من الفعل، وهو أن يكون سائلاً بأدنى عمل، كالمملع إذا طرح في الماء مثلاً،  
فعلئ هذا يصدق على الأجساد السبعة أنها غير ذاتية لهذا التفسير. كذا أجاب الشارح  
حيث سئل. اهـ.

(٧) هو نوع من أنواع الملح، يقال له: الشب اليماني. انظر: القاموس المحيط ١٩١/١.

والنباتُ إن كان له ساق فهو الشجر، وإلا فالنَّجْمُ<sup>(١)</sup>، وكلُّ منهما: إما مشمر، أو غير مشمر.

والحيوانُ: إما ناطق، وهو الإنسان، أو غير ناطق، كالبهائم، والسَّبَّاع، والوحوش، والطيور، والهَوَامُّ، والحشرات، وغيرها.

أو لا يكونَ مَحَلًّا ولا حَالًّا، ولا مركَّباً منهما، ويسمى المَجْرَدَ، وهو: إما مُدَبَّرٌ للأجسامِ ومُتَصَرِّفٌ فيها، وهو النفس: فَلَكِيَّةٌ، وهي المُتعلِّقة<sup>(٢)</sup> بالأفلاك؛ وإنسانيةً، وهي المُتعلِّقة بالبدن الإنساني<sup>(٣)</sup>.

وإما غيرُ مُدَبَّرٍ، وهو العَقْلُ، وهو عندهم عَشْرَةٌ، والأخير هو الفَعَالُ وواهب الصور. وبعضهم يُشَيِّقُونَ في العقول والنفوس أعراضاً، ويسمونها رُوحانيةً.

والعَرَضُ: إما أن يقتضي القسمة لذاته، وهو الكَمُّ؛ أو النسبة، وهو<sup>(٤)</sup> الأعراضُ النسبية؛ أو لا هذا ولا ذلك، وهو الكَيْفُ.

والكَمُّ: إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حَدًّا<sup>(٥)</sup> مشترك، وهو المُتَّصِلُ؛ أو لا، وهو المنفصل.

والكَمُّ المُتَّصِلُ: إما قارٌّ الذات، أي: تُوجَدُ أجزاؤه معاً، وهو الخَطُّ إن انقسم في جهة واحدة فقط، والسطحُ إن انقسم في جهتين،

(١) (ج) فهو النجم.

(٢) (ج) متعلقة.

(٣) (ر): بدن الإنسان.

(٤) (ج) (ز): وهي.

(٥) (و): قدر.

والجسمُ التعليمي إن انقسم في الجهات الثلاث؛ أو غيرُ قارِّ الذات، وهو الزمان، وهو مقدار الحركة.

والكمُّ المنفصل: هو العدد.

والكَيْفُ أربعة أنواع:

الأول: الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس: إما بالبصر فالألوان والأضواء؛ وإما بالسمع فالأصوات والحروف؛ وإما بالذوق فالطعموم التي ذكرناها؛ وإما بالشم فالروائح؛ وإما باللمس، فالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والثقل والخفة، والصلابة واللين، وغيرها.

والثاني: الكيفيات النفسانية، وهي: إما سريعة الزوال، وهي الحال، مثل: الفرح والغم، والخجل<sup>(١)</sup> والحزن<sup>(٢)</sup>، والغضب والشهوة، وغيرها.

أو<sup>(٣)</sup> بطيئة الزوال، وهي المَلَكة، مثل: الأخلاق الحميدة والذميمة، كالعفة (٥/و) والرضا والبخل والحسد وغيرها.

والثالث: التهيؤ، وهو: إما لدفع شيء، وهو القوة كالمِصْحَاجِيَّةِ؛ أو لقبول أثر، وهو اللاقوة كالمِصْرَاضِيَّةِ.

والرابع: الكيفيات المختصة بالكميات: إما بالمتصلة (٤/ز)،

(١) (أ) (ج): والخجالة.

(٢) (ج): الخوف. وهي زيادة في (و).

(٣) (ج): وإما.

فمثل<sup>(١)</sup>: الانحناء والاستقامة والتربيع والتثلث؛ وإما بالمنفصلة،  
فكالتركيب والأوليّة في العدد.

وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف.

والأعراضُ النسبيّةُ سبعة:

الأول: الإضافة، وهي النسبة المتكرّرة، أي: النسبة لشيئين كُلُّ  
منهما بالقياس إلى الآخر<sup>(٢)</sup>، كالأبوة والبُتوة والأخوة، والسُقليّة  
(ج/٦) والعُلويّة، وغيرها.

الثاني: الأيُن، وهي نسبة المُتمكّن إلى المكان.

الثالث: متى، وهي نسبة الأشياء الزمانية إلى الزمان أو إلى طرفِهِ،  
أعني: الآن.

الرابع: الرّوضُ، وهي نسبةُ بعض أجزاء الشيء إلى البعض<sup>(٣)</sup>  
وإلى الأمور الخارجة<sup>(٤)</sup> عنه<sup>(٥)</sup>، كالجلوس والقيام وغيرها.

الخامس: المِلْكُ، وهي نسبةُ الشيء إلى ما يُحيطُ به وينتقل  
بانتيقاله، كالتأبُسِ والتعمُّمِ والتَّخْتُمِ.

السادس: أن يَفْعَلْ، وهو التأثير كالقَطْعِ والكَنْسِ.

(١) (ج): مثل.

(٢) في هامش (و): أي: كُلُّ منهما معقول بالقياس إلى الآخر.

(٣) (و): الآخر.

(٤) (ز): الخارجية.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) (و): وهو.

السابع: أن يَنْقَعَلَ، وهو التَأَثُّرُ كالانقطاع والانكسار.  
 فالأجناسُ<sup>(١)</sup> العالية لجميع الموجودات عندهم عَشْرَةٌ: جوهر،  
 وَكَمٌّ، وَكَيْفٌ، وَأَبْنٌ، وَمَتَى، وَوَضْعٌ، وَإِضَافَةٌ، وَمِلْكٌ، وَأَنْ يَفْعَلَ  
 (١/٤)، وَأَنْ يَنْقَعَلَ.

وقد جُمِعَ هذه العَشْرَةُ<sup>(٢)</sup> في بيت، وهو<sup>(٣)</sup>:

قَمَرٌ غَزِيرٌ الْحُسْنِ أَلْطَفٌ مِضْرُو لَوْ قَامَ يَكْشِفُ<sup>(٤)</sup> غَمَّتِي لَمَّا انْتَنَى<sup>(٥)</sup>  
 وأما النقطةُ وَالْوَحْدَةُ (فَعِنْدَ بَعْضِهِمْ)<sup>(٦)</sup> غَيْرُ موجودة، وعند  
 بعضهم<sup>(٧)</sup> موجودة، لكن لم تندرج تحت جنس، فلا تكون نَقْضًا.  
 وعند المتكلمين<sup>(٨)</sup> أكثرُ هذه الأقسام ليست بموجودة، وعند  
 المحققين كُلُّهَا موجودة: بَعْضُهَا في الأعيان، وبعْضُهَا في الأذهان.

(١) (ب) (ز): والأجناس.

(٢) جملة: «هذه العشرة» ساقطة من (ب).

(٣) (ج) زيادة: هذا.

(٤) (و): يكشف.

(٥) هذا البيت ذكره الزركشي في «لغة المجالان» ولم ينسبه إلى أحد.

أشار إلى الجوهر بقوله: «قمر»، وإلى الكم بقوله: «غزير»، وإلى الكيف بقوله:  
 «الحسن»، وإلى الإضافة بقوله: «ألطف»، وإلى الأبن بقوله: «مصره»، وإلى الوضع  
 بقوله: «قام»، وإلى أن يفعل بقوله: «يكشف»، وإلى الملك بقوله: «غمتي»، وإلى  
 المتن بقوله: «لما» أي: حين، وإلى أن ينفعل بقوله: «انتنن». انظر: فتح الرحمن  
 على مقدمة لفظة المجالان ويلة الظمان لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص ٦٢.

(٦) (أ): فعندهم.

(٧) (أ): بعض.

(٨) (ج): أكثر المتكلمين، و (و): المتكلم.

• قال:

المَقْصِدُ الْأَوَّلُ: فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وَفِيهِ<sup>(١)</sup>: فُصُولٌ.

الأَوَّلُ: فِي الوجودِ وَالْعَدَمِ. وَتَحْدِيدُهُمَا بِالثَّابِتِ الْعَيْنِ  
وَالْمُنْفِي الْعَيْنِ، أَو الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يُخَيَّرَ عَنْهُ وَنَقِيضِهِ، أَوْ بغيرِ  
ذَلِكَ، بِشْتِمَالٍ عَلَى دَوْرٍ ظَاهِرٍ. بَلِ الْمُرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ؛ إِذْ لَا شَيْءَ  
أَعْرَفُ مِنَ الوجودِ.

الوجود والعدم  
لا يمكن  
تحديدهما

○ أقول:

رَتَّبَ الْكَلَامَ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ - أَعْنِي: الشَّامِلَةَ<sup>(٢)</sup> لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ  
أَوْ أَكْثَرِهَا - عَلَى ثَلَاثَةِ فُصُولٍ؛ وَذَلِكَ لِانْحِصَارِهَا بِالِاسْتِقْرَاءِ فِي الوجودِ  
وَالْعَدَمِ وَأَحْوَالِهِمَا، وَفِي الْمَاهِيَةِ وَأَحْوَالِهَا، وَفِي الْمَرْكَبِ مِنَ الْمَاهِيَةِ  
وَالِوجودِ أَوِ الْعَدَمِ وَأَحْوَالِهِ، أَعْنِي: الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولَ.

الفصل الأول: فِي الوجودِ وَالْعَدَمِ. وَذَكَرَ فِيهِ<sup>(٣)</sup> أَبْحَاثًا شَرِيفَةً.

الأول: فِي تَحْدِيدِهِمَا<sup>(٤)</sup>.

قال: «وَتَحْدِيدُهُمَا» أَي: تَحْدِيدُ الْمُتَكَلِّمِينَ الْمَوْجُودَ بِالْثَّابِتِ  
الْعَيْنِ، وَالْمَعْدُومَ بِالْمُنْفِي الْعَيْنِ، وَتَحْدِيدِ الْحُكَمَاءِ الْمَوْجُودَ: بِأَنَّهُ الَّذِي  
يُمَكِّنُ أَنْ يُخَيَّرَ عَنْهُ، وَالْمَعْدُومَ بِنَقِيضِهِ، وَهُوَ مَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُخَيَّرَ عَنْهُ،

(١) (و) زيادة: ثلاثة.

(٢) (و): الشامل.

(٣) (أ): فيها.

(٤) انظر في تحديد الوجود والعدم: المباحث المشرقية للرازي ١٠/١، شرح المقاصد  
للشاذلي ٢٩٥/١، شرح المواظف للحرجاني ٢٢٤/١، شرح التجريد للفوشجي ٨/٢.

وبغيرهما، يثُل قولهم: الموجود هو الفاعل، والمعدوم هو المنفعل<sup>(١)</sup>: -  
يشتمل على دَوْر ظاهر، وهو الدَوْر بمرتبة واحدة<sup>(٢)</sup>؛ إذ كُلٌّ من  
المُعَرَّفَاتِ الثلاثة<sup>(٣)</sup> للموجود تُعَرَّفُ بالموجود، وكذا كُلٌّ من المُعَرَّفَاتِ  
الثلاثة<sup>(٤)</sup> للمعدوم تُعَرَّفُ بالمعدوم، فلا تكونُ هذه التحديدات بِحَسَبِ  
الحقيقة، وهو أن تكونَ حَقِيقَةً ما وُضِعَ اللفظُ بإزائه مجهولةً من حيث  
هي، فَتُعَرَّفُ<sup>(٥)</sup> بغيرها، وإلا لكانت باطلة؛ ضرورةً استلزامها الدَوْرَ.  
وقد عُرِفَ<sup>(٦)</sup> ذلك في المنطق<sup>(٧)</sup>.

بل المرادُ بهذه التعريفات تعريفُ اللفظ، وأعني به: أن يكون ما

(١) ما ذكره الشارح من أن المعدوم هو المنفعل، مخالف لما ذكره غيره من المتكلمين  
من أن الموجود هو الفاعل أو المنفعل، والمعدوم: ما لا يكون فاعلاً ولا منفِعلاً.  
ولذلك قال الجرجاني في العاشية: «في إطلاق المنفعل على المعدوم بعد، كما لا  
يخفي» ل: ٦.

انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٠، الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٢١١،  
شرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٩٥.

(٢) الدور بمرتبة واحدة: هو توقف شيء بلا واسطة على أمر يتوقف ذلك الأمر أيضاً بلا  
واسطة على ذلك الشيء، فيكون ذلك الأمر متوقفاً على ذلك الشيء بعلية واحدة،  
وتوقف واحد، مثل توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) ويسمى هذا الدور بالدور  
المصرح.

انظر: دستور العلماء للأحمد نكري ١١١/٢.

(٣) (و): الثلاث.

(٤) (و): الثلاث.

(٥) (أ): فتعرف.

(٦) (و) (ج) (ز): عرفت.

(٧) انظر عن الدور عند المناطقة: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٨١،  
الباصرات الصيرية لابن سهلان ص ٨٣، المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٠٤.



وُضِعَ اللفظُ بإزائه معلوماً من حيث هو، مجهولاً من حيث إنه مدلولُ اللفظ، فيُعَرَّفُ ذلك الشيء من هذه الحيثية به، من حيث هو مدلولُ اللفظ آخر عَرِفَ (كونه (ه/ب) مدلولاً)<sup>(١)</sup> له.

والتعريفُ على هذا الوجه ليس بدورٍ؛ إذ<sup>(٢)</sup> الشيءُ من حيث هو مدلولٌ للفظٍ عَرِفَ كَوْنُهُ مدلولاً له، لا يتوقف تعريفُهُ على الشيء من حيث هو مدلولٌ للفظٍ لم يُعَرَفْ كَوْنُهُ مدلولاً له، وأريدَ معرفته (من هذا)<sup>(٣)</sup> الوجه.

والأمور<sup>(٤)</sup> البديهيةُ يجوز تعريفُها بحَسَبِ اللفظ؛ إذ الشيءُ المعلوم بالبديهية<sup>(٥)</sup> جاز أن يكون مجهولاً من جهة أنه مدلولٌ للفظ<sup>(٦)</sup>، فيُعَرَّفُ بلفظٍ آخرٍ أشهرٍ وأظهرَ منه.

وإنما يكونُ المرادُ بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريفُ بحسب اللفظ؛ إذ لا شيءٌ أعرفُ من الوجود، فيمتنع تعريفُهُ بحَسَبِ الحقيقة؛ لامتناع تعريف الشيء بنفسه، وبما يساويه في المعرفة والجهالة<sup>(٧)</sup>، وبالأخفى.

ولا يمتنع تعريفُهُ بحَسَبِ اللفظ (٧/ج)؛ لجواز أن يكون الوجودُ

(١) (أ) (ب): أنه مدلول.

(٢) (ب): إذا.

(٣) (ج): بهذا.

(٤) (ج): فالأمور.

(٥) (و): بالبداية.

(٦) (أ) (ز): اللفظ.

(٧) زيادة من (و).

من حيث هو<sup>(١)</sup> مدلولٌ لهذا اللفظ مجهولاً، وإن كان أعرف من غيره من حيث هو هو<sup>(٢)</sup>، فيُعرَّفُ بالاعتبار الأول.

وأيضاً: الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة؛ لأنه بديهيّ التصور، والبديهيّ يمتنع تعريفه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

واعلم: أن التبدیهيات يُمكنُ تعريفها بحسب اللفظ، ويمتنع بحسب الحقيقة، والكسبيات يُمكنُ تعريفها بهما، والألفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ إن كانت<sup>(٣)</sup> أشهر، ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة.

وقول (و/٦) المصنّف: «وتحديدهما بالثابت العین والمنفيّ العین» مُستدرَكٌ؛ إذ الوجود والعدم لم يُعرَّفَا بهما، بل الوجود والمعدوم عرِّفاً بهما؛ وأما الوجود والعدم، فيعرَّفان بثبوت العین ونفيّ العین.

ويُمكن أن يقال: لمّا كان الوجود والعدم مساويًا<sup>(٤)</sup> للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة<sup>(٥)</sup>، عند مَنْ عرَّف معنى صيغة المفعول، كان بطلان تعريف الموجود (و/٥) والمعدوم بما ذُكِرَ دالاً على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العین ونفيّ العین، فلذلك لم يَحَاشَ عن ذلك، وأوردَ في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم إفادةً لهذا المعنى.

(١) (و): إنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ج): كان.

(٤) (ز): مساويان.

(٥) ساقطة من (ب).

• قال:

والاستِدْلَالُ بِتَوْقُفِ التَّصْدِيقِ بِالتَّنَافِي عَليهِ، أَوْ (١) بِتَوْقُفِ  
الشَّيْءِ عَلي نَفْسِهِ، أَوْ عَدَمِ تَرَكُّبِ الوجودِ مَعَ قَرَضِهِ، أَوْ إِبْطَالِ  
الرَّسْمِ -: باطلٌ.

بطلان أدلة  
بطلان الوجود

○ أقول:

استدل الإمام<sup>(٢)</sup> في «الملخص»<sup>(٣)</sup> على بدهة<sup>(٤)</sup> تصور الوجود  
برجوه ثلاثة، وأشار المصنّف إلى اثنين منها<sup>(٥)</sup>، وحكّم ببطلانه.  
فقوله: «والاستدلال» مبتدأ، وقوله: (٦) «باطل» خبره.

(١) (أ) (ج): و.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي،  
المتكلم المشهور، ولد سنة: ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ له من المؤلفات  
تفسيره المشهور المسمى بمفاتيح الغيب، والمحصل، والمحصل، وغيرها. وحيث  
أطلق لفظ الإمام في كتب علم الكلام وأصول الفقه فالمراد به الإمام الرازي.  
انظر: سير أعلام النبلاء للنعماني ٥٠٠/٢١.

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق، ألفه الإمام الرازي قبل سنة ٥٨٢ هـ، وشرحه نجم  
الدين الكاشي، ولم يطبع إلّا الآن، له نسخ كثيرة، منها نسخة في معهد المخطوطات  
التابع لجامعة الدول العربية، برقم: ٣٢٨ إيران. انظر الوجود في هذه النسخة ص ٦٤.  
(٤) (ز): بديهية.

(٥) والوجه الثالث - وهو الوجه الأول في الملخص -: أن علمي بوجودي بديهي،  
فالوجود جزء من وجودي، والعلم بالجزء سابق علم الكل، والسابق علم  
الأولن أولن أن يكون أوليا، والوجود في الكل واحد، فالوجود المطلق أولن.  
الملخص ص ٦٤.

وانظر في أدلة بدهة تصور الوجود: المباحث المشرقية للرازي ١١/١، مطالع الأنظار  
في شرح طوابع الأنوار للأصفهاني ص ٣٧، شرح المواظف ٢٢٥/١.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

**الوجه الأول:** تقريره: أن الوجود بديهي التصور؛ لأن التصديق البديهي بالتنافي - أي: بالتنافي بين القضية ونقيضها، في الصدق والكذب، مثل قولنا: إما أن يكون الشيء موجوداً، وإما أن يكون معدوماً - يتوقف على تصور الوجود والعدم؛ ضرورة تَوَقُّفِ التصديق على تَصَوُّر أطرافه، وما يتوقف عليه البديهي أَوْلَى أن<sup>(١)</sup> يكون بديهيًا؛ فنصوِّر الوجود والعدم بديهي.

**الوجه الثاني:** تقريره: أن الوجود بديهي التصور؛ لأننا نتصوِّره، نتصوِّره؛ إما بالبديهية<sup>(٢)</sup> أو بالكسب؛ إذ لا واسطة بينهما<sup>(٣)</sup>، والثاني متع، فيلزم<sup>(٤)</sup> الأول.

وانما قلنا: إن<sup>(٥)</sup> الثاني ممتنع؛ لأنه لو كان كَسْبِيًا، يَلْزَمُ<sup>(٦)</sup> تَوَقُّفِ الشيء على نفسه، أو عدم تركب الوجود مع قَرَضِهِ مُرَكَّبًا، أو التعريف بالترسُّم. وكلٌّ من هذه الأقسام باطل.

وانما قلنا: إنه<sup>(٧)</sup> يلزم أحدُ هذه الأمور<sup>(٨)</sup>؛ لأنه لو كان كَسْبِيًا: فإما أن يُعْرَفَ بنفسه، فيلزم تَوَقُّفِ الشيء على نفسه؛ أو بأجزائه، وتلك الأجزاء: إما وجودات، فيلزم تَوَقُّفِ الوجود على نفسه، وكذا يلزم

(١) (و): بأن.

(٢) (و): بالبدهية.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (و): فلزم.

(٥) ساقطة من (و)، والعبارة فيها: والثاني ممتنع.

(٦) (ج): للزم.

(٧) ساقطة من (ب).

(٨) (و) زيادة: الثلاثة.

توقف تعريفه على نفسه، سواء كان مفهوماً تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو، أو الوجود مع قيد<sup>(١)</sup>.

وإما غير وجودات، فلا بُدَّ وأن يحصل عند اجتماعها أمرٌ زائد، وإلا لكان الوجود مَحْضًا ما ليس بوجود، وهو محال. فذلك<sup>(٢)</sup> الزائد هو الوجود، وتلك الأجزاء مَعْرُوضَاتُهُ، فيلزم أن يكون التركيب في معروضاته لا فيه، وقد فُرضَ التركيبُ فيه؛ أو بأمر خارج، فيلزم أن يكون التعريف بالرَّسْم.

وأما بطلان القسم الأول والثاني فظاهر.

وأما بطلان القسم الثالث: فلأن الأمر الخَارِجِيَّ<sup>(٣)</sup> إنما يُعرَفُ الشيء به<sup>(٤)</sup>، إذا عَلِمَ كونه مساوياً له؛ لامتناع تعريف الشيء بالأعم؛ لأن أقلَّ درجات التعريف التمييز<sup>(٥)</sup>، والأعم لا يصلح له، وبالأخص؛ لأنه أخفى. والعلمُ بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء، وإنه دَوْرٌ<sup>(٦)</sup>، وعلى العلم<sup>(٧)</sup> بما عداه وهو ممتنع؛ لامتناع إحاطة الذهن بالأمر الغير المتناهية.

لا يُقال: لا تُسَلَّمُ أنه إن<sup>(٨)</sup> حَصَلَ عند اجتماع الأجزاء أمرٌ<sup>(٩)</sup>

(١) (و) زيادة: زائد.

(٢) (ز): وذلك.

(٣) (و) (ز): الخارج.

(٤) زيادة من (و).

(٥) (و): التمييز.

(٦) (ج) زيادة: ظاهر، (ز) زيادة: مصرح.

(٧) جملة: «على العلم» زيادة من (و).

(٨) (ج): لو.

(٩) ساقطة من (أ) (ج).

زائد، يلزم<sup>(١)</sup> أن يكونَ التركيبُ في معروض الوجود لا فيه، وإنما يلزمُ  
(ج/٨) ذلك أن لو كان الوجودُ هو<sup>(٢)</sup> ذلك الزائدَ فقط، وأما إذا كان  
الوجود هو الزائدَ مع تلك الأجزاء، فلا يلزمُ ذلك.

لأننا نقولُ: إذا كان الوجودُ هو الزائدَ مع تلك الأجزاء، يكونُ  
الزائدُ جزءاً له. فنقول<sup>(٣)</sup>: الجزءُ الذي هو الزائد: إما أن يكون وجوداً،  
فيلزمُ توقُّفُ الشيء على نفسه؛ أو غير وجود، فيلزم أن يكون الوجودُ  
مُخْفَظاً ما ليس بوجود.

وأما بيانُ بطلانِ الوَجْهِ الأوَّل من الاستدلال، فتقريرُهُ أن يقالَ: لا  
نُسَلِّمُ أن ما يتوقفُ عليه<sup>(٤)</sup> التصديقُ<sup>(٥)</sup> البديهي، أولئ أن<sup>(٦)</sup> يكون  
بديهيًا؛ فإن<sup>(٧)</sup> التصديقَ البديهي هو الذي لا يتوقف حكمُ العقل فيه إلا  
على تَصَوُّرٍ طَرَفِيهِ، فجاز أن يكونَ كُلُّ من تَصَوُّرٍ طَرَفِيهِ أو أَحَدِهِمَا  
بالكُتْب، مع أنه سابقٌ على البديهي.

ولئِنْ سَلَّمْنَا ذلك، لكنَّ التَصَوُّرَ السابقَ على التصديق هو التَصَوُّرُ  
بوجهٍ ما؛ لِمَا عَرَفْت في المنطق<sup>(٨)</sup>، فبداهَةُ التَصَوُّرِ بوجهٍ<sup>(٩)</sup> لا تقتضِي

(١) (ج): للزم.

(٢) بداية نحر في (ج).

(٣) (ز) زيادة: حينئذ.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) (أ) للتصديق.

(٦) (و): بأن.

(٧) (ب) (ج): فلان.

(٨) انظر في ذلك: حاشية الصبان على شرح السلم ص ١٨٩، حاشية المطار على شرح  
التعليق ص ٤١٨.

(٩) (ز) زيادة: ما.

بداة التصور بالحقيقة، ولا بداة من كل الوجوه، فجاز أن يكون تصوُّره بوجه ما بديهياً، وتَصَوُّره بِحَسَبِ الحَقِيقَةِ (أو بوجه آخر)<sup>(١)</sup> غير بديهي، (٦/ب) (والمطلوبُ بالتعريف تَصَوُّره بِحَسَبِ الحَقِيقَةِ أو بوجه آخر غير الوجه البديهي)<sup>(٢)</sup>.

وقيل في إنطال<sup>(٣)</sup> هذا الوجه: إن هذا التصديق إن كان بديهيًا مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - لم يَحْتَجْ إلى دليل، وإلا لم يُفد.

وأجيب: بأن بداة مطلقاً تتوقف على بداة العلم بالجزء، لا على العلم ببداة العلم بالجزء، فجاز أن يكون العلم بالجزء بديهياً، ولم يُقَلَمْ بداة<sup>(٤)</sup>، فَتَبَيَّنَ<sup>(٥)</sup> بالاستدلال.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي إنطال هذا الوجه: إن هذا التصديق إن عَلِمَ أنه بديهي مطلقاً، لم يحتج إلى دليل، وإلا لم يُفد.

ولا يُمكن أن يقال: العلم ببداة مطلقاً، لا يتوقف على العلم ببداة العلم بالجزء؛ لأن العلم ببداة مطلقاً بدون العلم ببداة الجزء مُحال<sup>(٦)</sup>.

(١) (ز): أو من كل الوجوه.

(٢) ما بين القوسين زيادة من (و) (ز).

(٣) (ب) (ج): بيان إنطال.

(٤) (ز): بديهته.

(٥) (و): وتبين.

(٦) قال الجرجاني في الحاشية: «إن أراد أن العلم ببداة التصديق مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - بدون العلم ببداة الأجزاء مفصلةً محال، فهو ممنوع؛ إذ قد يُقَلَمُ إجمالاً أن هذا التصديق حاصل لمن لا كَسَبَ له قطعاً، فَيُقَلَمُ كونه بديهيًا مطلقاً، ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيلٌ خصوصيات أجزائه. وإن أراد أنه بدون العلم ببداة الأجزاء إجمالاً =

وأما بَيَانُ بُطْلَانِ الْوَجْهِ الثَّانِي مِنَ الْاسْتِدْلَالِ، فَتَقْرِيرُهُ<sup>(١)</sup>: لَا تُسَلِّمُ  
 أَنْ اجْزَاءَ (و/٧) الْوُجُودِ إِذَا كَانَتْ غَيْرَ وَجُودَاتِ (٦/ز)، وَحَصَلَ عِنْدَ  
 اجْتِمَاعِهَا زَائِدٌ، يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ مَخْصَصًا مَا لَيْسَ بِوُجُودٍ، أَوْ تَقَدُّمُ  
 الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ<sup>(٢)</sup>.

وإنما يلزم ذلك أن لو كان الوجود هو<sup>(٣)</sup> الزائد مع سائر الأجزاء،  
 وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الزائد هو الأجزاء جميعاً، فلا يلزم أن  
 يكون عارضاً للأجزاء؛ لأن الأجزاء مُقَوِّمَاتٌ لَهُ، وَلَا كَوْنُهُ جِزْءاً مِنَ  
 الْوُجُودِ حَتَّى يَلْزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ كَوْنُ الْوُجُودِ مَخْصَصًا مَا  
 لَيْسَ بِوُجُودٍ.

لَا يُقَالُ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ دَاخِلًا فِي الْوُجُودِ، يَكُونُ  
 جَمِيعُ الْأَجْزَاءِ أَيْضًا دَاخِلًا، فَلَا يَكُونُ جَمِيعُ الْأَجْزَاءِ الَّذِي هُوَ دَاخِلٌ  
 فِيهِ نَفْسَهُ.

لَأَنَا نَقُولُ: لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ دَاخِلًا، يَكُونُ الْجَمِيعُ  
 دَاخِلًا، فَلَيْسَ إِذَا صَحَّ حُكْمُ<sup>(٤)</sup> عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ صَحَّ عَلَى الْجَمِيعِ.

<sup>١</sup> = محال، فهو مسلم، لكنه لا ينافي الاستدلال؛ لأن المقصود به حصول العلم ببداية  
 جزء معين تفصيلاً، أعني: تصور الوجود؛ ل: ٨.

(١) (و) زيادة: أن يقال.

(٢) في هامش (و): «وهذا إنما يتم إذا أخذ قول الشارح فيما سبق - وهو قوله: لأننا  
 نقول... من تمام الوجه الثاني، وإلا فلا يلزم ذلك، وذلك ظاهر لمن له أدنى لب.  
 فليتأمل».

(٣) نهاية الخرم في (ج).

(٤) (ج): الحكم.



وأيضاً: لو صح ما ذكرتم، يلزم نفي جميع المركبات<sup>(١)</sup>، وهو باطل بالضرورة.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ التَّعْرِيفُ بِأَجْزَائِهِ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّعْرِيفَ الرَّسْمِيَّ بَاطِلٌ.

قَوْلُهُ: «لأنه يتوقف على العلم بالمساواة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل يتوقف على المساواة في نفس الأمر، لا على العلم بها.

سَلَّمْنَا، لَكِنَّ الْعِلْمَ بِالمساواة لا يتوقف إلا على تصور الشيء بوجه ما، وتصور ما عداه بوجه ما<sup>(٢)</sup>، فحينئذ<sup>(٣)</sup> لا يلزم الدَّوْرُ، ولا الإحاطة بالأمر الغير المتناهية.

• قال:

الشرك هو وجود **وَتَرَدَّدُ الذَّهْنِ حَالَ الْجَزْمِ بِمُطَلَقِ الْوُجُودِ، وَاتِّحَادُ مَقْهُومِ نَقِيضِهِ، وَكَبُولُهُ الْقِسْمَةَ - يُعْطِي الشِّرْكََةَ.**

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنْ بَيَانِ تَصَوُّرِ الْوُجُودِ، شَرَعَ فِي بَيَانِ اشْتِرَاكِهِ<sup>(٤)</sup>.

(١) هذا نقض إجمالي للاستدلال الثاني. قال الفتاوي: «فإنه لو صح بجميع مقدماته، لزم أن لا يكون شيء من المعانيات مركبا لجريانه فيها، بأن يقال: أجزاء البيت: إما بيوت وهو محال؛ وأما غير بيوت، وحينئذ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت، فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف؛ أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس بيت». شرح المقاصد ١/٣٠٠.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ز): وحينئذ.

(٤) انظر في اشتراك الوجود وأدله: شرح الإشارات للرازي ١/٢٠٠، الصابح المشرقية»

اتفق جمهورُ المحققين على أن الوجود مُشْتَرَكٌ بين جميع الموجودات معنًى، وخالفهم الأشعري<sup>(١)</sup> فيه<sup>(٢)</sup>، ودَقَّبَ إلى أن وجود كل شيء عينُ ماهيته، ولا اشتراكٌ إلا في لفظ الوجود. واختار المُصنِّفُ<sup>(٣)</sup> مذهبَ الجمهور.

واحتج عليه<sup>(٤)</sup> بوجوه ثلاثة تنبيهية، كما<sup>(٥)</sup> ذكرها<sup>(٦)</sup> الحكماء<sup>(٧)</sup>:  
 الأول: أنه<sup>(٨)</sup> لو لم يكن الوجودُ مُشْتَرَكًا (١/٥) بين جميع<sup>(٩)</sup> الموجودات، لترَدَّدَ الذهنُ فيه<sup>(١٠)</sup>، حالَ تردده في الخُصُوصِيَّاتِ<sup>(١١)</sup>،  
 والتالي باطل.

= للرازي ١٨٠/١، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٣٨، شرح المقاصد للفتازاني ٣٠٧/١، شرح التجريد للقوشجي ١٤/٢، شوارف الإلهام في شرح تجريد الكلام لعيد الزواق اللاهيجي ص ١٤.

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، إمام أهل السنة، كان في مبدأ أمره معتزليًا ثم هداه الله إلى مذهب أهل السنة والجماعة، توفي في بغداد سنة ٣٢٤ وقيل سنة ٣٣٠هـ، له عدة تصانيف، منها: مقالات الإسلاميين، الإبانة، وغيرهما.

انظر: تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٤، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٤٧/٣.  
 (٢) ووافق الأشعري في ذلك أكثر أصحابه، وأبو الحسين البصري المعتزلي وأتباعه. انظر: الأربعمين للرازي ١٤٣/١.

(٣) وهذا اختياره في تلخيص المحصل ص ٧٤، وشرح الإشارات ٤٥٨/٣.

(٤) (ب): عليهم.

(٥) ساقطة من (أ) (ب).

(٦) (ز): ذكره.

(٧) ساقطة من (ج).

(٨) زيادة من (ج) (و).

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (و): في الوجود.

(١١) أي: في خصوصية، أي خصوصية كانت، من أنواع الموجودات وأشخاصها. انظر: شرح المواظف للمرجاني ٢٤٧/٢.

أما الملازمة: فلأنه لو لم يكن الوجود مشتركاً، لكان<sup>(١)</sup> مختصاً، سواءً كان ذاتياً للخصوصيات أو عرضياً. وعلى التقديرين: يلزم من التردد في الخصوصيات التردد في ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيته المختص به وانتفاء خاصته.

وأما بيان بطلان التالي: فلأننا نَجْزِمُ بالوجود، مع التردد<sup>(٢)</sup> في الخصوصيات؛ وذلك لأننا إذا<sup>(٣)</sup> جَزَمْنَا بوجود ممكن، جَزَمْنَا بوجود عِلَّتِهِ مع التردد<sup>(٤)</sup> في أن عِلَّتَهُ: واجبة أو ممكنة، جوهرٌ أو عرضٌ.

والإي هذا الوجه أشار بقوله: «وترددُ الذهن حال الجزم بمطلق الوجود» أي: ترددُ الذهن في الخصوصيات، حال الجزم بالوجود<sup>(٥)</sup> المطلق «يُعْطِي الشَّرْكَ»<sup>(٦)</sup> أي: يفيدُ اشتراكَ الوجود بين الخصوصيات.

فإن قيل: يجوز أن لا يكون الوجود مُشْتَرَكاً بين جميع الموجودات، لكن يكون مُشْتَرَكاً بين بعضها، وهو الممكنات، ووجودُ الباري تعالى يكون مخالفاً لوجود الممكنات<sup>(٧)</sup>، فلا تتمُّ الشَّرْطِيَّةُ؛ إذ حينئذٍ يجوز التردد في أن العلة جوهرٌ أو عرضٌ، حال الجزم بوجود العلة.

(١) (ب): كان.

(٢) (و): تردد.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) في (و): تردد.

(٥) (ز): بوجود.

(٦) (ج): اشتراكه.

(٧) هذا منعب ثالث في المسألة، نقل عن أبي الفضل الكشي وأتباعه، وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشارك معنى بين الممكنات كلها. قال الجرجاني: «وهذا لسخافته لم يلتفت إليه المصنف» أي: الإيجي. انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٥٩/١.

أجيب<sup>(١)</sup>: بأنه حينئذ لا يجوزُ التردد في أن العلة واجبةٌ أو  
مكنةٌ، حالَّ الجزم بوجودها<sup>(٢)</sup>، وليس كذلك.

الوجهُ الثاني<sup>(٣)</sup>: أن مفهوم نقيض الوجود - أعني: السلب - متحدٌ  
في جميع الماهيات المعدومة، فيلزم أن يكون مفهوم الوجود أيضاً  
واحدًا، وإلا لبتَّلَ الحَضْرُ العقليُّ بين الوجود ونقيضه<sup>(٤)</sup>.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أن مفهوم السلبِ واحد، بل سَلَبُ كُلِّ شيء  
مفهوم<sup>(٥)</sup> مُخَالِفٌ لسلب غيره، مقابلٌ لإيجاب ذلك الشيء.

أجيب: بأن سَلَبَ كُلِّ شيء، وإن كان مخالفاً لسلب غيره، لكن

(١) قال الجرجاني - في العاشية - توضيحاً للجواب: «وتقرير الجواب: أن معنى  
الشرطية: هو أن الوجود لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لتردد النهن فيه،  
حال ترده في شيء من الخصوصيات. والدليل عليها: أنه لو لم يكن مشتركاً كذلك،  
لكان مختصاً في بعض الصور قطعاً، فيلزم من التردد في الخصوصيات، في صورة  
الاختصاص، التردد في الوجود، وذلك مما لا شك فيه. لكن التالي باطل، إذ يصح  
الجزم بالوجود، مع التردد في أي خصوصية كانت، من الواجب والممكن،  
والممكن بأقسامه كلها» ل: ١٠.

(٢) (ب): بوجود العلة.

(٣) وصف الشارح هذا الوجه - في شرحه للطوالع - بأنه دليل مزيف علق أن مفهوم الوجود  
وصف مشترك بين جميع الماهيات، مع أنه أجاب عن منع البيضاوي لهذا الدليل.  
انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٤) وهو قولنا: الشيء إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. ولم يبين الشارح الملازمة هنا،  
لكنه ذكرها في «مطالع الأنظار» حيث قال: «بيان الملازمة: أنه إذا لم يتحد مفهوم  
الوجود، الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد، جاز أن لا يكون الشيء معدوماً ولا  
موجوداً بهذا الوجود، بل بوجود آخر».

انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٥) ساقطة من (ز).

يكون<sup>(١)</sup> كلُّ من السلبين مُشترِكاً<sup>(٢)</sup> في مطلق السلب؛ ضرورةً صحيحةً  
حَتَّى مطلق السلب عليهما الدالُّ<sup>(٣)</sup> على الاشتراك.

وَمَنْ تَوَهَّمْ أَنْ الْحَضْرَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ الْخَاصِّ  
وَالْعَدَمِ الْخَاصِّ، فَقَدْ أَخْطَأَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ<sup>(٤)</sup> إِذَا قُلْنَا: (ج/٩) زَيْدٌ إِذَا مَا أَنْ  
يَكُونُ مَوْجُوداً بِوُجُودِهِ الْخَاصِّ أَوْ مَعْدُوماً بَعْدَمِهِ الْخَاصِّ، لَمْ يَجْزِمِ  
العقل بالانحصار<sup>(٥)</sup> بَلْ طَلَبَ قِسْماً آخَرَ.

بِخِلَافِ مَا إِذَا قُلْنَا: زَيْدٌ إِذَا مَا أَنْ يَكُونُ مَوْجُوداً أَوْ مَعْدُوماً، فَإِنَّ  
العقل لَمْ يَطْلُبْ (قِسْماً آخَرَ)<sup>(٦)</sup>، وَجَزَمَ بِالْحَضْرِ<sup>(٧)</sup>، فَعَلِمْنَا أَنَّ التَّقْسِيمَ  
الْحَاصِرَ الَّذِي يَقْبَلُهُ الْعَقْلُ، إِنَّمَا يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ  
وَعَدَمِهِ، فَيَلْزِمُ اتِحَادُ مَفْهُومِ كُلِّ مِنْهُمَا<sup>(٨)</sup>.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّ الْوُجُودَ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ،  
وَوُجُودِ الْمُمْكِنِ إِلَى وَجُودِ<sup>(٩)</sup> الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرِكاً

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (أ) (ب): مشترك.

(٣) (ب) (و): الدال.

(٤) (و): لأننا نقول.

(٥) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «كيف لا يجزم بالانحصار، مع أن معناه: زيد إما موجود بوجوده الخاص، وإما لا موجود بوجوده الخاص، وهذا ترديد بين النفي والإثبات، يجزم العقل بالانحصار فيه بديهية، وكما لا واسطة بين إثبات مفهوم عام وسلبه، كذلك لا واسطة بين إثبات مفهوم خاص وسلبه» ل: ١١.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٧) (ج): بالانحصار.

(٨) (و): منها.

(٩) ساقطة من (أ) (ب).

بين الأقسام؛ ضرورة وجوب اشتراك مؤرد القسمة بين<sup>(١)</sup> الأقسام.  
 فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أنه يلزم من قبول الوجود<sup>(٢)</sup> القسمة، كونه  
 مشتركاً بين الجميع، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولنا: العالم (ز/ص)  
 إما واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العالم مشتركاً بين جميع  
 الموجودات<sup>(٣)</sup> الممكنة<sup>(٤)</sup> لكون البعض غير عالم.  
 وكذا يصحّ تقسيم كل من الأمرين، اللذين<sup>(٥)</sup> بينهما عموم<sup>(٦)</sup> من  
 وجه، إلى الآخر (و/أ) وقسيمه<sup>(٧)</sup>، مع عدم الاشتراك بين الجميع،  
 كقولنا: الحيوان: إما أبيض أو غير أبيض، والأبيض: إما حيوان أو غير  
 حيوان.

أجيب: بأنه يلزم من قبول الشيء القسمة إلى جميع أفراد أقسامه،  
 كونه مشتركاً بين جميع أفراد أقسامه، والوجود يقبل القسمة كذلك<sup>(٨)</sup>،  
 فوجب اشتراكه بين الجميع.

واغترض على هذه الوجوه: بأن الاشتراك الذي لزم فيها<sup>(٩)</sup> من  
 حيث اللفظ، لا من حيث المعنى.

- 
- (١) (ج): في.  
 (٢) ساقطة من (أ).  
 (٣) (ج) (و) (ز): الممكنات.  
 (٤) زيادة من (أ).  
 (٥) (و) (ز): اللين.  
 (٦) (ز) زيادة: وخصوص.  
 (٧) ساقطة من (ب).  
 (٨) ساقطة من (ج).  
 (٩) (و) (ز): منها.

وهو **تَاطَلٌ** (٧/ب)؛ لأننا<sup>(١)</sup> قَطَعْنَا النظرَ عن لفظ الوجود، ونظرنا إلى مفهوم الوجود، فلزم<sup>(٢)</sup> الاشتراك المعنوي.

واعلم: أن هذه الوجوه تنبيهات لا براهين؛ إذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي، والبيدي لا يتوقف على البرهان<sup>(٣)</sup>، بل قد<sup>(٤)</sup> يكون بعضه محتاجاً إلى تنبيه، بالنسبة إلى بعض الأذهان؛ إذ قد يجوز أن يُشْكِلَ على بعض الأذهان الحَزْمُ بالنسبة الواقعة بين طَرَفِي ذلك البيدي؛ لعدم تصور طَرَفِي ذلك البيدي، على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم.

فَالْمَنْعُ<sup>(٥)</sup> وَالْمُعَارَضَةُ<sup>(٦)</sup> فيما دُكِّرَ في مَعْرِضِ التنبيه، لا يُجْدِي

كثيرَ نَفْعٍ.

\* قال:

فَيَعَايِرُ الْمَاهِيَةَ، وَإِلَّا اتَّخَذَتْ<sup>(٧)</sup> الْمَاهِيَاتُ أَوْ لَمْ تَنْحَصِرْ  
أَجْزَاؤَهَا، وَإِنْفِكَاحِيهَا تَمَقُّلاً، وَلِتَحَقَّقِ الْإِمْكَانِ، وَفَائِدَةَ الْخَمَلِ،  
وَالْحَاجَةَ إِلَى الْاسْتِدْلَالِ، وَإِنْتِفَاءِ التَّنَاقُضِ، وَتَرْكُوبِ<sup>(٨)</sup> الْوَاجِبِ.

زيادة الوجود  
على العامة

(١) (ج) زيادة: إذا، وفي (و) (ز) زيادة: لو.

(٢) (ج): يلزم، وفي (و) و (ز): فيلزم.

(٣) (ج): برهان.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) المنع: هو عبارة عن منع مقلمة معينة، من مقدمات الدليل، ويسمى نفعاً تفصيلاً.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٦٦٢/٢.

(٦) المعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٥٧٢/٢.

(٧) (ج): لا اتحدت.

(٨) في غير (و) (ز): تركيب.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من بيان اشتراك الوجود، قَرَّعَ عليه كَوْنَهُ مُغَايِرًا  
للماهيات<sup>(١)</sup>، أي: زائداً عليها<sup>(٢)</sup>.

والمغايرة وإن كانت لا تقتضي بِحَسَبِ المفهوم أن يكون زائداً؛  
لجواز أن يكون داخلاً في الماهيات، لكن أراد بالمغايرة - هاهنا -  
الزيادة.

قولُه: «فيغاير الماهية» أي: يكون زائداً عليها.

وهذه الدعوى أيضاً ضرورية، لم يَنَازِعَ فيها أحد إلا الأشعري<sup>(٣)</sup>  
ومن تابعه، فإنهم قالوا: وجودُ كل شيء عَيْنُ ماهيته. والحكماء وإن  
قالوا: إن وجود الواجب<sup>(٤)</sup> ليس بزائد عليه، لكنهم قالوا: إن الوجود  
المطلق مَقُولٌ على الوجودات بالتشكيك، فيكونُ زائداً عليها، فالوجودُ  
المطلق عندهم زائد على وجوده<sup>(٥)</sup> الخاص، الذي هو حقيقته.

واحتجَّ المصنّف على أن الوجودَ زائدٌ بوجوده تنبيهة:

الْوَجْهُ<sup>(٦)</sup> الأوَّلُ: تقريره<sup>(٧)</sup>: أن الوجودَ زائدٌ على الماهيات؛ لأنه

(١) (ز): الماهية.

(٢) انظر: الباحث المشرقية ٢٣/١، الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٧٨، كشف

المراد ص ٧، مطالع الأنظار ص ٣٩، شرح المقاصد ٣١٠/١.

(٣) وهو ملقب أبي الحسين البصري أيضاً. انظر: كشف المراد ص ٧.

(٤) (و): واجب الوجود.

(٥) (و): وجود.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

(٧) ساقطة من (ج).



لو لم يكن زائداً لكان: إما نفسها أو داخلا فيها، وكلاهما باطل<sup>(١)</sup>.  
 أما الأول: فلأنه لو كان نفسها - وهو متحدٌ بين الموجودات -  
 فيلزم أن تكون الماهيات أيضاً متحدةً، وليس كذلك.  
 وأما الثاني: فلأن الوجود لو كان جزءاً من الماهيات، لم تنحصر  
 أجزاء الماهية، والتالي باطل.

بيانُ المُلازمة: أن الوجودَ لو كان داخلاً، لكان أعمُّ الذاتيات  
 المُشتركة؛ إذ لا ذاتيٌّ أعمُّ منه، فيكونُ جنساً<sup>(٢)</sup>، فتكونُ الأنواعُ  
 المندرجةُ تحته متميزةً بعضها عن بعض<sup>(٣)</sup> بفصول موجودة، وإلا لتقرَّم  
 الموجودُ بالمعدوم، وهو محال.

وإذا كان الفصولُ (١٠/ج) موجودةً، والقرُّضُ أن الوجودَ جنسٌ  
 للموجودات، فيلزمُ أن تكونَ الفصولُ مُركبةً من الأجناس والفصول،  
 وكذا<sup>(٤)</sup> فصولُ الفصولِ، فيلزمُ تركُّبُ الماهية من أجزاء غير متناهية،  
 فيلزمُ عدمُ انحصارِ أجزاء الماهية.

وأما بيانُ<sup>(٥)</sup> بطلانِ التالي: فلأن أجزاء الماهية لو كانت غيرَ  
 منحصرة، لزم<sup>(٦)</sup> امتناعُ تحقُّقِ شيءٍ من الماهيات؛ لأنَّ تَمَقُّقها حينئذٍ

(١) (ز): باطلان.

(٢) جملة: «فيكون جنساً ساقطة من (أ).

(٣) (أ) (ج): البض.

(٤) (ج) (و): وكذلك.

(٥) ساقطة من (ب) (ز).

(٦) (و): يلزم.

يتوقف على تحقق جميع أجزائها<sup>(١)</sup> الغير المتناهية، الذي هو محال؛  
ضرورة امتناع تحقق الأجزاء<sup>(٢)</sup> الغير المتناهية، المترتبة في الوجود معاً.

قيل<sup>(٣)</sup>: إن أراد الحكمُ جُزئياً - وهو أن يكون الوجود<sup>(٤)</sup> زائداً في  
بعض الماهيات - فمُسَلَّمٌ، وإن أراد كُلِّياً - وهو أن الوجود زائد في  
جميع الماهيات - فيكون نقيضه جُزئياً، وهو قولنا: الوجود ليس بزائد  
في جميع الماهيات، وحينئذٍ يجوزُ أن يكون زائداً في البعض، ونقصاً  
في البعض، وجزءاً<sup>(٥)</sup> في البعض، فلا يَمُّ شيءٌ مما ذكرتم: لا اتحادُ  
الماهيات<sup>(٦)</sup>، ولا تركبها من أجزاء غير متناهية.

أجيب: بأن اختلاف الوجود في العروض والتقسيمية<sup>(٧)</sup> والدخول  
غيرُ مُتصَوِّرٌ؛ لأنه إن<sup>(٨)</sup> اقتضى العروضَ فينبغي<sup>(٩)</sup> أن يكون كذلك في  
الجميع، وإن اقتضى التَّقْسِيمِيَّةَ أو الدُّخُولَ فكذلك.

فإن قيل: لا تُسَلَّمُ وجوب الاستواء فيها، وإنما يلزم ذلك أن لو  
كان من المفهومات المتواطئة، وهو ممنوع<sup>(١٠)</sup>؛ لأنه مُشْكَكٌ.

(١) (و): الأجزاء..

(٢) (و): الأمور.

(٣) انظر هذا الاعتراض في الصحائف الإلهية للمرقندي ص ٧٩.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ) (ج): أوجزءاً.

(٦) (ج): الماهية.

(٧) (ب) (أ): النفس.

(٨) (ب): إذا.

(٩) (ز): ينبغي.

(١٠) (و): محال.

أَجِيبَ: بأنه إذا كان مُشْكِكاً يكون زائداً في الجميع، وهو عَيْنُ  
المطلوب.

الوَجْهُ الثاني: أن تَعَقَّلَ الوجود يَنْفَكُ عن تَعَقُّلِ الماهية، أي:  
تُعَقَّلُ<sup>(١)</sup> الماهية ولا يُعَقَّلُ<sup>(٢)</sup> وجودها الذهني والخارجي، فلا يكون  
الوجودُ نفسَ الماهياتِ<sup>(٣)</sup> ولا داخلاً فيها، وإلا لامتنع انفكاكُ تَعَقُّلِ  
عن تَعَقُّلِها.

فإن قيل: (z/٨) تَعَقَّلَ الماهية كيف يَنْفَكُ عن تَعَقُّلِ وجودها  
الذهني، وتَعَقُّلُها عبارة عن وجودها في الذهن؟

أجيب: بأن تَعَقُّلُها وإن كان عبارة عن وجودها في الذهن<sup>(٤)</sup>، لكنَّ  
تَعَقُّلُها غيرُ تَعَقُّلِ وجودها في الذهن، فإن تَعَقَّلَ وجودها في الذهن  
غير<sup>(٥)</sup> وجودها في الذهن بالاعتبار؛ لأن التَعَقُّلَ غير المتَعَقَّلَ بالاعتبار،  
وإن كان عَيْنَهُ بالذات في بعض الصور.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أَنَا تَعَقَّلَ (و/٩) الماهية مع الغفلة عن  
وجودها، فإنه كلما تَمَثَّلَ الماهية في الذهن<sup>(٦)</sup> تَعَقَّلَ وجودها فيه<sup>(٧)</sup>.

أجيب: بأنه لو كان تَعَقَّلَ الماهية مُسْتَلْزِماً لتَمَثَّلَ وجودها،

(١) (و): تمقل.

(٢) (ج): تمقل، وفي (و) (ز): تمقل.

(٣) (و) (ز): الماهية.

(٤) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ج).

(٥) (ج): زيادة: تمقل.

(٦) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ز).

(٧) (و): في الذهن.

لانتِخَالَ الشُّكِّ فِي أَنَّ المَاهِيَةَ موجودةٌ<sup>(١)</sup> عِنْدَ تَمَثُّلِهَا فِي الذَّهْنِ . إِذْ بِسَحِيلِ الشُّكِّ فِي اتِّصَافِ الشَّيْءِ بِمُقْوَمِهِ عِنْدَ تَمَثُّلِهِ فِي الذَّهْنِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، فَإِنَّا<sup>(٢)</sup> تَعَقَّلُ مَاهِيَةَ المُتَلَكِّ وَغَيْرَهَا ، وَتَشْكُّ فِي وَجُودِهَا الخَارِجِي وَالذَّهْنِي .

فَإِنْ قِيلَ : يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ المَاهِيَاتُ الَّتِي لَا نَتَصَوَّرُهَا تَعَقُّلُهَا<sup>(٣)</sup> غَيْرَ مُتَشَكِّكٍ عَنِ تَعَقُّلِ الوجودِ ، فَلَا يَتِمُّ الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْتُمْ عَلَى كَوْنِهِ زَائِدًا فِيهَا .

أُجِيبُ : بِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الِاسْتِوَاءِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ ، وَعَلَى تَقْدِيرِ التَّشْكِيكِ يَلْزَمُ كَوْنُهُ زَائِدًا كَمَا ذَكَرْنَا .

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ : أَنَّ الإِمكَانَ مُتَحَقِّقٌ ؛ لِأَنَّ بَعْضَ المَوْجُودَاتِ مُرَكَّبٌ ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُفْتَقِرٌ إِلَى أَجْزَائِهِ الَّتِي هِيَ غَيْرُهُ ، وَكُلُّ مُفْتَقِرٍ إِلَى الْغَيْرِ مُمْكِنٌ .

وَيَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الإِمكَانِ كَوْنُ الوجودِ زَائِدًا ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ المَاهِيَاتِ<sup>(٤)</sup> أَوْ دَاخِلًا فِيهَا ، لَمْ تَكُنْ نَسْبَةُ المَاهِيَةِ إِلَيْهِ<sup>(٥)</sup> وَإِلَى سَلْبِهِ عَلَى السُّوِيَةِ ، فَلَا تَكُونُ المَاهِيَةُ مُمْكِنَةً ، فَلَا يَتَحَقَّقُ الإِمكَانُ .

الْوَجْهُ الرَّابِعُ : لَوْ لَمْ يَكُنِ الوجودُ زَائِدًا لَكَانَ نَفْسًا أَوْ جِزَاءً ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ لِحَقْلِ الوجودِ عَلَى المَاهِيَةِ فَائِدَةٌ ، وَالتَّالِي

(١) (و) زيادة: أو معدومة .

(٢) (و) : لأنا .

(٣) ساقطة من (و) .

(٤) (و) : الماهية .

(٥) (ج) : زيادة: على السوية .

باطل، فإننا نقول: الجوهر موجود، والعَرَض (١١/ج) موجود، والماهية موجودة، ونستفيد منه فائدة معقولة، لم تكن حاصلة قبل الحَمَلِ.

وأما<sup>(١)</sup> المُلَازِمَةُ: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولنا: «الجوهر موجود» بمنزلة قولنا: «الجوهر (٨/ب) جوهر، أو الموجود موجود»، ولا<sup>(٢)</sup> شَكَّ في عدم فائدة مِثْلِ<sup>(٣)</sup> هذا الحَمَلِ.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه لو كان جزءاً، لما تَوَقَّفَ حَمَلُهُ على الماهية<sup>(٤)</sup> على الاستدلال؛ ضرورة عدم توقف حَمَلِ الذاتي على الاستدلال، والثالي باطل، فإننا قد نَحْتَاجُ في كثير من الماهيات إلى الاستدلال، عند حَمَلِ الوجود عليها.

الْوَجْهُ الخَامِسُ: لو لم يكن الوجود زائداً، لَلَزِمَ التناقض عند سَلْبِهِ عن الماهية<sup>(٥)</sup> أو تَرَكُّبِ<sup>(٦)</sup> واجب الوجود، والثالي باطل بقسميه؛ ضرورة انتفاء التناقض، وانتفاء تَرَكُّبِ واجب الوجود.

أما المُلَازِمَةُ: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولنا: (١/٦) «الماهية ليست بموجودة»، بمثابة قولنا: «الماهية ليست بماهية، أو الموجود ليس بموجود»، وهو تناقض، ولو كان داخلاً، وهو مُشْتَرِكٌ بين الواجب والممكن، فيلزمُ تَرَكُّبُ الواجب.

(١) (ز): فاما.

(٢) (و): فلا.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ج): الماهيات.

(٥) (و): الماهيات.

(٦) (ز): تركيب.

\* قال:

وَقِيَامُهُ بِالْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، فَرِيزَادَتُهُ فِي التَّصَوُّرِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن دَخَلٍ<sup>(١)</sup> مُقَدَّرٍ.

تَوَجُّيْهُهُ<sup>(٢)</sup>: لو كان الوجود زائداً، لكان الماهية غير موجودة في نفسها، فيكون الوجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

تَوَجُّيْهُ الْجَوَابِ: أن يقال: الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم.

لا يُقَالُ: الماهية من حيث هي<sup>(٣)</sup>: إمَّا أن تكون موجودة أو معدومة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإن كان الأوَّلُ يلزِمُ أن لا يقوم الوجود بها؛ لامتناع قيام الوجود بالموجود، وإن كان الثاني يلزِمُ أن يقوم الوجود بالمُتَّصِفِ بنقيضه، وهو محال.

لأننا نقول: الماهية من حيث هي<sup>(٤)</sup> ليست بموجودة ولا معدومة، على معنى أن مفهوم الماهية من حيث هي<sup>(٥)</sup> ليس نفس أحدهما، ولا أحدهما داخلياً في مفهومها، لا على معنى أن مفهوم الماهية مُتَّفَقٌ عن

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «الدَّخَلُ العيب والريبة، وكذلك الدَّخَلُ بالتحريك، يقال: في هذا الأمر دخل ودغل بمعنى، والعيب والريبة في الدليل هو الضعف والتزيف، فلذلك فسروا المدخولة بالضعيفة المزيفة» ل: ١٦٣.

(٢) (ج) (و) زيادة: أن يقال.

(٣) (و) (ز) زيادة: هي.

(٤) (و) (ز) زيادة: هي.

(٥) (و) زيادة: هي.

أحدهما، فإنه يمتنع انفكاكُ أحدهما عن الماهية، ولا يلزم الوساطة.  
 وإذا كان<sup>(١)</sup> الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة،  
 بالمعنى المذكور<sup>(٢)</sup>، لم يلزم الوساطة، ولا امتناع قيام الوجود بها.  
 واهتم: أن زيادة الوجود على الماهية في التعلق؛ لأن اتصاف  
 الماهية به<sup>(٣)</sup> أمر عقلي، ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية  
 ليس لها وجود منفرد، ولتعارضه<sup>(٤)</sup> المسمى بالوجود وجود آخر، حتى  
 يجتمعا اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم، بل الماهية إذا  
 كانت فكوتها وجودها، والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها  
 في العقل فقط<sup>(٥)</sup>، فلا يكون الوجود زائداً إلا في العقل<sup>(٦)</sup>.  
 \* قال:

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى النَّخْرِيِّ وَالْمَخَارِجِيِّ، وَإِلَّا لَبَطَلَتْ<sup>(٨)</sup>  
 الْحَقِيقَةُ<sup>(٩)</sup>.  
 ○ أقول:

انقسام الوجود  
إلى النخري  
والمخارجي

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ كَوْنِ الْوُجُودِ زَائِداً عَلَى الْمَاهِيَةِ<sup>(١٠)</sup>، شَرَعْنَا فِي بَيَانِ

- (١) (و): كانت.
- (٢) (ج): الذي ذكرتم.
- (٣) (ج): بالوجود.
- (٤) (و) (ز): ولعارضها.
- (٥) ساقطة من (ز).
- (٦) (أ) (و): التعلق.
- (٧) (و) زيادة: الوجود.
- (٨) (أ) (ب): بطلت.
- (٩) (و) (ز): القضية الحقيقية.
- (١٠) جملة: «على الماهية» زيادة من (ز).

انقسامه إلى الذهني والخارجي<sup>(١)</sup>.  
واخْتَلَفَ<sup>(٢)</sup> في الوجود الذهني: فَذَهَبَ قومٌ<sup>(٣)</sup> إلى إنكاره،  
والمحققون<sup>(٤)</sup> أثبتوه.

واخْتَجَّحَ المصنّف عليه: بأنه لو لم يكن للماهية وجودٌ في الذهن  
لبطلت القضية الحقيقية، وهي التي حُكِمَ فيها على ما صدَقَ عليه  
الموضوع بالفعل، أعمّ من أن يكون موجوداً في الخارج أو لا<sup>(٥)</sup>.  
والتالي باطل.

أما المُلَازِمَةُ: فلأنه لو لم يكن الوجودُ الذهني، لانهصر الوجود  
في الخارجي<sup>(٦)</sup>، فالأحكامُ الإيجابية المُستدعيةُ لوجود الموضوع على  
ما ليس بموجود في الخارج باطلةٌ؛ ضرورةً عدمِ شَرْطِ صحتها، وهو  
وجودُ الموضوع (٩/ز)؛ إذ ليس في الخارج؛ لأنه ليس بموجود فيه،  
ولا في الذهن؛ إذ الفرض أن الوجود الذهني غير ثابت، فتكون القضايا  
الحقيقية باطلةً.

(١) انظر في الوجود الذهني والخارجي: المباحث المشرقية للرازي ٤١/١، كشف المراد  
لابن المطهر ص ١٠، شرح المواقف للجرجاني ٢٨٣/١، شرح المقاصد للتنازاني  
٣٤٥/١، شوارق الإلهام لعبد الرزاق اللاهيجي ص ٢١.

(٢) (ز): فاختلف.

(٣) وهم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٩٠/١.

(٤) وهم الحكماء وبعض المتكلمين، انظر: المصدر السابق ٢٨٣/١.

(٥) انظر في تعريف القضية الحقيقية: تحرير القواعد المنطقية للقبط الرازي ص ٩٤،  
شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص ٨٥، التلخيص في شرح التهذيب  
للخبيصي ص ٢٤٦.

(٦) العبارة في (ز): لانهصر في الوجود الخارجي.



وأما بيان<sup>(١)</sup> بطلان التالي: فلأن (١٠/و) القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا، هي المُتَبَرِّةُ الصادقة عند التحقيق، لا الخارجية، التي اشترط فيها<sup>(٢)</sup> وجود الموضوع في الخارج<sup>(٣)</sup>، فإنها باطلة. وقد حَقَّقَ المُصَنِّفُ بيانَ ذلك في تَقْدِ التَّنْزِيلِ<sup>(٤)</sup>.

• قال:

والموجود في الذهن إنما هي<sup>(٥)</sup> الصورة<sup>(٦)</sup> المخالفة في كثير من اللوازم.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن سُئَالِ مَنْ أنكر الوجودَ الذهني.

وتقريرُ شُبُهَتِهِمْ: أنه لو كان للماهيات وجودٌ في الذهن، لَرِمَ أن يكون الذهنُ مُصَيِّفاً بصفات متضادة، وبما انتفى عنه. والتالي ظاهرُ الفساد.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: صدق.

(٣) انظر في تعريف القضية الخارجية: تحرير القواعد المنطقية للمقطب الرازي ص ٩٥، شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص ٨٥، التفتيح في شرح التهذيب للخبيصي ص ٢٤٥.

(٤) وهو المسمى بـ«تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» انتقد فيه كتاب «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» لأثير الدين الأبهري، طبع في إيران في ضمن مجموع بعنوان: منطق ومباحث ألفاظ.

انظره: ص ١٦٠ وما بعدها.

(٥) (و) (ز): هو.

(٦) (ز): الصور.

بَيَانُ الْمَلَاذِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ لِلْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ، وَالِاسْتِدَارَةِ وَالِاسْتِقَامَةِ، وَوَجُودَ فِي الذَّهْنِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الذَّهْنُ حَارًّا بَارِدًا، وَمُسْتَدِيرًا مُسْتَقِيمًا؛ لِأَنَّ وُجُودَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْمَحَلِّ يُوجِبُ اتِّصَافَ الْمَحَلِّ بِهَا. تَقْرِيرُ الْجَوَابِ: أَنَّ حَصُولَ عَيْنِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْمَحَلِّ <sup>(١)</sup> يُوجِبُ اتِّصَافَ الْمَحَلِّ بِهَا، وَأَمَّا حَصُولُ صُورِهَا وَأَشْبَاحِهَا فِيهِ، فَلَا يُوجِبُ <sup>(٢)</sup>. وَالْمَوْجُودُ فِي الذَّهْنِ إِنَّمَا هُوَ صُورُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَأَشْبَاحُهَا، لَا أَنْفُسُهَا <sup>(٣)</sup>، فَلَا يَجِبُ <sup>(٤)</sup> اتِّصَافَ الْمَحَلِّ بِهَا. وَالصُّورُ وَالْأَشْبَاحُ لَا تَسَاوِي مَالَهُ الصُّورِ وَالْأَشْبَاحِ فِي اللُّوْازِمِ، بَلْ تُخَالِفُهُ فِي كَثِيرٍ مِنَ اللُّوْازِمِ.

\* قَالَ:

وَلَيْسَ الْوُجُودُ مَعْنَى بِهِ تَخَصُّلُ الْمَاهِيَةِ <sup>(٥)</sup> فِي الْعَيْنِ، بَلِ الْخُصُولُ.

○ أَقُولُ:

ذَهَبَ <sup>(٦)</sup> طَائِفَةٌ <sup>(٧)</sup> إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ مَعْنَى يَقُومُ بِالْمَاهِيَةِ فِي الْأَعْيَانِ، وَبِهِ تَخَصُّلُ الْمَاهِيَةِ فِي الْعَيْنِ.

(١) جملة: «في المحل» ساقطة من (و).

(٢) في (و): فلا يوجب.

(٣) (أ) (ب): نفسها.

(٤) (ز) (ح): يوجب.

(٥) ساقطة من (أ).

(٦) (أ) (ح) (و): ذهب.

(٧) هم جماعة من أتباع المشائين. انظر: شوارق الإلهام لمبد الرزاق اللاهيجي ص ٢٤. وانظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص ١١، شرح التجريد للفوشجي ٢٣/٢.

الوجود ليس  
معنى زلقاً  
على الصور  
المعيني

وهو باطلٌ؛ لأنه لو قام بها في الأعيان، لكان قيامه بها مُستدعيًا لحصولها في الأعيان، فيلزمُ أن تكونَ موجودةً قبل قيام الوجود بها، وهو محال، بل وجودُ الماهية عبارةٌ عن حصولها في الأعيان، لا عمّا به تحُصّل الماهيةُ في الأعيان.

● قال:

وَلَا تَزَايِدُ فِيهِ وَلَا اسْتِدَادٌ<sup>(١)</sup>.

○ أقول:

الوجود لا  
تزايد فيه ولا  
الشدة

الوجودُ غيرُ قابلٍ للزيادة والنقصان<sup>(٢)</sup>؛ لأنه إن قَبِلَ الزيادة، فزيادتهُ: إما وجودٌ أو غيرُه.

فإن كان الأولُ، فلما أن يكونَ عينَ الوجود الأول، فيكونُ تحصيلاً للحاصل، وهو محال. وإن كان غيرَه فلا يجوزُ أن يكون الوجودُ الأوّلُ متتفياً، وإلا يلزمُ انتفاءُ الماهية، وهو محال، وحينئذٍ يلزمُ أن يكونَ الشيءُ موجوداً بوجودين، وهو محال.

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص ١٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٣/٢، الحكمة المتعالية للشيرازي ٤٢٣/١، شوارق الإلهام ص ٢٥، توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

(٢) الزيادة والنقصان مفهومان متقابلان، يستعملان في الكميات، ويسميان بالحركة في الكم.

والشدة والضعف - كما سيأتي - مفهومان متقابلان، يستعملان في الكيفيات، ويسميان بالحركة في الكيف.

والمصنف يريد نفي الحركة في الوجود، فالماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان، ولا الشدة والضعف، أي: لا يزيد وجودها ولا ينقص، ولا يشتد ولا يضعف.

انظر: توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

وإن كان الثاني لم تكن الزيادة فيه، هذا خُلْفٌ<sup>(١)</sup>.

وإن قِيلَ النقصانَ، فالناقصُ<sup>(٢)</sup> إن كان وجوداً هو عينُ الباقي، يلزم أن يكونَ الشيءُ موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة، وهو محال، أو غيرُ الباقي فيلزم أن يكون الشيء موجوداً بوجودين، وهو محال. وإن كان غيرَ وجود، فما نقصَ الوجودُ، هذا خُلْفٌ.

والوجودُ لا يَقْبَلُ الاشتدادَ والضعفَ؛ لأن معنى الاشتداد: أن يكون الحالُ الغير القارُّ في المحل الثابت، تتبدل<sup>(٣)</sup> تَوَعِيتهُ في الآنات<sup>(٤)</sup>، بحيث ما يُوجدُ في كل آن، يكون مُتوسِّطاً بين ما يوجد (٩/ب) في آئين، يحيطان بذلك الآن، ويتجددُ جميعها على ذلك المحل المُتَوَرِّم بدونها<sup>(٥)</sup>، من<sup>(٦)</sup> حيث هو مُتَوَجِّهٌ بتلك التجددات إلى غاية ما<sup>(٧)</sup>.

(١) أي: خلاف المفروض.

(٢) في (ز): فالنقصان.

(٣) (ز) زيادة: صورة.

(٤) الآنات جمع آن، والآن: عبارة عن نهاية الزمان، أو: هو ما يتصل به الماضي بالمستقبل.

انظر: السبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأصدي ص ٩٦.

(٥) (أ) (ب) (و): دونها، وفي (ج): دونه.

(٦) (ج): ومن.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «مثال ذلك: اشتداد الماء في سخوته، فالحال الغير القار هو السخونة، والمحل الثابت هو الماء.»

ولا شك أن السخونة في حال تزايد، كما تتبدل نوعيتها في الآنات، أي: يوجد في كل آن يفرض، نوع من السخونة، أقوى من السخونة التي وجدت في الآن السابق، =

ومعنى الضَّعْفِ هو ذلك المعنى، إلا أنه من حيث هو مُنْصَرَفٌ  
بها عن تلك الغاية .

فَالْأَخْذُ فِي الشَّدَةِ وَالضَّعْفِ هُوَ الْمَحَلُّ لَا الْحَالُ الْمُتَجَدِّدُ  
الْمُتَّصِرُ<sup>(١)</sup>، وَمِثْلُ هَذَا الْحَالُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَرَضًا؛ لِأَنَّ الْمَحَلَّ مُتَقَوِّمٌ  
ثَابِتٌ بَدُونَهُ .

وَأَمَّا الوجودُ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ مَحَلَّهُ<sup>(٢)</sup> مُتَقَوِّمًا بَدُونَهُ، لَمْ يُتَّصَرَفْ  
الاشْتِدَادُ وَالضَّعْفُ فِيهِ<sup>(٣)</sup> .

وَمِنْ هَذَا عُلِمَ أَنَّ الْجَوْهَرَ أَيْضًا لَا يَقْبَلُ الْاِشْتِدَادَ وَالضَّعْفَ<sup>(٤)</sup> .

● قال:

وَهُوَ خَيْرٌ مَخْضُنٌ .

الوجود غير  
والعدم شر

= وأضعف من التي توجد في الآن اللاحق .

فيكون الموجود من السخونة في كل آن، متوسطاً بين ما يوجد في آئين، يحيطان  
بذلك الآن .

وهذه الأنواع يتجدد جميعها على الماء، الذي هو محل متقوم بدونها .

فهذا التبدل المخصوص، على هذا المحل - من حيث إن هذا المحل متوجه بهذه  
التجددات إلى غاية ما من السخونة - يسمى اشتداداً .

ومعنى الضعف هو هذا التبدل، من حيث إن المحل منصرف بتلك التجددات عن  
تلك الغاية، كما إذا ترك الماء المسخن حتى يبرد .

(١) و (ب): المنصرم .

(٢) (ج): وجوده .

(٣) ساقطة من (ج) .

(٤) وكذا في المعايه والذاتي، وبالجمله: في كل ما لا يمكن تقويم الموضوع بدونه .

انظر: شوارق الإلهام ص ٢٥ .

○ أقول:

أي: الوجودُ خيرٌ مَخْضٌ<sup>(١)</sup>، فإننا<sup>(٢)</sup> لما بَحَثْنَا عن ماهية الشيء، الذي يُعَبَّرُ عنه الجمهور بلفظ «الخير» ونظرنا في وجوه استعمالاتهم<sup>(٣)</sup>، ولَخَصْنَا ما دَخَلَ في تلك الماهية بالذات، عما نُسِبُ إليها بِالْعَرَضِ -: وَجَدْنَا الْخَيْرَ بالذات هو الوجودُ، والشرُّ بالذات هو العدمُ.

بيانُ ذلك<sup>(٤)</sup>: أن الشرَّ يُطْلَقُ على أمورٍ عَدَمِيَّةٍ، من حيث هي غيرُ مُؤَثَّرَةٍ<sup>(٥)</sup>، كحِفْذَانِ كُلِّ شيءٍ ما مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ، مثل العَمَى والجَهْلِ والموتِ؛ وعلى أمورٍ وجوديةٍ من حيث هي غيرُ<sup>(٦)</sup> مُؤَثَّرَةٍ، كوجودِ ما يمنع الشيءَ الْمُتَوَجَّهَ إلى كماله<sup>(٧)</sup> عن الوصولِ إليه، مثل الزُّدِّ الْمُفْسِدِ للشاربِ، والسَّحَابِ الَّذِي يَمْنَعُ الْقَصَّارَ<sup>(٨)</sup> عن فِعْلِهِ، وكالأفعالِ القبيحةِ، مثل القتلِ والزنا، وكالأخلاقِ الرديئةِ، مثل الحسدِ والبخلِ، وكالآلامِ والغمومِ.

(١) انظر في هذه المسألة: الباحث المشرقية للرازي ٥١٩/٢، شرح الإشارات للطوسي ٧٣١/٣، شرح المواقيت للجرجاني ١٤٣/٣، شرح التجريد للقوشجي ٣٤/٢، الحكمة المتعالية للشيرازي ٣٤٠/١.

(٢) (ج): لأنا.

(٣) (ب): استعمالهم.

(٤) ما ذكره الشارح - رحمه الله تعالى - في هذا البيان، منقول عن شرح الطوسي للإشارات بتصرف. انظر: شرح الطوسي ٧٣١/٣.

(٥) في هامش (أ): من الإشارات بمعنى الاختيار، لا من التأثير.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (ج) (و): كمال.

(٨) القصار: من يدق الثياب لبييضها.

انظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٣٢٠/٢.

وإذا<sup>(١)</sup> تَأَمَّلْنَا في ذلك، وَلَحَّصْنَاهَا وَجَدْنَا التَّبَرُّدَ في نفسه كَيْفِيَّةً ليست بشر، بل هو كمال من الكمالات، إنما هو شَرٌّ بالقياس إلى الثَّامَر، لا مطلقاً، بل من حيث إنها أَفْسَدَتْ يَزَاجَهَا، فالشَّرُّ بالذات هو فِقْدَانُ الثَّامَر كَمَالِهَا اللاتِقَّةَ بها، والتَّبَرُّدُ إنما صار شَرًّا بِالْعَرَضِ، لاقتضائه ذلك، وكذلك السحابُ.

وأيضاً: القَتْلُ ليس بِشَرٍّ من حيث إن القاتِلَ كان قادراً عليه، ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعةً، ولا من حيث إن عُضْوً<sup>(٢)</sup> المقتول كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنه أزال الحياةَ عن ذلك الشخص، وهو قِتْدٌ عَدَمِيٌّ، وبقاى القيود الوجودية خيراتٌ.

وأيضاً: الزنا ليس بِشَرٍّ من حيث (١١/و) إنه أمر صَدَرَ عن قوة الشهوة، بل هو من تلك الحيثية كمالاً لتلك القوة، إنما يكون شَرًّا بالقياس (١٠/ز) إلى السياسة العَدَنِيَّة، أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن صَبْطِ قوتها الحيوانية.

فالشَّرُّ بالذات: هو<sup>(٣)</sup> فِقْدَانُ أَحَدِ تلك الأشياء كَمَالَهُ، وإنما أُطْلِقَ على أسبابه المُؤدِيَّةِ إليه بِالْعَرَضِ.

وكذلك القولُ في الأخلاق التي هي مبادئه.

وكذلك الألامُ، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكاتُ الأمور، ولا من حيث وجودُ تلك الأمور في أنفسها أو صُدُورُها عن

(١) (ز): فإذا.

(٢) (ب): المضمور.

(٣) ساقطة من (ب).

عَلَيْهَا، إنما هي شرورٌ بالقياس إلى المُتَأَلِّمِ الفاقِدِ لاتصال<sup>(١)</sup> عضو<sup>(٢)</sup> من شأنه أن يَتَّصِلَ (١٣/ج).

فإذن: قد حَصَلَ من ذلك أن الشرَّ في ماهيته عَدَمٌ وجود أو عدم كمال لموجود، من حيث إن<sup>(٣)</sup> ذلك العدمَ غيرٌ لائق به، أو غيرٌ مُؤَثَّر، وأن الموجوداتِ ليست من حيث هي موجوداتٌ بشرور، وإنما هي<sup>(٤)</sup> شرور بالقياس إلى الأشياء الفاقدة كماليتها، لا لذواتها، بل لكونها مُؤَدَّبَةٌ إلى تلك الأعدام.

فجَبَّت: أن الوجود خير، والعدم شر.

وهذه ليست بإقناعية<sup>(٥)</sup>، كما ظَنَّ بَعْضُ<sup>(٦)</sup>، بل من الضرورياتِ،

وإيرادُ المثال لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض، لا لتصحيحها.

---

(١) (أ): لاتصاله.

(٢) (أ): بعضو.

(٣) ساقطة من (ب) (ج).

(٤) (ز): بل إنما هي شرور.

(٥) أي: ليس بحجة إقناعية، وهي تطلق على القياس الخطابي، الذي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٤٨.

(٦) لعله يريد الإمام الرازي، حيث إنه قال في شرح الإشارات، معلقاً على احتجاجهم:

«واعلم أن هذا الاحتجاج ليس بجيد...» ثم قال بعد ذلك: «ثم بتقدير النزول عن

هذا المقام، فهو تعويل على مجرد المثال، وقد عرفت أنه لا يفيد اليقين» شرح

الإشارات ٢/٧٩ - ٨٠.

هذا وقد مال الفوشجي إلى كونها إقناعية، حيث قال: «والظاهر أنها إقناعية، وأن

تلك الأمثلة توقع بها ظناً» شرح التجريد ٢/٣٤.



\* قال:

ولا ضِدَّ لَهُ ولا مِثْلَ<sup>(١)</sup>، فَتَحَقَّقْتَ مُخَالَفَتَهُ لِلْمَعْقُولَاتِ، وَلا  
بِتَأْيِيفِهَا<sup>(٢)</sup>.

الوجود لا ضد  
له ولا مثل

○ أقول:

الضدُّ يُقَالُ عند «الجمهور»: على موجود في الخارج، مُساوٍ في  
القوة لموجود آخر، ممانع له.

فالوجود لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَصُدُّقُ عليه أنه موجود  
في الخارج؛ لا امتناع اتصافه بالوجود الخارجي.

ويُقَالُ عند «الخاص»: لموجود مشاركٍ لموجود آخر في الموضوع،  
مُعَايِبٍ له، أي: إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخرُ به.

والوجود لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَتَعَلَّقُ بالموضوع؛ لأنَّ  
مَحَلَّهُ لا يَتَقَرُّمُ بدونه، ولأنَّ الوجود يَفْرِضُ لجميع الأشياء المعقولة: أما  
الموجودات الخارجية، فَيَفْرِضُهَا الوجودُ الخارجي، وأما غيرها  
فيَفْرِضُهَا الوجودُ العقلي، وما له ضِدُّ لا يكونُ كذلك؛ إذ الضدُّ لا  
يَفْرِضُ للضد الآخر، فالوجود لا ضد له.

والوجود لا مِثْلَ له؛ لأنَّ المِثْلَ يُقَالُ لذاتٍ يُشَارِكُ غَيْرَهُ في تمام  
الحقيقة، ويكونُ المعقولُ منهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سَبَقَ أحدهما

(١) (ز) زيادة: له.

(٢) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ١٣، شرح التجريد للفوشجي ص ٣٥،

شوارق الإلهام ص ٢٥، الحكمة المتعالية ٣٤٣/١.

إلى الذهن، وحصلَ منه في العقل أثرٌ، فلو لَحِقَهُ الآخِرُ، لم يَحْصُلْ في العقل منه غيرُ الأثر الحاصل من الأول.

والوجودُ ليس بذات (1/7)، فلا مِثْلُ له، وإنما قلنا: إن الوجود ليس بذات؛ إذ الذاتُ ما يَتَّصِفُ بالوجود أو العدم، والوجودُ لا يتصف بأحدهما.

فإن قِيلَ: الوجودُ قد<sup>(1)</sup> يَغْرِضُ له الوجود في العقل، فيكون ذاتاً. أجيب: بأن الوجودَ إذا اعتَبِرَ من حيثُ إنه عَرَضَ له الوجودُ، يكونُ بهذا الاعتبار هو الموجودَ لا الوجودَ، فباعتبار أنه وجودٌ لا يكون ذاتاً.

ولمَّا كان الوجودُ مُغَايِرًا لسائر المعقولات في المفهوم، والنسبة بين الغَيْرَيْنِ منحصرةً في التماثل والتضاد والتخالف، والتماثل والتضاد<sup>(2)</sup> متفيان<sup>(3)</sup>، لما ذكرنا، فتحققت مُخَالَفَتُهُ (10/ب) للمعقولات.

(والوجودُ لا ينافي المعقولات؛ لأن المُتَافِي للشيء لا يَغْرِضُ له)<sup>(4)</sup>، والوجودُ يَغْرِضُ لجميع المعقولات، فلا يُنافي شيئاً منها.

فإن قِيلَ: العَدَمُ أمرٌ معقول، والوجودُ مُتَافٍ له، فلا يصح قولكم: الوجودُ لا ينافي شيئاً من المعقولات.

أجيب: بأن العدم من حيث هو معقولٌ يَغْرِضُ له الوجودُ، ولا

(1) ساقطة من (ب).

(2) ساقطة من (أ).

(3) كذا في (ز)، وفي البقية: متض.

(4) ما بين القوسين ساقط من (ب).

يكون بهذا الاعتبار منافياً له، (فإن اعتباراً<sup>(١)</sup>) كونه منافياً غير اعتبار  
كونه معقولاً.

\* قال:

وُسَاوِقُ الشَّيْئَةِ، فَلَا تَتَحَقَّقُ بِدُونِهِ، وَالْمُنَازِعُ مُكَابِرٌ مُنْتَضِي  
عَقْلِهِ<sup>(٢)</sup>.

للإمام الغزالي  
والوجود

○ أقول:

اعلم: أن من قال بأن<sup>(٣)</sup> الوجود عينُ الماهية، لا يُمكنهُ القولُ  
بكون<sup>(٤)</sup> المعدوم شيئاً، على معنى أن الماهية يجوزُ تقرُّرها في الخارج  
مُنْفَكَةً عن الوجود<sup>(٥)</sup>، وإلا لَزِمَ اجتماعُ النقيضين، وهو الوجود والعدم  
معاً<sup>(٦)</sup>.

وأما من قال بأن<sup>(٧)</sup> الوجودُ زائدٌ على الماهية، فقد اختلفوا: فَرَعَمَ  
بعضهم أن الماهية يجوزُ تقرُّرها في الخارج مُنْفَكَةً عن الوجود، وهذا  
معنى قولهم: المعدوم شيء، ومنهم من مَنَعَ ذلك، والأول مذهب

(١) (ز): فاجتار.

(٢) انظر في هذه المسألة: الباحثة المشرقة ٤٥/١، الكامل في الاستقصاء لفتي الدين  
الجزائري ص ١٨٥، كشف المراد ص ١٥، مطالع الأنظار ص ٤٤، شرح التجريد  
للقوشجي ٣٦/٢، شرح المواقف ٢٩٥/١.

(٣) (ز): إن.

(٤) (ج): بأن يكون.

(٥) (ج): زيادة: ولا نعدم.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) ساقطة من (ز).

المعتزلة<sup>(١)</sup>، والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء.  
 واتفقوا على أن المنفي ليس بشيء على هذا التفسير، وعَنَوْا  
 بالمنفي: الماهيات المُمْتَنَعَةُ الوجود في الخارج، فعلى هذا: محلُّ  
 النزاع الماهياتُ المعدومةُ الممكنةُ الوجود.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فاعلم أن قوله: «يساوق الشيئية» أي: الوجودُ  
 يساوقُ الشيئيةَ ويلازمُها، على معنى أن كل ما هو موجود فهو<sup>(٢)</sup> شيء،  
 وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء، فالمعدوم في الخارج<sup>(٣)</sup> - سواء  
 كان ممكناً أو ممتنعاً - ليس بشيء<sup>(٤)</sup>.

وَمَنْ تَأَنَّعَ في هذا فقد كَابَرَ مَقْتَضِي عقله، فإن العقلَ قاضٍ بأن  
 المعدوم لا تَقَرَّرُ له في الخارج، فلا يكونُ شيئاً.

• قال:

وَكَيْفَ تَتَحَقَّقُ (١٤/ج) بِدُونِهِ مَعَ إِثْبَاتِ الْقُدْرَةِ، وَانْتِفَاءِ  
 الْأَصْنَافِ، وَانْحِصَارِ الْمَوْجُودِ مَعَ هَدَمِ تَعَقُّلِ الرَّائِدِ؟  
 ○ أقول:

القاتلون بأن المعدوم شيء، قد أثبتوا القدرة، وهي الصفة

(١) غير أبي الحسين البصري، وأبي الهليل العلاف، والكمي ومتبعيه من البغداديين.

انظر: الكامل في الاستقصاء ص ١٨٥، شرح المواضع ٢٩٥/١.

(٢) (أ) (ب) (ج): هو.

(٣) (ب): بالخارج. و «في» ساقطة.

(٤) (ب) زيادة: وإنما قال: يساوق، ولم يقل: يساوي، لأن المساواة تقتضي صدق أحد  
 المتساويين على الآخر بالمواطأة، والوجود والشيء لا يصدق أحدهما على الآخر،  
 بل يلزم وجوداً وعدمًا.

المؤثَّرة، وقد تَبَّتْ (١١/ز) أن اتصاف (١٢/و) الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري؛ لأنه لو تَبَّتْ في الأعيان لكان مُتَّصِفاً بالثبوت، فاتصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، فيلزم التسلسل، وهو محال.

إذا عَرَفَتْ ذلك: فاعلم أن المُصَنَّف قال: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، أي: كيف يتحقق أن المعدوم شيء مع إثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الأعيان؛ لأن المنافاة بينهما مُتَحَقِّقَةٌ؛ وذلك لأنه على تقدير<sup>(١)</sup> تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة؛ لأنه<sup>(٢)</sup> لو ثبت فتأثيرها: إما<sup>(٣)</sup> في الذات، أو في الوجود، أو في اتصاف الذات بالوجود.

والأقسامُ بِأَسْرِهَا باطلة: أما الأولُ فلأن الذات ثابتة في العدم، مُتَّصِفَةٌ عن المؤثَّر عندهم. وأما الثاني فلأن الوجودَ عندهم حالٌ، والحالُ غيرُ مقدورة. وأما الثالث فلأن الاتصاف مُتَّصِفٌ في الخارج، فلا تأثير للقدرة فيه، وإذا بَطَلَّت الأقسامُ بِأَسْرِهَا انتفى القدرة.

فالقولُ بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف، والثاني ثابت، فانتهى الأول.

قَوْلُهُ: «وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد» أي: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار الموجود - أي: مع تناهيه - مع عدم تعقل أمر زائد على الكَوْنِ في الأعيان.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (و): لأنها.

(٣) زيادة من (و) (ز).

هذا برهان آخر دالٌّ على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود.  
تقريره<sup>(١)</sup>: أن القول بتحقيق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار  
الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان، والثاني ثابت، فانتفى  
الأول.

أما نفي الاجتماع: فإنه لو تحقَّق الشيئية بدون الوجود، لَكَبَتْ<sup>(٢)</sup>  
في عدم أشخاص<sup>(٣)</sup> غير متناهية، لكلِّ ماهية نوعية كما هو  
مذهبهم<sup>(١)</sup>، والثبوت هو الوجود؛ لعدم تعقل أمر زائد على الكون في  
الأعيان، فلو كان للأشخاص الغير المتناهية ثبوت، لكان لها كَوْنٌ،  
فيكون لها وجودٌ؛ إذ الكون هو الوجود، فيلزم وجود أشخاص غير  
متناهية، فلا يكون الموجود مُنحصراً، أي: متناهياً؛ ضرورة عدم تناهيتها.  
وأما بيان ثبوت الثاني: فلأن عدم تعقل الزائد على الكون في  
الأعيان ضروريٌّ، وانحصار الموجود ثابتٌ عندهم.

\* قال:

وَلَوْ اِقْتَضَى التَّمَيُّزُ الثُّبُوتَ عَيْنًا لَزِمَ مِنْهُ مُحَالَاتٌ. وَالْإِمْتِنَانُ  
اِخْتِيَارِيٌّ يَغْرِضُ لِمَا وَاقَفُونَا<sup>(٥)</sup> عَلَى اِتِّقَانِهِ.

(١) (ز): تحريره.

(٢) (ل): ثبت.

(٣) (ز): تعقل أشخاص.

(٤) أي: ملعب المعتزلة، وهو أن كل ماهية نوعية، فإنه ثبت من أشخاصها في عدم ما  
لا يتناهى، كالسواد والبياض، والجواهر، وغيرها من الحقائق.

الظر: كشف المراد ص ١٦.

(٥) (ب): واقفنا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ من إقامة الحُجَّة على إبطال<sup>(١)</sup> مذهبهم، سَرَعَ في إبطال حججهم على أن المعدوم شيء، أي: ثابتٌ مُتَقَرَّرٌ.  
أما الحُجَّة الأولى: فتقريبها: أن المعدوم مُتَمَيِّزٌ، وكلُّ مُتَمَيِّزٍ ثابتٌ، فالمعدوم ثابتٌ.

أما الصُّغرى: فينبوها من وجوه<sup>(٢)</sup>:

الأول: أن المعدوم معلومٌ، والمعلومٌ مُتَمَيِّزٌ.

الثاني: أن المعدوم مُرَادٌ، والمرادُ مُتَمَيِّزٌ.

الثالث: أن المعدوم مقدورٌ، والمقدورُ مُتَمَيِّزٌ.

وأما الكبرى: فلأن التميِّزَ صفةٌ ثابتةٌ للمُتَمَيِّزِ، وثبوت الصفة للموصوفِ قرعٌ ثبوت الموصوفِ.

وقد أجاب المُصنِّفُ بِمَنعِ الكُبرى، بأن قال: لا نُسَلِّمُ أن كلَّ مُتَمَيِّزٍ ثابتٌ في الأعيان، فإن التميِّزَ لا يقتضي الثبوتَ عيناً، وإلا لزم منه محالاتٌ؛ لأن المعدومَ الممتنعَ لذاته كشرِكِ الباري تعالى، واجتماعِ الضدين وغيرهما، مُتَمَيِّزٌ بعضُها عن البعض<sup>(٣)</sup>، فلو اقتضى التميِّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوتُ هذه المعدوماتِ الممتنعة، وهي غير ثابتة في الأعيان بالاتفاق.

(١) (و): بطلان.

(٢) (ز): فتقريبها بوجوه.

(٣) (و): بعض، وفي (ز): بعضهم.

ولأن الحَيَالَاتِ التي تُرَكِّبُهَا مُتَمَيِّزَةٌ، (١١/ب) فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَرِمَ ثبوتُها في الأعيان، وهو محالٌ عندهم. وكذلك الوجودُ مُتَمَيِّزٌ عن غيره، فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَرِمَ ثبوته في الأعيان، وهو محالٌ.

الحُجَّةُ الثانيةُ: أن المعدومَ ممكنٌ، وإمكانه ليس بمنفيٍّ<sup>(١)</sup>، وإلا ل<sup>(٢)</sup> فَرَّقَ بين قولنا: «لا إمكان له وإمكانه لا»<sup>(٣)</sup>.

فيكون الإمكان ثابتاً، وليس جوهرأ قائماً بذاته؛ لأنه إضافي، والإضافي يستدعي محلاً يقوم به، فلا يكونُ جوهرأ فيكون عَرَضاً، فلا بد له من محلٍّ ثابت؛ لاستحالة قيام الصفة الثابتة (١٥/ج) بالنفي، ولا يجوز أن يكون محله غير المعدوم الممكن؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيكون المعدوم الممكن ثابتاً.

أجاب المُصَنِّفُ: بأن الإمكان أمر اعتباري؛ لأنه لو كان خارجياً يلزم التسلسل، والإمكان يُفرضُ لما وافقونا في انتفائه، وهو المُركَّبَاتِ الخيالية، فلا يستدعي ثبوتَ محله.

\* قال:

وَهُوَ يُرَادِفُ الثُّبُوتَ، وَالْعَدَمُ التَّنْفِيُّ<sup>(٤)</sup>، فَلَا<sup>(٥)</sup> وَاسِطَةٌ.

نفي المحال

(١) (ز): بنفي.

(٢) (ز): لما.

(٣) (ب): لا إمكان، وإمكان لا.

(٤) في كشف المراد ص ١٨: «والعدم يرادف النفي».

(٥) (ب): بلا.



○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنْ<sup>(١)</sup> (١٢/ز) تساوق الشيئية والوجود، شَرَعَ فِي نَفِي الْحَالِ<sup>(٢)</sup>.

وَأَثَبَهَا أَبُو هَاشِمٍ<sup>(٣)</sup> وَأَتْبَاعُهُ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ، وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ<sup>(٤)</sup> أَوَّلًا، وَالْقَاضِي أَبُو يَكْرَ<sup>(٥)</sup>.

وَحَدَّثُوا بِأَنَّهَا: صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِمَوْجُودٍ، وَلَيْسَتْ هِيَ بِمَوْجُودَةٍ وَلَا مَعْدُومَةٍ.

فَيَكُونُ الثَّابِتُ عِنْدَهُمْ أَعَمٌّ مِنَ الْمَوْجُودِ، وَالْمَعْدُومُ مِنَ الْمُنْفِيِّ<sup>(٦)</sup>.

(١) (ز) زيادة: بيان.

(٢) انظر في مسألة الحال: نهاية الأقدام للشهرستاني ص ١٣١، المباحث المشرقية ٤٥/١، غاية المرام للأمدى ص ٢٧، مطالع الأنظار ص ٤٥، شرح المقاصد ٣٥١/١.

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي. كان هو وأبوه من كبار متكلمي المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت بالبهشية. توفي سنة ٣٢١ هـ ببخداد.

انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٤، شذرات الذهب لابن العماد ٢٨٩/٢.

(٤) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، الأصولي، من كبار متكلمي الأشاعرة، سمي بإمام الحرمين لمجاورته الحرمين الشريفين أربع سنوات ينشر العلم فيهما. توفي سنة ٤٧٨ هـ. له كثير من المصنفات منها: الشامل في أصول الدين، والإرشاد، والبرهان في أصول الفقه.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ١٦٥/٥، شذرات الذهب لابن العماد ٢٥٨/٣.

(٥) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلائي، من أشهر متكلمي الأشاعرة، ومن كبار الأصوليين، كان معروفًا بقوة الحجة وسرعة الجواب، من مصنفاته: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، والإنصاف. توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢٦٩/٤، شذرات الذهب ١٦٨/٣.

(٦) أي: والمعدوم أهم من المنفي.

وهو باطلٌ بالضرورة؛ لأن العقل يَقْضِي بنفي الواسطة (١٣/و) بين الوجود والعدم، والوجودُ يرادف الثبوت، والعدمُ يرادف النفي، ولا واسطة بين الثبوت والنفي، فلا واسطة بين الوجود والعدم.

\* قال:

وَالْوُجُودُ لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ الْقِسْمَةَ. وَالْكَلْمُ ثَابِتٌ هَذَا. وَيَجُوزُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ.

إبطال جميع  
مبني الحال

○ أقول:

لَمَّا أَبْطَلَ الْحَالُ، شَرَعَ فِي إِبْطَالِ حُجَجِ مَبْنِيهَا.

الأولى: أن الوجود صفة قائمة بالوجود، وليس بـموجود، وإلا لَسَاوَى<sup>(١)</sup> غَيْرَهُ فِي الوجود، فيزِيدُ وجودُهُ<sup>(٢)</sup>، ويلزِمُ التسلُّلُ، ولا معدوم؛ لأنه لا يَتَّصِفُ بنفيه<sup>(٣)</sup>.

أجَابَ: بآن الوجودَ لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ هَذِهِ الْقِسْمَةَ، وَهِيَ قَوْلُنَا<sup>(٤)</sup>: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً أَوْ مَعْدُوماً؛ لِاسْتِحَالَةِ انْقِسَامِ الشَّيْءِ إِلَى الْمَوْصُوفِ بِهِ وَبِنَافِيهِ<sup>(٥)</sup>؛ إِذْ لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: السَّوَادُ: إِمَّا أَسْوَدٌ أَوْ أَيْضٌ<sup>(٦)</sup>.

وَلَيْزِمَ سَلْفُنَا: أَنَّ الوجودَ يَقْبَلُ هَذِهِ الْقِسْمَةَ، فَنَخْتَارُ<sup>(٧)</sup> أَنَّ الوجودَ

(١) (و): لتساوى، (ز): لتساوى.

(٢) (و) زيادة: على ما فيه.

(٣) (ج) وهامش (و): بنقيضه.

(٤) (أ) زيادة: الوجود.

(٥) (ز): وبما بنافيه.

(٦) (و): وإما أبيض.

(٧) (ب) (ز): فيختار.

موجودٌ في الذهن، فلا يكون قائماً بالموجود في الخارج، فلا يكون  
حالاً.

المُجَبَّةُ<sup>(١)</sup> الثَّابِتَةُ: أن السوادَ يُشَارِكُ البياضَ في اللونية، ويُخَالِفُهُ  
في فَضْلِهِ الْمُخْتَصَّ بِهِ، فإن وُجِدَ كُلُّ من الجِنْسِ والفَضْلِ، فلا بد وأن  
يقومُ أحدهما بالآخر، وإلا لا تمتنع أن يلتئم منهما حقيقةً واحدة، فيلزم  
قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ.

وإن عَلِمَا أو أحدهما لَزِمَ تَرَكِبُ الموجود<sup>(٢)</sup> من المعدوم، وهو  
محال، فيكونُ كُلُّ منهما ليس بموجود ولا معدوم، وهما وصفان  
قائمان بالسواد الموجود، فيكونان حالين.

أَجَابَ عَنْهُ: بأن كُلَّ واحدٍ منهما كليٌّ، والكلِّيُّ ثابتٌ في الذهن،  
فلا تَرُدُّ عليه هذه القِسْمَةُ بِحَسَبِ الخارج؛ إذ لا يَتَبَلَّهَها، وبِحَسَبِ  
الذهن يكون موجوداً في الذهن<sup>(٣)</sup>، فلا يكون قائماً بالموجود في  
الخارج، فلا يكون حالاً.

وأيضاً: على تقدير أن يكون كُلُّ واحدٍ منهما موجوداً، وأحدهما  
قائماً بالآخر، لم يلزم منه مُحَالٌ؛ إذ يجوزُ قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ) (ب) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) قال الحلبي في كشف المراد: «وأيضاً: فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض  
بعرض» ص ١٩.

وعلمه الحسيني في توضيح المراد بقوله: «لأن العرض القائم بالعرض الآخر، لا بد له  
من موجوديته في نفسه، وهذا مطرد في كل عارض ومعرض، ولكن الجنس - جوهرياً -

قال:

وَنُقِضُوا بِالْحَالِ نَفْسَهَا.

أقول:

أي: (١) نُوقِضَ مُبْتَدِئُ الْحَالِ فِي حُجَجِهِمُ الدَّالَّةِ عَلَى ثُبُوتِ الْحَالِ بِالْحَالِ نَفْسَهَا، أي: لو كانت حُجَجُهُمْ صحيحةً، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ لِلْحَالِ حَالٌ أُخْرَى، وَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مُلَخَّصَ حُجَجِهِمْ يَرْجِعُ إِلَى تَوَلُّمِهِمْ: إِنَّا وَجَدْنَا حَقَائِقَ مُشْتَرَكَةً فِي بَعْضِ ذَاتِيَاتِهَا، وَمُخْتَلِفَةً فِي الْبَعْضِ الْآخَرَ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرٌ مَا بِهِ الْإِخْتِصَاصُ، وَهِيَ لَيْسَا بِمَوْجُودِينَ وَلَا مَعْدُومِينَ، وَيَكُونَانِ وَصْفَيْنِ لِلْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ، فَيَلْزَمُ (٢) الْحَالُ.

وهذا يَنْتَقِضُ (٣) عَلَيْهِمُ بِالْحَالِ نَفْسَهَا؛ فَإِنَّ الْأَحْوَالَ عِنْدَهُمْ مُتَكَثِّرَةٌ، وَجَمِيعُهَا مُشْتَرَكَةٌ فِي الْحَالِيَةِ، وَمُخْتَصَّةٌ بِمَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، فَيَكُونُ لِكُلِّ حَالٍ أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ وَأَمْرٌ مُخْتَصٌّ، وَهِيَ لَيْسَا بِمَوْجُودِينَ وَلَا مَعْدُومِينَ، وَوَصْفَانِ (٤) لِلْحَالِ، فَيَكُونُ لِلْحَالِ حَالٌ أُخْرَى، وَيَتَسَلَّلُ.

لَا يُقَالُ: إِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا حَالًا أَنْ لَوْ كَانَ قَائِمًا

= كان أو عرضياً - ليس له في الخارج موجودة في نفسه، بل هو موجود بوجود الفصل، فليس عارضاً على الفصل، فلذا قالوا: إن الفصل مقوم للجنس في الوجود؛ ص ٣٣.

(١) (ج): إذ.

(٢) (ز): فلزم.

(٣) (ز): ينقض.

(٤) (و): وهما.

بموجود، وليس كذلك؛ لأن كلاً منهما قائمٌ بالحال، والحال ليس بموجود.

لأنا نقول: الحال صفةٌ قائمة بموجود، وما به الاشتراك والاختصاصُ أيضاً قائمان بذلك الموجود، فيكونان حَالَيْنِ.

• قال:

والمُعْذِرُ بِعَدَمِ قَبُولِ التَّمَاثُلِ وَالِاخْتِلَافِ، وَالتَّيَرَامِ التَّسْلِيلِ  
بَاطِلٌ.

○ أقول:

القائلون بالحال اعتذروا عن التَّقْضِ من وجهين:

الأوَّلُ<sup>(١)</sup>: أَنَا لَا نُسَلِّمُ اشْتِرَاكَ الْأَحْوَالِ فِي الْحَالِيَةِ، وَتَبَايُئَهَا  
بِخُصُوصِيَّاتِهَا، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ أَنْ لَوْ جَازَ وَصْفُ (ج/١٦) الْأَحْوَالِ  
بِالتَّمَاثُلِ وَالِاخْتِلَافِ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ، بَلْ ذَلِكَ عِنْدَنَا مِنْ خُصُوصِ  
الموجود.

الثَّانِي: أَنَا نَلْتَزِمُ التَّسْلِيلَ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لِلْحَالِ حَالٌ<sup>(٢)</sup> إِلَى غَيْرِ  
النهاية، ونقول: لِمَ قَلْتُمْ: إِنْ يَفْلُ هَذَا التَّسْلِيلِ بَاطِلٌ؟

وَأَمَّا وَجْهُ بُطْلَانِ الْاِخْتِزَارِ الْأَوَّلِ: فَيَانِ<sup>(٣)</sup> نَقُولُ: كُلُّ أَمْرَيْنِ يُشِيرُ  
العقلُ إِلَيْهِمَا: فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْمُتَّصِرُ مِنْ أَحَدِهِمَا هُوَ الْمُتَّصِرُ مِنْ

(١) قال الإمام في المحصل: «وهو الذي عليه تمويل الجمهور» ص ١٦٩.

(٢) زيادة: أخرى.

(٣) (ب) و (ز): بآن.

الآخر (١/٨)، أو يكون الْمُتَّصَوِّرُ من (١٣/ز) أحدهما مُغَايِرًا لِلْمُتَّصَوِّرِ من الآخر، والأولان هما العِثْلان، والآخران<sup>(١)</sup> هما الْمُتَخالفان، والعلم بذلك ضروري.

وإذا كان (١٢/ب) كذلك، فلو بَيَّنَّ الأحوال، فإن كان الْمُتَّصَوِّرُ من أحدهما هو الْمُتَّصَوِّرُ من الآخر، كانا مِثْلين، وإلا فمُختلفين، وإذا كان كذلك، كانت الأحوال مُشتركة في الحالية ومُتمايِزة بالخصوصية، فيلزم المحال الذي دُكِرَ.

وَأَمَّا وَجْهُ بَطْلان<sup>(٢)</sup> الثاني - وهو التزام التسلسل - فبأن نقول: لو كان التسلسل جائزاً لما انتظم دليل على إثبات الصانع القديم؛ لافتقار هذا الدليل إلى إبطال<sup>(٣)</sup> التسلسل<sup>(٤)</sup>.

\* قال:

قَبَّلَ مَا قَرَّهوا عَلَيْهِمَا<sup>(٥)</sup> مِنْ يَحْقِقِ الذَّوَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاوِيَةِ فِي

(١) (و): والأخيران.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (و): بطلان.

(٤) هذا تقرير الشارح لوجه بطلان الاعتذار الثاني، وهو الذي ذكره الرازي في المحصل - وقرره القوشجي واللاهيجي بوجه آخر، وهو أن يرهان التطبيق يدل على امتناع ترتب أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات أو أحوال.

واعترض اللاهيجي على تقرير الشارح بأن فيه أن المصنف بالحلوث والمحتاج إلى الصانع عندهم إنما هو الوجود دون الثبوت، على أن إلى إثبات الصانع طريقاً لا يتوقف على إبطال التسلسل - انظر: شرح التجريد للقوشجي ٥٠/٢، شوارق الإلهام ص ٣٠.

(٥) كذا في (و)، وفي الباقي: عليها.

الْعَدَمِ، وَإِنْفَاءِ تَأْيِيرِ الْمُؤَثِّرِ فِيهَا<sup>(١)</sup>، وَتَبَائِنِهَا؛ وَاخْتِلَافِهِمْ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْجِنْسِ وَمَا يَتَّبِعُهَا فِي الْوُجُودِ، وَمُعَايَرَةِ التَّحْيِيزِ لِلْجَوْهَرِيَّةِ، وَإِثْبَاتِ صِفَةِ الْمَعْدُومِ بِكَوْنِهِ مَعْدُومًا، وَإِسْكَانِ وَضْعِهِ بِالْحُسْمِيَّةِ، وَوُقُوعِ الشَّكِّ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ بَعْدَ اتِّصَافِهِ بِالْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ.

○ أقول:

لَمَّا أُبْطِلَ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ، وَالْقَوْلَ بِالْحَالِ، أَشَارَ إِلَى أَنَّ مَا هُوَ مِنْ تَفَارِيعِ الْقَوْلِ بِهِمَا أَيْضًا بَاطِلٌ.

وَقَدْ ذَكَرَ أَوْلًا فِرْعَوًّا لِلْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ<sup>(٢)</sup>:

منها: تَحَقُّقُ الذَّوَاتِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ.

فَقَالَ أَبُو يَعْقُوبَ الشَّحْمَاءُ<sup>(٣)</sup>، وَأَبُو عَلِيٍّ الْجَبَائِي<sup>(٤)</sup>، وَابْنُ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَبُو الْحَسَنِ الْخِيَّاطُ<sup>(٥)</sup>، وَأَبُو الْقَاسِمِ الْبَلْخِي<sup>(٦)</sup>، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ

بطلان ما يتفرع  
عن القول  
ببئية المعدوم

(١) زيادة من (ز).

(٢) ما ذكره الشارح في بيان ما يتفرع عن القول ببئية المعدوم منقول - بتصريف بسيط - عن المحصل للرازي، وشرح المحصل للكاتب.

انظر: المحصل ص ١٥٧، شرح المحصل للكاتب ل: ٤٧.

(٣) هو يوسف بن عبد الله الشحما، مفسر معتزلي، من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه، توفي سنة ٢٨٠هـ. طبقات المعتزلة لأحمد بن المرتضى ص ٧١.

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من كبار أئمة المعتزلة، ورئيس علم الكلام في عصره، له آراء تفرد بها، توفي سنة ٣٠٣هـ.

انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٠، الأعلام ٢٥٦/٦.

(٥) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، شيخ المعتزلة ببغداد، نسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، له: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. توفي سنة ٣٠٠هـ.

انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٥، الأعلام ٣٤٧/٣.

(٦) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، من معتزلة بغداد، متكلم مشهور،

البصري<sup>(١)</sup>، وأبو إسحاق بن عياش<sup>(٢)</sup> والقاضي عبد الجبار<sup>(٣)</sup>: إن للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتٍ وأعياناً وحقائقٍ، والثابتُ من كل نوع من الذوات المعدومة عددٌ غيرُ متناهٍ، وإن تلك الذوات متباينةٌ بأشخاصها.

ومنها: أن تأثيرَ الفاعل ليس في جعلِ الذاتِ ذواتٍ، بل في جعلِ الذاتِ موجودةً؛ فإن الباري تعالى لا يَقْدِرُ على جعلِ الذاتِ ذاتاً، والجوهرِ جوهرًا<sup>(٤)</sup>، والسوادِ سواداً، والبياضِ بياضاً، إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة، وإنما يَقْدِرُ الباري تعالى على إخراج تلك الذوات من العدم إلى الوجود، بأن يَخْلُقَ صفةَ الوجود في تلك الماهيات المعدومة.

ومنها: أن تلك الذواتِ مُتَشَارِكَةٌ في كونها ذواتٍ، ولا تباينٌ بينها إلا بالصفاتِ، وإليه أشار بقوله: «وتباينها» أي: وانتفاء تباين الذوات.

= وفيه أديب، توفي ببلخ سنة ٣١٩هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٨، شذرات النعب ٢/٢٨١.

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم، الملقب بالجمَل، من شيوخ المعتزلة، كان رفيع القدر، توفي ببغداد سنة ٣٦٩هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ١٠٥، الأعلام للزركلي ٢/٢٤٤.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم، قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أولاً. طبقات المعتزلة ص ١٠٧.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو الحسين: قاضٍ، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، يلقب بقاضي القضاة، له كتاب المخني، موسوعة في ملعب المعتزلة. توفي سنة ٤١٥ هـ بالرّي. انظر: طبقات المعتزلة ص ١١٢، الأعلام للزركلي ٣/٢٧٣.

(٤) في (و): على جعل الذوات ذوات، والجواهر جواهر.



وَمِنْهَا: اِخْتِلَافُهُمْ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْجِنْسِ<sup>(١)</sup>، وَمَا يَتَّبِعُهَا فِي الوجود<sup>(٢)</sup>، وَمَغَايِرَةُ التَّحْيِيزِ لِلْجَوْهَرِيَّةِ.

فذهب الجمهورُ إلى أن تلك الذوات في العدم مُتَّصِفَةٌ بصفات الأجناس، ومعناه: أن ذات الجوهر موصوفةٌ بالجوهريَّة، وذات السواد موصوفةٌ بالسوادية، وغير ذلك.

وَرَعَمَ ابْنُ عِيَّاشٍ أَنَّ تِلْكَ الذَّوَاتِ الْمَعْدُومَةَ عَارِيَةٌ عَنْ جَمِيعِ الصِّفَاتِ، وَأَنَّ الصِّفَاتِ إِنَّمَا تَخْضُلُ لَهَا حَالَةَ الوجود.

وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ: بِأَنَّ الذَّوَاتِ لَمَّا كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً فِي الذَّاتِيَّةِ، وَجَبَ أَنْ يَصِحَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ<sup>(٣)</sup> مِنْهَا مَا يَصِحُّ عَلَى الْآخَرَى، فَلَوْ اخْتَصَّتْ ذَاتٌ مَعِيْنَةً بِصِفَةٍ مَعِيْنَةٍ، فَاخْتَصَّصُوهَا بِتِلْكَ الصِّفَةِ الْمَعِيْنَةِ: إِنْ كَانَ لَا لِأَمْرٍ لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلا مُرْجِّحٍ، وَإِنْ كَانَ لِأَمْرٍ، فَذَلِكَ الْأَمْرُ<sup>(٤)</sup> الْمُرْجِّحُ: إِنْ كَانَ مَوْصُوفًا بِتِلْكَ الذَّاتِ صَارَتْ الذَّاتُ صِفَةً<sup>(٥)</sup>، وَإِنْ كَانَ صِفَةً لَهَا عَادَ الْكَلَامُ فِيهِ<sup>(٦)</sup>، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوفًا بِهَا وَلَا صِفَةً لَهَا، فَإِنْ كَانَ

(١) المراد بصفة الجنس: ما يقع به الاختلاف والتماثل، كصفة الجوهريَّة في الجواهر، والسوادية في السواد، وغير ذلك من الصفات. انظر: كشف المراد ص ٢١.

(٢) المراد بما يتبع صفة الجنس في الوجود: هو الأوصاف التي تتبع الجوهريَّة حين الوجود، كالاستفناء عن الموضوع، أو العرضية، كالحلول في الموضوع التابع للسوادية مثلاً.

انظر: توضيح المراد للحسبي ص ٣٤.

(٣) (أ): واحد.

(٤) زيادة من (و).

(٥) (ز) زيادة: لها.

(٦) فيلزم التسلسل، والتسلسل محال.

مُوجِباً كان نَسْبُهُ إِلَى الْكُلِّ عَلَى السَّوَاءِ<sup>(١)</sup>، وَإِنْ كَانَ مَخْتَاراً كَانَتْ<sup>(٢)</sup> الصِّفَةُ مُتَجَدِّدَةً<sup>(٣)</sup>؛ لِأَنَّ فِعْلَ الْفَاعِلِ الْمَخْتَارِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

فَالذَّوَاتُ<sup>(٤)</sup> فِي الْعَدَمِ خَالِيَةٌ عَنِ الصِّفَاتِ، ثُمَّ وَرَدَ عَلَيْهَا الصِّفَاتُ<sup>(٥)</sup>: إِمَّا حَالَةَ الْعَدَمِ أَوْ حَالَةَ الْوُجُودِ، وَالْأَوَّلُ يُوجِبُ أَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الْمَعْدُومَةُ تَرِدُ عَلَيْهَا الصِّفَاتُ الْمُتَمَيِّزَةُ<sup>(٦)</sup>، وَالثَّانِي يُوجِبُ أَنْ تَكُونَ الصِّفَةُ (ج/١٧) إِنَّمَا تَحْصُلُ لَهَا حَالَةَ الْوُجُودِ، وَكِلَاهِمَا مُحَالَانِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلاتفاقهم عَلَى ذَلِكَ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلِكُونِهِ<sup>(٧)</sup> خِلَافَ الْمُقَدَّرِ.

وَاحْتِجَّ الْقَائِلُونَ بِاتِّصَافِهَا بِصِفَةِ<sup>(٨)</sup> الْأَجْنَاسِ: بِأَنَّهُ<sup>(٩)</sup> لَوْ لَمْ تَكُنِ الذَّوَاتُ مَوْصُوفَةً بِالصِّفَاتِ حَالَةَ الْعَدَمِ، لَمَّا وَقَعَ الْإِمْتِيَازُ بَيْنَهَا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ؛ ضَرُورَةً مَسَاوَاتِهَا فِي الذَّاتِيَّةِ، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الذَّوَاتُ وَاحِدَةً، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

وَالجَوَابُ: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنِ مَوْصُوفَةً بِصِفَاتِ الْأَجْنَاسِ، (لَمَّا كَانَتْ مُتَمَيِّزَةً؛ لَجَوَازِ أَنْ تَتَمَيَّزَ بِحَقَائِقِهَا، أَوْ بِصِفَاتِ

(١) قَالَ الْمَكَتَسَبِيُّ فِي أَشْرَفِ الْمَقَاصِدِ: «لَأَنَّهُ يَلْزَمُ تَسَاوِيَّ مَقْتَضِيَانِهِ؛ إِذْ هُوَ خَارِجٌ عَنْهَا، فَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ سَوَاءٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ، فَلَا يَخْصُصُ مِثْلًا عَنْ مِثْلٍ» ١٧٢/١.

(٢) (أ) (ب) (ج): كَانَ.

(٣) وَالصِّفَةُ الْمُتَجَدِّدَةُ حَادِثَةٌ، وَالْعَدَمِيَّاتُ لَا حَادِثَ فِيهَا.

(٤) (و): فَإِنَّ الذَّوَاتِ.

(٥) (ز): الصِّفَةُ.

(٦) أَي: الْمُتَمَيِّزَةُ.

(٧) (و): فَلِأَنَّهُ.

(٨) (و): بِصِفَاتِ.

(٩) فِي (ز): بِوُجُودِ: الْأَوَّلِ. قُلْتُ: لَا وَجْهَ لَهُ هُنَا؛ إِذِ الشَّارِحُ لَمْ يَذْكَرْ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، وَالْعِبَارَةُ مَوْجُودَةٌ فِي شَرْحِ الْمَحْصُلِ، لِأَنَّهُ ذَكَرَ فِيهِ ثَلَاثَةَ وُجُوهٍ.

أخرى غير صفات الأجناس<sup>(١)</sup>، كامتياز أفراد النوع بعضها عن البعض.  
 ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر: إما أن تكون عائدة  
 إلى الجملة - أي: إلى مجموع الجواهر (١٤/ز) التي تتركب الجسم منها<sup>(٢)</sup>  
 - وهي الحَيِّثُ، وكلُّ ما هو مشروط بها، كالعَالِمِيَّة والمُرِيدِيَّة والقَادِرِيَّة  
 وغيرها؛ وإما إلى الأفراد<sup>(٣)</sup>، فأثبتوا<sup>(٤)</sup> لها صفاتٍ أربعاً<sup>(٥)</sup>:

إحداها: الصفةُ الحاصلةُ حَالَتِي الوجودِ والعدمِ، وهي الجوهرية.  
 والثانيةُ: الوجودُ، وهو<sup>(٦)</sup> الصفةُ الحاصلةُ بالفاعلِ.  
 والثالثةُ: التحيزُ، وهي الصفةُ التابعةُ للحدوثِ، الصادرةُ عن صفة  
 الجوهرية بشرط الوجودِ.

الرابعةُ: الحصولُ في الحَيِّزِ، وهي الصفةُ التي يسمونها بالكائنية،  
 المُعَلَّلَةُ بالمعنى القائمِ بالجواهر، وهو الذي يسمونه كَوْناً.  
 وأما الأعراضُ: فالصفاتُ<sup>(٧)</sup> العائدةُ إلى الجملة غير<sup>(٨)</sup> معقولة<sup>(٩)</sup>،  
 وأما العائدةُ إلى الأفراد فتلاثة:

- 
- (١) ما بين القوسين ساقط من (ب).  
 (٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: عنها.  
 (٣) في المحصل ص ١٦٠ زيادة: وهي: إما في الجواهر أو في الأعراض، أما الجواهر  
 فقد أثبتوا... ٤٠٠.  
 (٤) (و): (ز): وأثبتوا.  
 (٥) (و): (ز): أربعة.  
 (٦) (و): وهي.  
 (٧) (ز): والصفات.  
 (٨) (ز): فغير.  
 (٩) (ج) (و) (ز): منقولة. وما أبته موافق لما ورد في المحصل وشرحه للكاتب، وزاد  
 في المحصل: فيها، أي: غير معقولة فيها.

الأولى: الصفةُ الحاصلةُ حاليّ العدم والوجود، وهي صفة الجنس، كالسوادية والبياضية، ويسمونها صفاتِ الأنفس<sup>(١)</sup>.  
والثانية: الصفةُ الصادرةُ عن صفات الأجناس بشرط الوجود، وهي الحُلُول في المحل.

وأجابوا عن قول مَنْ<sup>(٢)</sup> يَقُولُ عَلَيْهِم: لو كانت الأعراضُ ثابتةً في العدم، لكانت حَالَةً في المحل، بأن: العَرَضِيَّة ليست عِلَّةً للحُلُول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود.

الثالثة: (١٣/ب) صفةُ الوجود، وهي التي بالفاعل، والفاعل لا يُعْطِي السوادَ حَقِيقَةً، وإنما (يُعْطِي له)<sup>(٣)</sup> صفةَ الوجود.

ثمَّ اختلفوا: فَرَعَم<sup>(٤)</sup> أبو علي الجبائي، وابنه، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار: أن الجوهريةَ مقابرةٌ للتخيّر، وهي عِلَّةٌ له بشرط الوجود.

وزَعَمَ أبو يعقوب الشَّحَامُ، وأبو عبد الله البصريُّ، وأبو إسحاق ابن عياش: أن الجوهريةَ والتَّخَيَّرَ صفةً واحدةً ليستا بِعَيَّرَتَيْنِ.

ثمَّ اختلف هؤلاء الثلاثة: فزعم الشحام، وأبو عبد الله: أن ذات الجوهر كما أنها موصوفةٌ بالجوهرية حالة العدم، فهي أيضاً موصوفةٌ

(١) (و): الأجناس.

(٢) هم الأشاعرة، كما وصفهم الكاتبي بقوله: «وهو أجابوا عن قول أصحابنا» شرح المحصل، ل: ٤٩.

(٣) (ج) (و) (ز): يعطيه، وما أثبتته موافق لما في شرح المحصل للكاتبي ل: ٤٩.

(٤) (و): اختلفوا فيه وزعم.

(و/١٥) بالتحيز حالة العدم؛ لأن الجوهرية والتحيز لما كانا<sup>(١)</sup> صفةً واحدة، نَزِمَ من اتصاف الذات بإحدهما اتصافها بالآخرى.

ثم اختلفا بَعْدَ ذلك: فَذَهَبَ الشَّحَامُ إلى أن الجوهرَ حالٌ<sup>(٢)</sup> عديمه حاصلٌ في الحيز، وموصوفٌ بالمعاني، حتى التزم رجلاً معدوماً، على قَرَسٍ، وعلَى رأسه قَلَنْسُوَّةٌ، وبِيده سيف.

وَذَهَبَ أبو عبد الله البصريُّ<sup>(٣)</sup> إلى أن الجوهرَ مُتَحَيِّزٌ في العدم، لكنه غيرٌ حاصل في الحيز، بل شَرَطُ كونِ المُتَحَيِّزِ حاصلًا في الحيز، وموصوفًا بالمعاني: هو الوجود.

وأما ابنُ عَيَّاشٍ، فَتَمَعَ اتصافَ الذات بالجوهرية حالة العدم، وقال: لما كانت الجوهرية عَيْنَ التَّحْيِزِ، والتحيزُ حالَ العدم محال، وإلا لكانت الذاتُ حاصلَةً حال العدم في الحيز؛ لامتناع التحيزِ بدون الحصول في الحيز، فامتنع<sup>(٤)</sup> اتصافُها بالجوهرية، فلذلك أَتَبَتِ الذواتِ<sup>(٥)</sup> خاليةً عن صفات الأجناس أيضاً كالجوهرية وغيرها.

ومِنْهَا: اختلافُهم في إثبات صفةِ المعدوم بكونه معدوماً، فَذَهَبَ كُلُّهُمْ - إلا أبا عبد الله - إلى أن المعدومَ ليس له بكونه معدوماً صفةً؛ لأن المعدوميةً لو كانت صفةً زائدةً، لكانت مُفْتِزَةً إلى الذات التي هي غيرُها، والمُفْتِزُ إلى الغير ممكن، وكل ممكن فلا بد له من علة.

(١) (و): كانا.

(٢) (ز): حالة.

(٣) زيادة من (و).

(٤) (ل) (ج): امتنع.

(٥) (ز): الذات.

وَعَلَّتْ<sup>(١)</sup>: إن<sup>(٢)</sup> كانت تلك الذات<sup>(٣)</sup>، لدامت تلك<sup>(٤)</sup> المعدومية بدوامها<sup>(٥)</sup>، فَوَجَبَ أن لا يَدْخُلَ في الوجود؛ وإن كانت غيرها، فذلك الغيرُ إن كان مختاراً، كانت المعدومية حادثة؛ لأن فِعْلَ المختار حادثٌ، فيلزم أن لا تكونَ الذاتُ معدومةً، ثم صارت معدومةً<sup>(٦)</sup>، وهو محال، وإن كان مُوجِباً، فإن كان (١٨/ج) واجباً لَزِمَ من دوامه دوامُ المعدومية، وإن كان ممكناً افتقر إلى مُوجِبٍ آخر، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسلُ، وهو محال.

ومِنْهَا: اختلافُهم في إمكان وَصْفِ الجوهر المعدوم بالجسمية، واتفقوا على أن الجواهرَ المعدومة لا تُوصَفُ بأنها أجسام حالة العدم، إلا أبا الحسين الخياط، فإنه قال به.

ومن التفرُّيع: اتفأقهم على أن بعد العلم بأن للعالم صناعات، مُتَّصِفاً بالقدرة والعلم والحياة والحكمة وإرسال الرسل، يمكننا الشكُّ في وجوده، إلى أن نَعْرِفَ<sup>(٧)</sup> ذلك بدلالة<sup>(٨)</sup> منفصلة.

\* قال:

بطلان ما ينزح  
عن القول  
بالحال

وَقَسَمَةَ الحَالِ إلى المُعَلَّلِ وَغَيْرِهِ؛ وَتَغْلِيلِ الاختلافِ بِهَا، وَغَيْرِ ذَلِكَ، مِمَّا لا فائدةَ بِذِكْرِهِ.

- (١) (ز): فعلته.
- (٢) (أ) (ج) (ز): لو.
- (٣) (و): الذوات.
- (٤) زيادة من (و).
- (٥) (و): بذواتها.
- (٦) (ب): ثم صار معدوماً.
- (٧) (ب) (ز) (أ): يعرف.
- (٨) (ز): بدلائل.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من تفاريع القول (١٥/ز) بأن المعدوم شيء، ذكر فرعين للحال.

فقوله<sup>(١)</sup>: «وقسمه» عَطَّفَ على الأمور المذكورة في تفاريع القول بأن المعدوم شيء<sup>(٢)</sup>.

الفَرْعُ الْأَوَّلُ: قسمة الحال إلى المُعَلَّل وغيره.

فقالوا: الحال تنقسم إلى قسمين: حالٍ يكون ثبوتها للشيء مُعَلَّلًا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء، كالعالية فإنها مُعَلَّلَةٌ بِالْعِلْمِ الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم، وكذا القادرية وغيرها من الأحوال المُعَلَّلَةِ؛ وحالٍ غَيْرِ مُعَلَّلٍ ثبوتها للشيء بمعنى موجود قائم بذلك الشيء، كسوادية السواد، فإنها ليست لأجل معنى قائم بذات السواد.

الفَرْعُ الثَّانِي: أن الذوات كُلُّها متساوية في الذاتية، ومختلفة بالأحوال، فإن علة اختلافها أحوالٌ تَنصَافُ إليها.

✽ قال:

تَمَّ الوجودُ قَدْ يُؤخَذُ عَلَى الإِطْلَاقِ، فَيَقَابِلُهُ عَدَمٌ مِثْلِهِ، وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ لَا يَأْخُذُ التَّقَابِلُ، وَيُعْقَلَانِ مَعًا. وَقَدْ يُؤخَذُ مُقْبِدًا، فَيَقَابِلُهُ<sup>(٣)</sup> مِثْلُهُ، وَيَفْتَقِرُ إِلَى التَّمَوْضُوعِ كَانْفِئَارِ مَلَكَتِهِ، وَيُؤخَذُ شَخْصِيًّا وَنَوْعِيًّا وَجِنْسِيًّا.

انضمام الوجود  
إلى ساطق  
وعليه

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: في المعنى.

(٣) (ر) زيادة: عدم.

○ أقول:

اعلم: أن الوجودَ قد يُؤخَذُ تارةً من حيث هو غيرُ مُقيَّدٍ بماهية من الماهيات<sup>(١)</sup>، مثل: وجود الإنسان ونحوه، فيكون وجوداً مطلقاً، وهو مفهوم<sup>(٢)</sup> الوجود من غير التفاتٍ إلى ماهية من الماهيات. ويُقابله عدمٌ يَفْلِه، أي: يُقابِلُ الوجودَ المطلقَ عَدَمٌ مطلقٌ، وهو سَلْبُ الوجودِ المطلقِ من غير أن يُقيَّدَ بماهية من الماهيات.

وقد يجتمعُ الوجودُ المطلقُ والعَدَمُ المطلقُ؛ وذلك لأن العدمَ المطلقَ قد يُصَوَّرُ، فيَعْرِضُ له كَوْنٌ<sup>(٣)</sup> في الذهن، فيَعْرِضُ له الكونُ المطلقُ، أعني: الوجودَ المطلقَ<sup>(٤)</sup>؛ ضرورة استلزامِ عُرُوضِ المُقيَّدِ للشيءِ عُرُوضِ المطلقِ له، لكنَّ اعتبارَ التقابلِ غيرُ اعتبارِ الاجتماعِ؛ وذلك<sup>(٥)</sup> لأن العدمَ المطلقَ، من حيث إنه سَلْبٌ للوجودِ المطلقِ مُقابِلٌ له، ومن حيث إن الوجودَ المطلقَ<sup>(٦)</sup> عارضٌ له مُجتمعٌ معه.

وكلُّ واحدٍ من الاعتبارين مُعَايِرٌ لِلآخَرِ، فإن اعتبارَ كونه سَلْبِ الوجودِ غيرُ اعتبارِ كونه معروضه، فإعتبارُ أنه سَلْبٌ له لا يجتمعُ معه بل يقابله، وبإعتبارِ أنه معروضٌ له لا يقابله، بل يجتمعُ معه اجتماعُ العارضِ

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٢، شرح التجريد للفوشجي ٥٣/٢، شوارق الإلهام ص ٣١، توضيح المراد للحسيني ص ٣٨.

(٢) (ج) زيادة: من.

(٣) (ز): الكون.

(٤) زيادة من (ز).

(٥) ساقطة من (و).

(٦) ساقطة من (و).



مع المعروض (١/٩)، فالوجود<sup>(١)</sup> المطلق والعدم المطلق يُعقلان معاً. وقد يُؤخَذُ الوجودُ من حيث هو مُقَيَّدٌ وخاص، وهو الوجود المُتخصَّصُ بإضافته إلى ماهية من الماهيات، (١٤/ب) كوجود زيد ووجود الإنسان، فيُقابلُ الوجودَ المُقَيَّدَ عَدْمُ مثله، أي: مُقَيَّدٌ بما قَيَّدَ به الوجود، كعدم زيد وعدم الإنسان.

والعدم المُقَيَّدُ يفتقرُ إلى موضوع يُقَيَّدُ به، كما أن تملكته - أعني: الوجودَ المُقَيَّدَ - تفتقرُ<sup>(٢)</sup> إلى موضوع يُقَيَّدُ<sup>(٣)</sup> به<sup>(٤)</sup>.

وقد يُؤخَذُ الموضوع شخصياً، كقولنا (١٦/و): «وجودُ زيد وعدم زيد»؛ وقد يُؤخَذُ تَوْعِيّاً، مثل: وجود الإنسان وعدمه؛ وقد يُؤخَذُ جنسياً، مثل: وجود الحيوان وعدمه.

\* قال:

وَلَا جِنْسَ لَهُ، بَلْ هُوَ بَسِيطٌ، فَلَا فَضْلَ لَهُ.

الوجود بسيط

○ أقول:

والوجودُ لا جنس له<sup>(٥)</sup>؛ إذ لا مفهوم أعمُّ منه، فلا يكون له

(١) (أ) (ج) (و): والوجود.

(٢) (أ) (ز): يفتقر.

(٣) (أ) (ز): يقيد.

(٤) قال الستري في شرحه على التجريد: «واعلم: أن عدم الملكة باعتبار أن له حظاً من الوجود، يفتقر إلى موضوع، كافتقار ملكته؛ إذ هو عبارة عن عدم أمر عن أمر آخر مع إمكان اتصاف الموضوع به، كالممن يفتقر إلى موضوع خاص مستعد للملكة، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمن عليه» ل: ٨.

(٥) انظر في بساطة الوجود: كشف المراد ص ٢٤، شرح التجريد للفوشجي ٥٧/٢، الحكمة المتعمالية للشيرازي ٥٠/١، شوارق الإلهام ص ٣٢.

جنس، وإلا لكان جنسه - الذي هو غير مفهومه - أعم منه، هذا خلف - بل هو بسيط، أي: لا يكون له جزء أصلاً؛ لأن أجزاءه: إن كانت موجودة، لزم تقدم الوجود على نفسه، أو كون ما فرض جزءاً له ليس بجزء؛ وذلك لأن الموجود - الذي هو جزؤه - هو شيء له الوجود، فاعتبار الوجود معه: إما بالجزئية أو بالعروض، فإن كان الأول، يلزم أن يكون الوجود جزءاً جزئياً، فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتين؛ وإن كان الثاني، يلزم أن يكون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود معروضاً له.

وإن كانت معدومة، فيلزم أن يكون الشيء متقوماً برفعه إن كان اعتباراً لعدم مع المعدوم بالجزئية، أو متقوماً بما اتصف برفعه، إن اعتبر عدمه (ج/١٩) مع المعدوم بالعروض - وإذا كان بسيطاً، يلزم أن لا يكون له فصل.

\* قال:

وَيَكْتَرُ يَكْتَرُ التَّوَضُّعَاتِ، وَيُقَالُ بِالتَّشْكِيكِ عَلَى عَوَارِضِهَا، فَلَيْسَ جُزْءاً مِنْ غَيْرِهِ مُطْلَقاً.

الوجود يكثر  
بشكرك  
الموضوعات

○ أقول:

الوجود<sup>(١)</sup> مفهوم لا يكثر بالفصول؛ إذ هو بسيط، بل يكثر<sup>(٢)</sup> بكثر الموضوعات<sup>(٣)</sup>، أي: الماهيات التي تعرض لها الوجود، فإن

(١) (أ): للوجود.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) انظر في تكثر الوجود وتشكيكه: كشف المراد ص ٢٤، الجديد في الحكمة لابن كسرة ص ٢١٢، شرح التجريد للقوشجي ٥٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٢.

(١٦/ز) الوجودَ العارضَ للإنسان غيرُ الوجودِ العارضِ للفرس، بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود، بسبب إضافته إلى الإنسان والفرس.

وهو مَقْوَلٌ على عوارض الموضوعات - أعني: أفرادَه العارضةَ للماهيات - بالتشكيك؛ لأن المقول بالتشكيك هو كلي واقِع على أفرادِه، لا على سواء، بل على اختلاف<sup>(١)</sup>: إما بالتقدم والتأخر، وقوَعِ المُتَّصِلِ على المقدار، وعلى البياض الحاصل في محله؛ وإما بالأولوية وعدمها، وقوَعِ<sup>(٢)</sup> الواحد على ما لا ينقسم أصلاً، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد؛ وإما بالشدة والضعف، وقوَعِ الأبيض على الثلج والعاج. ووقوَعِ الوجود على الوجودات<sup>(٣)</sup> - التي هي عوارض الماهيات - يَشْمَلُ هذه الاختلافات<sup>(٤)</sup>، فإنه يَقَعُ على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر، وعلى وجود الجوهر ووجود العَرَضِ بالأولوية وعدمها، على وجود القارِّ ووجود غير القارِّ بالشدة والضعف.

والشدة والضعف - ها هنا - غيرُ الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا أن الوجودَ لا يقبلهما.

فيكون الوجودُ مقولاً بالتشكيك، على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان مقولاً بالتشكيك، لا يكون جزءاً لشيء مطلقاً: أما

---

(١) (ز): الاختلاف.

(٢) (ز): كوقوع.

(٣) (ز): الموجودات.

(٤) (أ): هذا الاختلاف.

(٥) في (ز): للماهيات.

بالنسبة إلى المعانيات فليما دَكَّرْنَا أنه زائد، وأما بالنسبة إلى وجودات المعانيات التي هي جزئيات؛ فلأن المقول بالتشكيك لا يكون داخلاً في معانية أفراده الواقع هو عليها بالتشكيك؛ لِمَا سَتَفَرَّفُ أن المعانية وأجزاءها لا يختلف وقوعها على الجزئيات، بل يَقَعُ عليها بالتواطؤ.

\* قال:

وَالشَّيْئَةُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، وَلَيْسَتْ مُتَّصِلَةً فِي الوجودِ،  
فَلَا شَيْءٌ مُطْلَقًا ثَابِتٌ، بَلْ هِيَ تَعْرِضُ لِخُصُوصِيَّاتِ الْمَاهِيَّاتِ.

الشيئية من  
المعقولات  
الثانية

○ أقول:

المعقولات الثانية<sup>(١)</sup>: هي العوارض التي تَعْرِضُ المعقولات<sup>(٢)</sup> الأولى<sup>(٣)</sup> في الذهن، ولم توجد في الخارج صورةً تطابقها. ولَمَّا وَقَعَتْ في الدرجة الثانية من التَّعَقُّلِ، سُمِّيَتْ معقولاتٍ ثانيةً. والشيئية من المعقولات الثانية<sup>(٤)</sup>، وليست مُتَّصِلَةً في<sup>(٥)</sup> الوجود، كَأَصْلِ الإنسان وغيره من الحيوانات<sup>(٦)</sup>، بل تابعةٌ لغيرها الذي هو معروضٌ لها في العقل.

(١) انظر في تعريف المعقولات الثانية: دستور العلماء ٢٩٠/٣، كشاف اصطلاحات الفنون ١٥٩٣/٢.

(٢) (و) (ز): للمعقولات.

(٣) المعقولات الأولى: ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجوداً في الخارج، كالإنسان والحيوان، فإنه يتصور أولاً ويحاذيه أمر في الخارج. انظر: دستور العلماء ٢٩٠/٣.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشاف المراد ص ٢٥، شرح التجريد للقوشجي ٥٩/٢، شوارق الإلهام ص ٣٣.

(٥) زيادة من (و) (ز).

(٦) العبارة في (ز): كأصل الحيوان والإنسان.

وليس للشيئية المطلقة وجوداً ما لم تُعْتَبَرُ خصوصيةً تُعْرَضُ لها، فلا شيء مطلقاً ثابت، بل الشيئية تُعْرَضُ لخصوصيات الماهيات في العقل، ولو كان الشيء موجوداً في الخارج، لكان مُشَارِكاً لغيره في الشيئية، ومخالفاً له بخصوصيته، فيكون له شيء، ويلزم التسلسل.

\* قال:

وَقَدْ تَمَّازَ الْأَعْدَامُ<sup>(١)</sup>؛ وَلِهَذَا اسْتَنَّدَ عَدَمُ الْمَعْلُولِ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ لَا خَيْرَ، وَنَأْفَى عَدَمُ الشَّرْطِ وَجُودَ الْمَشْرُوطِ، وَصَحَّحَ عَدَمُ الضَّدِّ وَجُودَ الضِّدِّ<sup>(٢)</sup> الْآخَرِ، بِخِلَافِ بَاقِي الْأَعْدَامِ.

تمايز الأقسام

○ أقول:

لا خلاف في أن الوجودات مُتَمَازِيَةٌ، وأما العدمات<sup>(٣)</sup> فقد اختلفوا فيها<sup>(٤)</sup>:

فَدَهَبَ قَوْمٌ<sup>(٥)</sup> إِلَى أَنَّهَا غَيْرُ مُتَمَازِيَةٍ؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُتَمَازِيَةً لَكَانَتْ ثَابِتَةً، وَالتَّالِي بَاطِلٌ.

وَالجَوَابُ: أَنَّهُ إِنْ<sup>(٦)</sup> أُريدَ بِكُونِهَا ثَابِتَةً - عَلَى تَقْدِيرِ التَّمَايزِ - ثُبُوتُهَا فِي الْخَارِجِ، فَالْمَلَاذِمَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ إِذِ التَّمَيُّزُ لَا يَقْتَضِي الثُّبُوتَ الْخَارِجِيَّ.

(١) (ز): المعدومات.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ز): وأما تمايز العدمات.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد من ٢٦، شرح المقاصد ٣٨٢/١، شرح المواظف ٢٩٢/١، شرح التجريد للقوشجي ٦٠/٢.

(٥) هم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المقاصد ٣٨٣/١.

(٦) ساقطة من (ز).

وإن أُريدَ ثبوتها في الذهن، فالملازمة مُسَلِّمةٌ، ونَقِيُّ التالي ممنوع؛ إذ العدم له ثبوتٌ في الذهن.

واختِجَ المُصَنِّفُ على أَنَّ الأعدامَ مُتمايزةٌ بثلاثةِ وجوه:

الأوَّلُ: أن عَدَمَ المعلول يَسْتَنِدُ<sup>(١)</sup> إلى عدم العلة، ولا يَسْتَنِدُ إلى غيره، ولا غيرُه إليه، فلو<sup>(٢)</sup> لم يكن عَدَمُ المعلول مُتميِّراً عن عدم غيره، ولا عَدَمُ العلة أيضاً (لما كان كذلك)<sup>(٣)</sup>.

الثاني: أن عَدَمَ الشرط يُنافي وجودَ الشرط؛ لامتناع الجمع بينهما؛ ضرورة امتناع وجود<sup>(٤)</sup> الشرط بدون وجود الشرط، وعدم غير الشرط<sup>(٥)</sup> لا ينافيه، فيكون العدمُ الذي هو منافي غير العدم (١٧/و) الذي لا يكون منافياً، فيكون أحدُ العدمين مُتميِّراً عن الآخر.

الثالثُ: أن عَدَمَ الضدِّ - كالسواد - عن المحلِّ<sup>(٦)</sup>، يُصَحِّحُ وجودَ الضدِّ الآخر، كالبياض فيه<sup>(٧)</sup>، وعَدَمَ غير الضدِّ لا يُصَحِّحُه، فيكون عَدَمُ الضدِّ مُتميِّراً عن عدم غير الضدِّ<sup>(٨)</sup>.

(١) في (ز): يستدعي، وبالهامش: يستند. ولا وجه لكلمة «يستدعي».

(٢) في (ب): ولو.

(٣) ما بين القوسين في (ب) هكذا: كذلك لم يكن مستنداً إليه.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) في (ب) (ج): الشرط.

(٦) العبارة في (ب) (و): عن المحلِّ كالسواد.

(٧) ساقطة من (ب) (و).

(٨) قال الشيخ: محمود أبو دقيقة: «والحق في هذه المسألة: أنها من ثمرات الخلاف في الوجود الذهني، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصورهما لثبوتها ذهنًا، ومن نفي الوجود الذهني حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنًا». القول السديد في علم التوحيد ص ١١٣.

\* قال:

ثُمَّ الْعَدَمُ قَدْ يَغْرِضُ لِنَفْسِهِ، فَتَصَدَّقُ النَّوْعِيَّةُ (١٥/ب)  
وَالْتَقَابُلُ عَلَيْهِ بِإِخْتِارَيْنِ<sup>(١)</sup>.

مرض الدم  
لنفسه

○ أقول: (٢٠/ج)

العدم قد يُعْتَبَرُ - تارةً - باعتبار أنه سَلْبُ الوجود فَيَغْرِضُ للماهية،  
وقد يُعْتَبَرُ تارةً (١٧/ز) باعتبار أنه مفهوم من المفهومات<sup>(٢)</sup>، ولا يُعْتَبَرُ  
أنه سَلْبُ الوجود، وبهذا الاعتبار يكون معقولاً، له تَحَقُّقٌ في الذهن،  
وكُلُّ ما له<sup>(٣)</sup> تَحَقُّقٌ في الذهن يمكن للعقل أن يَغْرِضَهُ معدوماً، فإنه  
يُمْكِنُ للعقل إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات.

فإذا اعتَبَرَ العقلُ العدمَ من حيث إنه معقولٌ مُتَحَقِّقٌ في الذهن،  
كان له أن يَغْرِضَهُ معدوماً، فيكون العدمُ عارضاً لنفسه<sup>(٤)</sup>.

والعدمُ العارضُ مقابلٌ للعدمِ المعروض من حيث إنه رَفَعٌ له<sup>(٥)</sup>،  
وَنَوْعٌ له من حيث إنه عدمٌ مُقَيَّدٌ، وهو عدمُ العدم. والعدمُ المعروض

(١) قال اللاهيجي: فثم لما كان الحكم بتمايز الأعدام في التصور، مظنة الاعتراض بأن  
التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية - علن ما هو رأي المحققين من الحكماء  
والمتكلمين - لا للمعدومات، حاول المصنف التنبه على الجواب بذكر بعض أحكام  
تدل على أن العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبارها.  
شوارق الإلهام ص ٣٥. وكلامه هذا منقول عن شرح المقاصد (٣٨٤/١) بتصريف  
بسيط.

(٢) (و): المعانيات.

(٣) (ب): هو.

(٤) (و): بنفسه.

(٥) ساقطة من (ج).

غير مُقَيَّد بأنه عدم نفسه أو عدم غيره، فتصدقُ النوعيةُ والتقابلُ على  
العدم العارض باعتبارين.

• قال:

عدم المعلول  
ليس علة لعدم  
العلة في  
الخارج

وَعَدَمُ الْمَعْلُولِ لَيْسَ عِلَّةً لِعَدَمِ الْعِلَّةِ فِي الْخَارِجِ، وَإِنْ جَازَ فِي  
الذَّهْنِ عَلَى أَنَّهُ بُرْهَانٌ إِنِّي، وَبِالْمَعْكِسِ لِمِي<sup>(١)</sup>.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ<sup>(٢)</sup> أَنَّ عَدَمَ الْمَعْلُولِ يَسْتَنِدُ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ، اسْتَشْرَعَ أَنْ  
يُقَالَ: لَمَّا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ يَرْفَعُ الْآخَرَ بِرَفْعِهِ، وَكُلُّ<sup>(٣)</sup>  
وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَالْآخَرَ فِي أَنْ رَفَعَ كُلُّ<sup>(٤)</sup> مِنْهُمَا يَسْتَلْزِمُ رَفَعَ الْآخَرَ، فَاسْتَدَانَ

(١) قال التهانوي: «تم البرهان الميزاني: إما برهان لم، ويسمى برهاناً ليميا وتعليلاً أيضاً،  
أو برهان إن، ويسمى برهاناً إنيا واستدلالاتياً أيضاً؛ لأن الحد الأوسط في البرهان لا يبد  
أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن، أي: علة للتصديق بثبوت الأكبر  
للأصغر فيه، فإن كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً، فهو برهان  
لمي؛ لأنه يعطي النسبة في الخارج والذهن، كقولنا: هذا متضمن الأخلاط، وكل  
متضمن الأخلاط، فهو محمول، فهذا محمول. فتضمن الأخلاط كما أنه علة لثبوت  
الحمن في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج.

وإن لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في اللهن فقط فهو برهان إنمي؛ لأنه مفيد  
إثبات النسبة في الخارج دون لثبوتها، كقولنا: هذا محمول، وكل محمول متضمن  
الأخلاط، فهذا متضمن الأخلاط. فالحمن وإن كانت علة لثبوت متضمن الأخلاط في  
الذهن، إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالمعكس.

والحاصل: أن الاستدلال من المعلول على العلة برهان إنمي، وعكسه برهان لمي. •  
كشف اصطلاحات الفنون ١/٣٢٤.

(٢) (ب): تبين.

(٣) (أ): (ز): فكل.

(٤) (ر): زيادة: واحد.



عدم المعلول إلى عدم العلة ليس أولياً<sup>(١)</sup> من عكسه ، فأوردَ ما يَصْلُحُ<sup>(٢)</sup> أن<sup>(٣)</sup> يكون جواباً عن هذا .

وهو: أن عَدَمَ المعلول وإن كان مُستلزماً لعدم العلة في الخارج ،  
 لكنّه ليس علةً لعدم العلة في الخارج<sup>(٤)</sup> ، فإنه إذا رُفِعَ العلةُ كحركة  
 يدك بالمفتاح رُفِعَ المعلولُ كحركة المفتاح ، وليس إذا رُفِعَ المعلولُ  
 كحركة المفتاح ترتفع العلةُ كحركة اليد ، وإن كان كلُّ منهما<sup>(٥)</sup> مُستلزماً  
 للآخر ، بل المعلولُ إنما رُفِعَ ؛ لأن العلةَ رُفِعَتْ ، فيكون رُفَعُ العلة علةً  
 لرفع المعلول ، لا بالعكس .

بل جاز أن يكون عدمُ المعلول في الذهن علةً لعدم العلة فيه ،  
 على أنه برهان إني ، بأن يكون عدمُ المعلول أظهرَ عند العقل من عدم  
 العلة ، فيكون العلمُ بعدم المعلول علةً للعلم<sup>(٦)</sup> بعدم العلة .

فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج ، ولهذا  
 سُمِّيَ<sup>(٧)</sup> برهاناً إنيّاً ؛ لأنه يفيد ثبوتَ العلة وإنّيَّتها ، ولا يُعْطِي السببَ  
 واللّميَّةَ في نفس الأمر ، والأوّلُ يُسَمَّى<sup>(٨)</sup> برهاناً إميّاً ؛ لأنه يُعْطِي  
 السببَ واللّميَّةَ في نفسِ الأمر .

(١) (ز) : بأولئ .

(٢) (ز) : يصح .

(٣) (و) : لأن .

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

(٥) زيادة من (ز) .

(٦) ساقطة من (و) .

(٧) (ز) : يسمي .

(٨) (ج) : سمي .

\* قال:

عدم الأخص  
أخص من عدم  
الأعم

والأشياء المترتبة<sup>(١)</sup> في العموم والخصوص وجوداً تتعكس

عَدَمًا.

○ أقول:

أي: إذا كان بين الأشياء عمومٌ وخصوصٌ مطلق<sup>(٢)</sup> في الوجود، كالإنسان والحيوان المترتب<sup>(٣)</sup> في العموم والخصوص وجوداً، فإن الإنسان إذا وُجِدَ وُجِدَ الحيوانُ من غير عكس - كان العموم والخصوص يتعكس في العدم، أي: إذا عُدِمَ العامُّ عُدِمَ الخاصُّ، مِنْ غير عكس، (فإنه إذا عُدِمَ الحيوانُ عُدِمَ الإنسان، من غير عكس)<sup>(٤)</sup>.

والمحاصل: أن كلَّ شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، يكون بين نقيضيهما<sup>(٥)</sup> عموم وخصوص مطلق على العكس، أي: يكون نقيض الأخص مطلقاً أعم مطلقاً من نقيض الأعم مطلقاً<sup>(٦)</sup>.

(١) (و): المرتبة.

(٢) العموم والخصوص المطلق: هو اجتماع الكلين في مادة، وانفراد أحدهما دون الآخر، والمفرد هو الأعم، كما في الحيوان والإنسان، فإنهما مجتمعان في زيد، وينفرد الحيوان في الفرس، ولا ينفرد الإنسان. المبادئ المنطقية لعبد الله وافي ص ١٦ مطبعة المؤيد بمصر، ١٣٢٩هـ.

(٣) في (أ) (ب): المرتب، وفي (و): المرتبة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) في (ب): نقيضهما.

(٦) لمزيد من الإيضاح انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي ١/٢٩٤، حاشية المطار على التهذيب ص ١٤٠.

✽ قال:

وَقَسَمَةُ كُلِّ مِنْهُمَا إِلَى الْاِحْتِيَاجِ وَالْغِنَى حَقِيقَةً.

لغة الوجود  
إلى المحتاج  
والغني

○ أقول:

كُلُّ واحد من الوجود والعدم: إما أن يكون بالغير أو لا،  
والأول<sup>(١)</sup> هو الْمُفْتَقِرُ، والثاني هو الْغَنِيُّ.

والمُفْتَقِرُ: هو الممكنُ، سواء كان وجوداً أو عدماً، والغَنِيُّ: إن  
كان هو الوجودُ فهو الواجب<sup>(٢)</sup>، وإلا فهو الممتنعُ.

وهذه القسمة حَقِيقَةٌ<sup>(٣)</sup>، أي: يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا  
يرتفعان؛ إذ كُلُّ وجود لا بد وأن يَصْدُقَ عليه أحدهما، ويمتنع أن يَصْدُقَا  
عليه معاً، وكذا كُلُّ عدم، ولا واسطة بينهما.

✽ قال:

وَإِذَا حُمِلَ الوجودُ أَوْ جُمِلَ رَابِطَةٌ تَثْبِثُ<sup>(٤)</sup> مَوَادُّ ثَلَاثٍ فِي  
أَنْفُسِهَا، جِهَاتٍ فِي التَّمَقُّلِ، دَالَّةٌ عَلَى وَثَاقَةِ الرِّابِطَةِ وَصَفْوَتِهَا؛  
هِيَ<sup>(٥)</sup>: الوجودُ والامتناعُ والإمكانُ. وكذا العدمُ.

في الوجود  
والإمكان  
والامتناع

(١) (ج): فالأول.

(٢) (و): واجب الوجود، وفي (ز): الواجب الوجود.

(٣) أي: قضية منفصلة حَقِيقَةٌ. وضابطها: أن تتركب من الشيء ونقيضه، نحو: هذا

العدد: إما زوج أو لا زوج، ومن الشيء والسواوي لنقيضه، نحو: هذا العدد: إما

زوج أو فرد.

انظر: حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح التهذيب ص ٢٩٢.

(٤) (ب): ثبت.

(٥) (ز): وهي.

○ أقول:

الوجود<sup>(١)</sup> يُجْعَلُ تارةً محمولاً كقولنا: «الإنسان موجود»، ويُجْعَلُ تارةً رابطةً لَحْمَلِ شيءٍ آخر، كقولنا: «الإنسان (١/١٠) يوجد كاتباً»، وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبةً إلى الموضوع، ولا بد لتلك النسبة في نفس الأمر من كيفية، تُسَمَّى تلك الكيفية إن اُعْتَبِرَتْ في نفسها مادةً<sup>(٢)</sup>، وإن اُعْتَبِرَتْ في التعقل تُسَمَّى جِهَةً<sup>(٣)</sup>. وقد تُخَالِفُ المادةُ الجِهَةَ<sup>(٤)</sup>.

والموادُ ثلاثٌ؛ لأن نسبةً المحمول إلى الموضوع إن كانت بحيث يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوت المحمول، فتلك المادةُ هي الوجودُ، ككيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان؛ وإن كانت بحيث يستحيل (١٨/ز) انفكاكُ الموضوع عن سَلْبِ المحمول، فتلك المادةُ هي الامتناعُ، ككيفية نسبة الحجر إلى الإنسان؛ وإن كانت (٢١/ج) بحيث لا يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوته ولا عن سَلْبِهِ، فتلك الكيفية هي الإمكانُ، ككيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان.

(١) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للطوسي ٣٠٧/١، شرح المقاصد ٤٥٧/١،

شرح التجريد للقوشجي ٦٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٢) المادة: هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل أو التفظ. انظر: شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٣) الجِهَةُ: هي حكم العقل بكيفية النسبة، سواء أكان مطابقاً للواقع، وحينئذ توافق الجِهَةُ المادةَ، أم غير مطابق للواقع، وحينئذ تتخالفان. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٦٩/٢.

(٤) وذلك كما إذا قلنا: كل إنسان حيوان بالإمكان. فالمادة ضرورية؛ لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسانية هي الوجود، والجِهَةُ لا ضرورية. انظر: لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٢.

وإذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تُسمَّى جهاتٍ، وهي دالَّةٌ على  
وَتَأَقَّةِ الرابطةِ بين المحمول والموضوع وَصَغْفِهَا.

وكذا العدمُ يُجَعَلُ تارةً محمولاً، كقولنا: «الإنسان معدوم»،  
وَيُجَعَلُ تارةً رابطةً (لمحمول آخر)<sup>(١)</sup> كقولنا: «الإنسان انتفى عنه»<sup>(٢)</sup>  
الحجر».

وعلى التقديرين تَثْبُتُ<sup>(٣)</sup> موادُّ ثلاثٌ في أنفسها (١٨/و)، تسمى  
جهاتٍ باعتبار العقل، كقولنا: «الإنسان ينتفى عنه الحجر أو الحيوان  
أو الكاتب».

والوجودُ والامتناعُ يدلان على وَتَأَقَّةِ الرابطةِ، والإمكانُ على  
صَغْفِهَا.

\* قال:

والبَحْثُ في تَعْرِيفِهَا كَالْوُجُودِ. (١٦/ب)

○ أقول:

الوجود  
والامتناع  
لا  
يكن تعريفها

أي: البَحْثُ في تعريف الوجود والامتناع والإمكان كالبَحْثِ في  
تعريف الوجود، أي: هذه الثلاثةُ غَنِيَّةٌ عن التعريف<sup>(٤)</sup>؛ إذ كُلُّ أَحَدٍ<sup>(٥)</sup>  
يَعْرِفُ معاني هذه الألفاظ من غير افتقار إلى فِكْرٍ.

(١) ما بين القوسين في (ب): لسلب شيء آخر.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): ثبت.

(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٥.

(٥) (ج): واحد.

والتعريفُ الذي ذكروه لهذه الثلاثة بحَسَبِ اللفظ لا بحَسَبِ الحقيقة؛ إذ فيه دَوْرٌ؛ إذ عَرَّفوا الوجوبَ باستحالة الانفكاك، ثم تُعَرَّفُ الاستحالة بعدم الإمكان، ثم الإمكانُ بعدم الوجوب، فيكون دَوْرًا. وكذا كلُّ من الإمكان والامتناع.

\* قال:

وَقَدْ تُؤْخَذُ<sup>(١)</sup> ذَاتِيَّةٌ فَتَكُونُ الْقِسْمَةَ حَقِيقَةً لَا يُمَكِّنُ انْقِلَابُهَا،  
وَقَدْ يُؤْخَذُ الْأَوَّلَانِ بِإِغْتِبَارِ الْغَيْرِ، وَالْقِسْمَةُ مَانِعَةٌ الْجَمْعِ<sup>(٢)</sup> بَيْنَهُمَا  
يُمَكِّنُ انْقِلَابُهَا، وَمَانِعَةٌ الْخُلُوقِ<sup>(٣)</sup> بَيْنَ الثَّلَاثَةِ فِي الْمُمَكِّنَاتِ.

○ أقول:

الوجوبُ والامتناعُ والإمكانُ قد تُؤْخَذُ تارةً ذاتيةً، أي: كلُّ منها بحَسَبِ الذات، وحينئذ تكون قسمةً المفهوم - بحَسَبِ هذه الأمور - إلى الواجب والممتنع والممكن<sup>(١)</sup> قسمةً حقيقية، أي: لا يمكنُ الاجتماعُ

(١) (و) زيادة: تارة.

(٢) مانعة الجمع: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقاً لا كذباً، بمعنى: أنه لا يمكن اجتماعهما، ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، ويمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما في السلب. مثال الإيجاب: الجسم إما أبيض أو أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود. انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٣) مانعة الخلو: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما، ولا يمكن اجتماعهما في السلب، مثال الإيجاب: الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم أبيض وإما أن يكون أسود.

انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٤) ساقطة من (ج).

احتمالات  
الوجوب  
والإمكان  
والامتناع

بين الأقسام لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادق على المفهوم أبداً واحداً منها؛ وذلك لأن كل مفهوم إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود أو لا يجب<sup>(١)</sup>، فإن كان الثاني: فإما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا.

فهذه أقسام ثلاثة، لا يخرج مفهوم من المفومات عنها، ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد، فالأول منها هو الواجب بذاته، والثاني هو الممتنع بذاته، والثالث هو الممكن بذاته<sup>(٢)</sup>.

قيل<sup>(٣)</sup>: هذه القسمة غير حاصرة؛ إذ يجوز أن يكون قسم آخر، وهو أن يكون المفهوم بحيث إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره، يجب له الوجود والعدم معاً.

أجيب: بأن هذه القسمة للمفهوم بالنسبة إلى الوجود الخارجي، أي: العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو، وينسب الوجود الخارجي إليه، وحينئذ لا يتحقق قسم آخر؛ وذلك لأن المفهوم الذي فرض أنه<sup>(٤)</sup> يجب له الوجود والعدم معاً، فهو بحيث إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره يمتنع له الوجود في الخارج<sup>(٥)</sup>، فيكون مُمتنعاً بذاته<sup>(٦)</sup>، فلا يلزم قسم آخر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب): لذاته.

(٣) (و): فإن قيل.

(٤) (ز) زيادة: بحيث.

(٥) (ب): الوجود الخارجي.

(٦) (و): لذاته.

فإن قيل: يلزم على ما ذكرتم من القسمة، أن يكون الممكن هو الذي لا يجِبُ له الوجود ولا يمتنع لذاته، وحينئذ لا يلزم أن يتساوى طرفا وجوده وعدمه؛ لجواز أن يكون أحد الطرفين راجحاً على الآخر، ولا ينتهي إلى حدِّ الوجوب والامتناع، فيجوزُ أن يَقَعَ ذلك الطرفُ الراجحُ بلا مُرَجِّحٍ؛ (لأن التقدير أنه راجح لذاته)<sup>(١)</sup>، ولا يلزم تَرَجُّحُ أحد المتساويين على الآخر.

أجيب: بأنه لا يجوزُ أن يكون أحدُ الطرفين راجحاً على الآخر لذاته؛ لأنه مع ذلك الرُّجْحَان: إما أن يُمَكِّنَ طَرِيقَ الطرفِ الآخر أو لا يُمَكِّنُ<sup>(٢)</sup>، فإن لم يُمَكِّنِ طَرِيقَ الطرف الآخر كان ذلك الطرفُ ممتنعاً، فيكون الطرفُ الراجحُ واجباً، وقد قُرِضَ أنه غير مُنتهِ إلى حدِّ الوجوب، هذا خُلْفٌ.

وإن أمكَّنَ طَرِيقَ الطرف الآخر: فإما أن يكون طَرِيقَهُ لسبب<sup>(٣)</sup> أو لا، فإن لم يكن لسبب<sup>(٤)</sup> فقد وَقَعَ الممكنُ المرجوحُ لا لعلَّة، وهذا<sup>(٥)</sup> محال، فإن المتساوي أقوى من المرجوح، وهو ممتنعُ الوقوع<sup>(٦)</sup> لا لسبب<sup>(٧)</sup>، فالمرجوحُ أولى بأن يمتنعَ وَقُوعُهُ لا

(١) زيادة من (ز).

(٢) (ز) زيادة: طريقتان الطرف الآخر.

(٣) (ج) (ز): بسبب.

(٤) (ج) (ز): بسبب.

(٥) (و): وهو.

(٦) (ب): الوجود.

(٧) (ب): بسبب.



لسبب<sup>(١)</sup>؛ وإن كان طَرَيَانَهُ لسبب<sup>(٢)</sup>، فلا بد وأن يَجِبَ بذلك السبب أولاً، ثم يَبْعُ<sup>(٣)</sup>، ووجوبه<sup>(٤)</sup> يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر، ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان (١٩/ز) ذلك الطرف الآخر، (فيجوز انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر)<sup>(٥)</sup>، فلا يكون راجحاً بالذات، هذا خُلْفٌ.

ولئن<sup>(٦)</sup> سُلِّمَ: أنه يجوزُ رجحانُ أحد طرفيه<sup>(٧)</sup> على الآخر لذاته إلى حدٍّ لا ينتهي إلى الوجوب، لكنَّ ذلك الرجحانَ غيرُ كافٍ في وقوع ذلك (٢٢/ج) الطرف؛ إذ لو كفى فلا يخلو من<sup>(٨)</sup> أن يمتنع به وقوع الطرف الآخر أولاً. فإن امتنع يلزمُ الانقلاب، وإن لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر، فلا يكون كافياً.

قِيلَ<sup>(٩)</sup>: إن قولَ الحكماء: «إن الواجب ما تقتضي ذاته وجوده» يناقض مذهبهم: أن وجود الواجب عين ذاته<sup>(١٠)</sup>؛ إذ الشيء لا يقتضي نفسه، وإلا لَرِمَ تقدمه على نفسه.

(١) (ب): سبب.

(٢) (ب) (أ) (ز): سبب.

(٣) (ب): وقع.

(٤) (ب): فوجوده.

(٥) زيادة من (أ) (ز).

(٦) (ب) (و): وإن.

(٧) (ز): الطرفين.

(٨) (ب): إما.

(٩) (ب): فإن قيل.

(١٠) انظر: شرح المواظف ١/٢٦٦.

لا يُقال: إن وجودَ الواجب وجودٌ مخصوص ، والوجودُ المخصوص مُقتضى<sup>(١)</sup> للوجود<sup>(٢)</sup> المطلق ، وهو غيره .

لأننا نقول: المطلق إن كان وجودَ الواجب فوجوده غير ذاته ، وإلا لم يكن مُقتضياً لوجوده .

والجوابُ عنه: أن الحكماء جعلوا الوجوب<sup>(٣)</sup> تارةً صفةً للوجود ، وتارةً صفةً للذات بالقياس إلى الوجود ، (فإذا اعتبروا<sup>(٤)</sup> الوجوب من حيث هو صفةً للوجود ، كان معناه: أن الوجود)<sup>(٥)</sup> لا يكون من غيره ، ويكون<sup>(٦)</sup> مُستثنياً عما سواه .

فإذا أُطلق الواجب على الله تعالى<sup>(٧)</sup> بهذا الاعتبار ، لم يقتضِ أن يكون له ذاتٌ مُقتضى للوجود ، فلا يلزم تناقض<sup>(٨)</sup> بهذا الاعتبار .

وإذا اعتبرَ الوجوبُ من حيث هو صفةً للماهية يكون معناه أن ذاته تقتضي وجوده ، وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته (١٩/و) ، ولا يلزم<sup>(٩)</sup> تناقضٌ عليهم ؛ وذلك لأن الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص ، والوجود المطلق عارض له وهو غيره ، فيكون الوجودُ

(١) (ز): يقتضي .

(٢) زيادة من (ج) .

(٣) (ب): الواجب .

(٤) (ج) (و) (ز): اعتبر .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) .

(٦) (و): بل يكون . و«يكون» ساقطة من (ب) .

(٧) (ز) زيادة: وتقدس .

(٨) (ز): التناقض .

(٩) ساقطة من (و) .

الخاص الذي هو عَيْنُهُ مُتَقَضِيًّا للوجود المطلق، وهو المراد (١٧/ب) من قولهم: إن وجوده تَقْتَضِيهِ (١) ذاته.

فإن قِيلَ: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون كل موجود ممكن واجباً لذاته؛ وذلك لأن الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن، ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق، فيكون واجباً لذاته.

أجيب: بأن ذات الممكن غير وجوده الخاص، فلا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود الخاص (٢)، فلا يكون الممكن واجباً؛ لأن ذاته لا تقتضي الوجود.

فإن قِيلَ: يلزم أن يكون الوجود الخاص للممكن واجباً لذاته؛ لأنه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق، فيكون واجباً لذاته، وإلا لم يكن الواجب أيضاً واجباً لذاته.

أجيب: بأنا لا نسلّم أن الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق، وإنما يلزم ذلك (٣) أن لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنياً عن الغير، وليس كذلك، فإن الوجود الخاص للممكن يفتقر إلى عَيْتِهِ، فيكون عارضه مُفْتَقِراً إليها، فيكون الوجود المطلق مُفْتَقِراً إلى أمر مغاير للوجود الخاص، فلا يكون واجباً لذاته.

واعلم: أنه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والمنتفع والممكن

(١) (ب): يقتضيه.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (أ).

بالذات إلى الآخر؛ لأن ما بالذات يمتنع أن يزُولَ، وإلا لم يكن الذات مُتَقَضِيًّا له، فيمتنع أن يصيرَ الواجبُ بالذات ممكنًا بالذات، وبالعكس، وكذا يمتنع أن يصير الواجبُ بالذات ممتنعاً بالذات، وبالعكس، وكذا الممكنُ بالذات يمتنع أن يصير ممتنعاً بالذات، وبالعكس.

وقد يُؤخَذُ الأَوْلَان - أي: الوجوبُ والامتناعُ - بحَسَبِ الغير<sup>(١)</sup>، فتكون القسمةُ بينهما على سبيلِ مَنعِ الجَمْعِ دون الخلو في معقول واحد<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأن المعقولَ الواحدَ يمتنعُ أن يكون واجباً بالغير وممتنعاً بالغير معاً؛ لأنه إذا وَجَبَ بغيره<sup>(٣)</sup> يكون ذلك الغيرُ مُتَحَقِّقًا، فلا يكون ممتنعاً بغيره؛ لأن العَيرَ الذي يَسْتِنِدُ إليه الامتناعُ هو عدمُ الغير الذي يكون الوجوبُ به، فلا يكونُ العدمُ حاصلًا على تقدير تحقق الغير الذي يَجِبُ به، فلا يكون الامتناعُ بالغير حاصلًا.

وكذا نقولُ: إذا امتنع بالغير يكونُ ذلك الغيرُ الذي يستند إليه الامتناعُ مُتَحَقِّقًا، وهو عدمُ الأمر الذي يستندُ إليه الوجوبُ، فلا يَحْضُرُ الأمر الذي يستند إليه الوجوبُ، فلا يتحقق الوجوبُ بالغير، فيمتنعُ الجَمْعُ بينهما في معقول واحد.

وإنما جاز الخُلُوعُ عنهما؛ لأن المعقولَ الواحدَ يجوزُ خُلُوعُهُ عن الوجوبِ بالغير والامتناعِ بالغير إذا كان واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات، فإن الوجوبَ الذاتي (٢٠/ز) والامتناعَ الذاتي يتأنيان<sup>(٤)</sup> الوجوبَ بالغير والامتناعَ بالغير.

(١) (ز) زيادة: مثل الممكن الواجب بعكس، وكالممكن الممتنع بعدم عكس.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ب) (ج): لغيره.

(٤) (و): يتأني.

وَكُلُّ مِنَ الْوَاجِبِ بِالْغَيْرِ وَالْمَمْتَنِعِ بِالْغَيْرِ يُمْكِنُ انْقِلَابُهُ إِلَى الْآخَرِ،  
لأنَّ الْوَاجِبَ بِالْغَيْرِ قَدْ يَفْرَضُ لَهُ (١) عَدَمٌ عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَمْتَنِعاً بِالْغَيْرِ،  
وَكَذَا الْمَمْتَنِعُ بِالْغَيْرِ قَدْ تُوجَدُ عَلَيْهِ فَيَصِيرُ وَاجِباً بِالْغَيْرِ.

وَإِذَا اعْتَبِرَ الثَّلَاثَةُ - أَي: الْإِمْكَانُ الذَّاتِي، وَالْإِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ،  
وَالْوُجُوبُ بِالْغَيْرِ - فِي الْمَمْكَنَاتِ تَكُونُ الْقِسْمَةُ بَيْنَهَا (٢) عَلَى سَبِيلِ مَنَعِ  
الْخُلُوءِ؛ إِذْ يَمْتَنِعُ خُلُوءُ الْمَمْكَنِ عَنْ أَحَدِ الْمَفْهُومَاتِ الثَّلَاثَةِ، لَا عَلَى (٣)  
سَبِيلِ (٢٣/ج) مَنَعِ الْجَمْعِ؛ إِذْ يَجُوزُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي وَاحِدِ  
الْبَاقِيَيْنِ (٤).

✽ قال:

وَيَشْتَرِكُ الْوُجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ فِي اسْمِ الضَّرُورَةِ، وَإِنْ اخْتَلَفَا  
بِالسَّلْبِ (٥) وَالْإِيجَابِ. وَكُلُّ مِنْهُمَا يَصْدُقُ عَلَى الْآخَرِ إِذَا تَقَابَلَا فِي  
الْمَضَابِ إِلَيْهِ.

○ أقول:

الْوُجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ يَشْتَرِكَانِ فِي اسْمِ الضَّرُورَةِ (٦)؛ إِذْ الضَّرُورَةُ  
تُطَلَّقُ عَلَى كُلِّ (٧) مِنْهُمَا، وَيَخْتَلِفَانِ بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ، فَإِنَّ الْوُجُوبَ

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ب): منها، وفي (ز): بينهما.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ب) (و) (ز): الباقين.

(٥) (و): في السلب.

(٦) انظر: كشف المراد ص ٣١، شرح المفاسد ٢/١٦٥، شرح التجريد للقرشي ٢/٧٨.

(٧) (و): كل واحد.

يقال له: ضرورة الإيجاب، والامتناع يقال له: ضرورة السلب، واسمُ  
الضرورة شاملٌ لهما.

وكلُّ واحد من الوجوب والامتناع يَصْدُقُ على الآخر إذا تقابلا  
في المضاف إليه، بأن يكونَ المضافُ إليه في أحدهما الوجود، وفي  
الآخر مُقَابِلَ الوجود، أي: العدم، فيصدقُ الوجوبُ المضاف (أ/١١)  
إلى الوجود على الامتناع المضاف إلى العدم، وبالعكس، فيقال:  
وجوبُ الوجود هو امتناع العدم، وبالعكس، ويصدقُ الوجوب المضاف  
إلى العدم على الامتناع المضاف إلى الوجود، وبالعكس، فيقال:  
وجوبُ العدم هو امتناع الوجود، وبالعكس.

وأما إذا لم يتقابلا في المضاف إليه، فلا يَصْدُقُ أحدهما على  
الآخر، إذ لا يقال: وجوبُ الوجود امتناع الوجود وبالعكس، ولا يقال  
أيضاً: وجوب العدم امتناع العدم، وبالعكس.

• قال:

وَقَدْ يُؤَخَّذُ الْإِمْكَانُ بِمَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنْ أَحَدِ الطَّرَقَيْنِ، **اسم الإمكان**  
قَبْلَهُ الْأُخْرَى وَالْحَاصِي<sup>(١)</sup>.

○ أقول:

الإمكان<sup>(١)</sup> قد يُؤَخَّذُ تارة<sup>(٢)</sup> بمعنى سَلْبِ الضَّرُورَةِ عن أحد

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر في الإمكان العام والخاص: شرح الإشارات للطوسي ٣١٨/١، لوامع الأسرار  
للقلب الرازي ص ١٤٧، شرح التجريد للقوشجي ٧٩/٢.

(٣) زيادة من (ب) (ز).

الطرفين، أعني: الطرفَ المخالف، ويُسمَّى الإمكانَ العامي<sup>(١)</sup>، وإنما نُسِبَ إلى العام؛ لأنَّ العُرْفَ العامَ يَشْتَمِلُ الإمكانَ بهذا المعنى.

والإمكانُ بهذا المعنى يَعْمُ الضرورةَ الأخرى، أي: ضرورةَ الجانبِ الموافق<sup>(٢)</sup> والإمكانَ الخاصيَّ؛ وذلك لأنَّ الإمكانَ العامي<sup>(٣)</sup> إذا اغْتَبِرَ بالنسبةِ إلى سَلْبِ الضرورةِ عن جانبِ الوجود، يشملُ ضرورةَ (٢٠/و) الطرفِ الموافق، أعني: ضرورةَ العدم والإمكانَ الخاصيَّ؛ إذ يَصْدُقُ على كلِّ<sup>(٤)</sup> من ضرورةِ العدم والإمكانِ الخاصيَّ سَلْبُ الضرورةِ عن جانبِ الوجود.

وإذا اغْتَبِرَ بالنسبةِ إلى سَلْبِ الضرورةِ عن جانبِ العدم يشملُ (١٨/ب) ضرورةَ الوجود<sup>(٥)</sup> والإمكانِ الخاصيَّ؛ إذ يَصْدُقُ على كلِّ منهما سَلْبُ الضرورةِ عن جانبِ العدم.

والإمكانُ الخاصيُّ إنما نُسِبَ إلى الخاص؛ لأنه هو الذي اعتبره العُرْفُ الخاصُّ، أعني: عُرْفُ الحكماء.

وانحصارُ الموادِ في الثلاثةِ بِحَسَبِ هذا الإمكانِ.

وإنما اغْتَبِرَ الحكماءُ هذا الإمكانَ؛ لأنهم لَمَّا وجدوا الإمكانَ يَشْتَمِلُ في سَلْبِ الضرورةِ، وكان المادةُ التي لا يكون أحدُ جانبيها

(١) ويجوز تسميته بالإمكان العام، وكذا الإمكان الخاصي يجوز تسميته بالإمكان الخاص. قال القطب الرازي: «ولا يتنع تسمية الأول عامًا، والثاني خاصًا، لما بينهما من العموم والخصوص، فإنه متن سلب الضرورة عن الطرفين كانت ملوثة عن أحدهما من غير عكس». - لوامع الأسرار ص ١٤٨.

(٢) (ب): المخالف، وهو خطأ.

(٣) (ز): العام.

(٤) (ز): كل واحد.

(٥) (ب): الوجود، وهو خطأ.

ضروريًا أحقَّ بهذا الاسم، اصطَلَحُوا عَلَى<sup>(١)</sup> تسمية<sup>(٢)</sup> هذه المادة بالإمكان.

\* قال:

وَقَدْ يُؤَخَذُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِسْتِقْبَالِ، وَلَا يُشْتَرَطُ الْعَدَمُ فِي الْحَالِ، وَإِلَّا اجْتَمَعَ<sup>(٣)</sup> النَّقِصَانُ.

○ أقول:

الإمكانُ قد يُؤْتَبَرُ بالنسبة إلى الاستقبال<sup>(٤)</sup>، وهو أن يكون الالتفاتُ إلى سَلْبِ الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال، ولا يُتَلَفَتُ إلى<sup>(٥)</sup> حال الشيء في الماضي أو الحال، فإذا كان الشيء غيرَ ضروريٍّ الوجود والعدم، في أيِّ وقت فُرضَ له في الاستقبال -: يُسَمَّى ممكنًا بالإمكان الاستقبالي<sup>(٦)</sup>.

وإنما اعتبِرَ هذا مَن اعتبِرَهُ؛ لأن ما نُسِبَ<sup>(٧)</sup> إلى الحال أو الماضي من الأمور الممكنة: إما موجودٌ فيكون ضروريًا بحسب الوجود؛ وإما

(١) ساطعة من (ج).

(٢) (ج): بتسمية.

(٣) (ز): لا اجتماع.

(٤) انظر في الإمكان الاستقبالي: شرح الآيات البيئات لابن أبي الحديد ص ١٤٢، شرح الإشارات للطوسي ١/٣٢٠، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٨، شرح التجريد للفروشي ٨٠/٢.

(٥) (ج): في.

(٦) قال ابن المطهر الحلبي: «ومذا الإمكان أحق الإمكانات باسم الإمكان» كشف المراد ص ٣٢.

(٧) (و): ينسب.



معدومٌ فيكون ضرورياً بحسبِ العدم، والباقي على صرّافة الإمكان ما نُسِبَ<sup>(١)</sup> إلى<sup>(٢)</sup> الاستقبال من الممكنات التي لا يُعرَفُ حالها من الوجود والعدم.

ولا يُشترَطُ في إمكان الوجود في الاستقبال العدمُ في الحال، وإلّا يلزمُ أن يُشترَطَ في إمكان العدم في الاستقبال الوجود (٢١/ز) في الحال؛ لأنه لو لم يُشترَطِ الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيحُ بلا مُرجِّح؛ لأنه إذا أُخرِجَه<sup>(٣)</sup> الوجودُ إلى ضرورة الوجود، أُخرِجَه العدم إلى ضرورة العدم، فجعلُ الوجود في الحال منافياً للإمكان في الاستقبال دون العدم، ترجيحُ بلا مُرجِّح.

وإذا اشترَطَ الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال، مع أن ممكنَ الوجود في الاستقبال ممكنُ العدم فيه، يلزم أن يُشترَطَ الوجودُ والعدمُ في الحال في إمكان الاستقبال، فيجتمع النقيضان. (٢٤/ج)

✽ قال:

وَالثَّلَاثَةُ اِعْتِبَارِيَّةٌ لِصِدْقِهَا عَلَيَّ الْمَعْلُومِ، وَاسْتِحَالَةِ التَّنَسُّلِ.

الوجوب  
والإمكان  
والامتناع  
اعتبارية

أقول:

الوجوبُ والإمكانُ والامتناعُ اعتباريةٌ<sup>(٤)</sup>؛ لأنها نَسِبَ<sup>(٥)</sup> معقولة

(١) (و): ينسب.

(٢) (ز): زيادة: الإمكان.

(٣) (ل): أخرج.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٣٣، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٥٢، شرح المقاصد

٤٧٠/١، شرح المواظف ٣٨١/١، شرح التجريد للقروشي ٨١/٢.

(٥) (ز): نسبة.

بين مُتَصَوِّر<sup>(١)</sup> ووجوده الخارجي، وليس لها تَحَقُّقٌ في الأعيان لوجوه،  
بعضها مُشْتَرَكٌ بين الثلاثة، وبعضها مُخْتَصٌّ بواحد<sup>(٢)</sup> واحد.

أما المُشْتَرَكُ فَوَجْهَانِ:

الأوَّلُ: أن هذه الأمور تَصَدَّقُ على المعدوم، فإن المعدوم الممتنع  
يَصَدَّقُ عليه أنه ممتنع الوجود وواجبُ العدم، والمعدوم الممكن  
يَصَدَّقُ عليه<sup>(٣)</sup> أنه ممكن الوجود والعدم، وإذا صَدَقَتْ هذه الأمور على  
المعدوم، يجب أن لا تكون متحققةً في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف  
المعدوم بما هو متحقق فيها.

وفيهِ نظرٌ، فإن صِدْقَ الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون  
معدوماً.

قَوْلُهُ: «لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج».

قلنا: يجوزُ أن يكونَ طبيعةً واحدةً، بعضُ أفرادها معدوم<sup>(٤)</sup> وبعضها  
موجود<sup>(٥)</sup>، فتَصَدَّقُ تلك الطبيعة على الأفراد الموجودة والمعدومة،  
فإعتبار صِدْقِها على الأفراد الموجودة تكونُ موجودةً، وإعتبار صِدْقِها  
على الأفراد المعدومة تكونُ معدومةً.

فإعتبار الإنسان، فإن بعض أفرادها موجود<sup>(٦)</sup> وبعضها معدوم<sup>(٧)</sup>،

(١) (ب) (ز): المتصور.

(٢) (ز): لواحد.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) في غير (ج): معدوماً.

(٥) في غير (ج): موجوداً.

(٦) (و) (ز): موجودة.

(٧) (و) (ز): معدومة.

مع أن الإنسان صادق على الجميع، (فإن الإنسان)<sup>(١)</sup> باعتبار صدقهِ على الأفراد الموجودة يكون موجوداً، وباعتبار صدقهِ على الأفراد المعدومة يكون معدوماً، ولا يلزمُ منه اتصافُ المعدوم بما هو متحقق في الخارج، ولا كون<sup>(٢)</sup> تلك الطبيعة معدومةً.

الثاني: لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميزة عنه بالخصوصيات<sup>(٣)</sup>، فوجودها غير ماهياتها (فاتصافُ ماهياتها بوجودها)<sup>(٤)</sup> لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ويلزم التسلسل، (وهو محال)<sup>(٥)</sup>.

• قال:

وَلَوْ كَانَ الْوُجُوبُ ثُبُوتِيًّا لَرِمَ<sup>(٦)</sup> إِمْكَانُ الْوَاجِبِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مختصٌّ بالوجوب.

تقريره: لو كان الوجود ثبوتياً - أي: موجوداً في الأعيان - لكان الواجبُ ممكنًا، والتالي باطل؛ لامتناع القلبِ.

بيانُ الملازمة: أن الوجود إذا كان موجوداً في الأعيان يكونُ

(١) : فالإنسان.

(٢) : (و) (ز): تكون.

(٣) : (ب) (ز): في الخصوصيات.

(٤) : ما بين القوسين في (ز): فوجودها.

(٥) : ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٦) : (و): يلزم.

ممكناً؛ لأنه صفةٌ، والصفةُ مُفْتَرَةٌ إلى الغير الذي هو موصوفُها، والمُفْتَرُ إلى الغير ممكن. وإذا كان الوجودُ ممكناً يكون الواجبُ أيضاً ممكناً؛ لأن الواجبَ إنما هو واجبٌ بهذا الوجود الممكن، فإذا كان ما به الشيء واجباً ممكناً يكون الواجبُ ممكناً.

لا يُقال: لا يلزمُ من إمكان الصفة إمكان الموصوف، فإن الصفةَ لكونها محتاجةً إلى الموصوف ممكنةً، والموصوفُ جاز أن لا يحتاج إلى غيره، فلا يكونُ ممكناً، فلا يلزمُ من إمكان الصفة التي هي الوجود إمكانُ الموصوف الذي هو الواجب.

لأننا نقول: إذا كانت الصفةُ ممكنةً كان الموصوفُ - من حيث هو موصوف بتلك الصفة - ممكناً؛ لأنه من حيث هو موصوفٌ بتلك الصفة يفتقر<sup>(١)</sup> إلى تحقق الصفة الممكنة، فيكونُ من تلك الحية ممكناً. والواجبُ من حيث هو واجب يفتقر<sup>(٢)</sup> إلى صفة الوجود؛ لأنه إنما هو واجب باعتبار (و/٢١) صفة الوجود، فلو كان الوجود ممكناً كان الواجبُ من حيث إنه واجب ممكناً.

فإن قيل: (١٩/ب) سلّمنا أن الواجبَ من حيث إنه واجب ممكن، لكن هذا غيرُ محال؛ لأنه يجوزُ أن يكونَ الواجبُ من هذه الحية ممكناً، ويكون ذاته واجباً؛ لأن إمكان الشيء من حيث إنه متصف<sup>(٣)</sup> بصفة لا يقتضي (٢٢/ز) إمكان ذات الشيء.

(١) (ز): مفتر.

(٢) (ز): مفتر.

(٣) (ا): يتصف.

لا يُقال: لو كان من هذه الحبيثة ممكناً، لكان من هذه الحبيثة جائزَ الزوال، فيجوزُ أن يزولَ وصفُ الوجوب عن ذات الواجب، فلا تكون الذاتُ واجبةً، ويلزم إمكانه.

لأنا نقول: لا نُسلمُ أنه إذا كان من هذه الحبيثة ممكناً، كان من هذه الحبيثة جائزَ<sup>(١)</sup> الزوال، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن علّةُ الوجوب هي الذاتُ التي يمتنعُ زوالها<sup>(٢)</sup> (وهو ممنوع، فإن علّةُ الوجوب هي الذاتُ التي يمتنعُ زوالها)<sup>(٣)</sup> فيمتنعُ زوال الوجوب، وإن كان ممكناً لذاته؛ بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات.

أجيب: بأن علّةُ الوجوب لو كانت هي الذاتُ لزمَ تقدّمها على الوجوب بالوجوب والوجود؛ ضرورةً تقدّم العلة على المعلول بالوجوب والوجود، فيلزمُ أن يكونَ للواجب وجوبٌ آخر أو تقدّمُ الوجوب على نفسه، وكلاهما محال<sup>(٤)</sup>، وإن كانت<sup>(٥)</sup> علّةُ الوجوب غيرَ الذات، يلزم جوازُ انفكاكِ الوجوب عن الذات، فيلزم الإمكان.

قيل: الوجوبُ نقيضُ اللاوجوب (٢٥/ج)، واللاوجوب عديمي؛ لأنه صادق على المعدوم، فيلزم أن يكون الوجوب وجودياً.

قلنا: لا نُسلمُ أن اللاوجوب عديمي.

قوله: «لأنه صادق على المعدوم»

(١) (ز): ممكن.

(٢) (ز): زواله.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) (و): محالان.

(٥) (أ): كان.

قلنا: صِدْقُهُ عَلَى الْمَعْدُومِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ مِنْ الْمَعْدُومِ، فَيَصْدُقُ عَلَى الْمَعْدُومِ وَعَلَى<sup>(١)</sup> الْمَوْجُودِ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا مُطْلَقًا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ أَفْرَادِهِ مَوْجُودًا وَبَعْضُهَا مَعْدُومًا.

وَلَيْنِ سَلَّمْنَا<sup>(٢)</sup> ذَلِكَ، لَكِنْ<sup>(٣)</sup> لَا تُسَلِّمُ أَنْ نَقِيضَ الْعَدَمِيَّ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَجُودِيًّا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ النَّقِيضَيْنِ عَدَمِيًّا، فَإِنَّ الْإِمْكَانَ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ لَصَدَقَهُ عَلَى الْمَمْتَنِعِ عَدَمِيًّا، وَالْمَمْكَانَ الْخَاصِّ أَيْضًا لَصَدَقَهُ عَلَى الْمَعْدُومِ الْمَمْكَانِ عَدَمِيًّا.

\* قال:

وَلَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ ثَبُوتِيًّا لَرِمَ إِمْكَانُ الْمُتَمَتِّعِ.

○ أقول:

هَذَا دَلِيلٌ مُخْتَصٌّ بِالْإِمْتِنَاعِ<sup>(٤)</sup>.

تَقْرِيرُهُ: لَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ ثَبُوتِيًّا - أَي: مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ - (لَرِمَ) إِمْكَانُ الْمَمْتَنِعِ، وَالتَّالِيَّ بَاطِلٌ.

أَمَّا الْمُلَازِمَةُ: فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ<sup>(٥)</sup> لَكَانَ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): سلم.

(٣) (و): ولكن.

(٤) لم يستدل الإيجي في المواقف، ولا الضفازاني في المقاصد على اعتبارية الامتناع؛ وذلك لبداية اعتباريته، قال الضفازاني: «كون الامتناع وصفًا اعتباريًا لا تحقق له في الأعيان مما لا نزاع فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه» شرح المقاصد ٤٧٤/١.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ز).

ممكناً؛ إذ هو صفةٌ، والصفة مُفْتَقِرَةٌ إلى موصوفها<sup>(١)</sup> الذي هو غيرها، فيكون ممكناً، وإذا كان الامتناع ممكناً يكون موصوفه - وهو الممتنع أيضاً - ممكناً؛ لاستحالة إمكان الصفة مع امتناع الموصوف. وأما بيان بطلان التالي: فلأنه لو أمكن الممتنع يلزم الانقلاب، وهو محال.

\* قال:

وَلَوْ كَانَ الْإِمْكَانُ ثَبُوتِيًّا لَزِمَ سَبْقُ<sup>(٢)</sup> كُلِّ مُمَكِّنٍ عَلَى إِمْكَانِهِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مُختَصٌّ بالإمكان<sup>(٣)</sup>.

تقريره: لو كان الإمكان ثبوتياً، لَزِمَ سَبْقُ كل ممكن على إمكانه، والتالي باطل.

أما المُلازِمَةُ: فلأنه لو كان موجوداً في الأعيان لكان صفةً للممكن، فيكون الممكن مُتَقَدِّماً بالوجود على إمكانه؛ ضرورةً تقدّم الموصوف على الصفة بالوجود.

وأما بيان بطلان التالي: فلأنه لو كان الممكن مُتَقَدِّماً على الإمكان بالوجود، يلزم أن لا يكون الممكن ممكناً حالة الوجود وقبله، فيلزم<sup>(٤)</sup> الانقلاب.

(١) في (ب) (ز): الموصوف.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) اختصاص هذا الدليل بالإمكان محل نظر، فإنه يصح استعماله في الوجود، انظر بيان ذلك في: شرح المواقيف ٣٨٦/١، شوارق الإلهام ص ٤٠.

(٤) (ب) (ب): فلزم، وفي (ز): ويلزم.

\* قال:

وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَفْيِ الْإِمْكَانِ وَالْإِمْكَانِ الْمَنْفِيِّ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَهُ.

○ أقول:

هذا جوابٌ دليل على أن الإمكان موجودٌ.

تقريره: أنه<sup>(١)</sup> لو لم يكن الإمكان ثبوتياً<sup>(٢)</sup> لم يكن فرقٌ بين نفي الإمكان والإمكان، والتالي باطلٌ؛ لأننا نُفرِّق بين الإمكان ونفيه بالضرورة.

أما الملازمة: فإنه لو لم يكن ثابتاً لكان منفيّاً، فلا يكون بين نفي الإمكان والإمكان فرقٌ حينئذٍ؛ إذ الأعدام لا تتمايزُ.

تقرير الجواب: أننا لا نُسلمُ الملازمة، فإن الفرقَ بين نفي الإمكان والإمكان - على تقدير كونه منفيّاً - ثابتٌ، فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي، ونفي الإمكان هو نفي ذلك الإمكان العدمي، وفرقٌ بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي. قوله «الأعدام لا تتمايز».

قلنا: ممنوع؛ فإن عَدَمَ العلة مُتميِّزٌ عن عدم المعلول.

وإذا كانت الملازمة ممنوعةً، لم يلزم من نفي التالي نفي المُقدِّم، فلا يلزم من الفرق بين الإمكان ونفيه ثبوت الإمكان.

ولفظُ «المنفي» بعد لفظ<sup>(٣)</sup> «الإمكان» زائدٌ، لَعَلَّهُ وَقَعَ سهواً

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ) (ج) (ز): ثابتاً.

(٣) (ج): لفظه.



من<sup>(١)</sup> الناسخين، فإن الخَصَمَ لم يَدَّعِ استلزامَ عدمية الإمكان؛ لعدم الفرق بين نفي الإمكان (أ/١٢) والإمكان المنفي، حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوتُ الإمكان، بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المُقَدَّم، فإن الفَرْقَ بين نفي الإمكان والإمكان المنفي غيرُ ثابت على زعمه، بناءً على أن الأعدام لا تمايز عنده، فلا (ز/٢٣) يكون استثناء نقيض التالي صادقاً عنده، على تقدير أن يكون التالي عدمَ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، فلا يلزم نقيضُ المدعى الذي هو مطلوبُهُ، لكن لو حُذِفَ المنفي عن الإمكان، ويكون اللازم لنقيض المُدَّعى، هو عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان، يصدق<sup>(٢)</sup> استثناء نقيض التالي حينئذ على زعمه، فيصدق نقيض المُقَدَّم الذي هو المُدَّعى.

• قال:

وَالْوُجُوبُ شَامِلٌ لِلذَّاتِيَّةِ وَغَيْرِهِ، وَكَذَا الْاِمْتِنَاعُ (و/٢٢)  
ومفروضُ (ب/٢٠) مَا بِالغَيْرِ مِنْهُمَا مُمَكِّنٌ. وَلَا مُمَكِّنٌ بِالغَيْرِ؛ لِمَا  
تَقَدَّمَ فِي الْقِسْمَةِ الْحَقِيقِيَّةِ.

المسام  
الوجوب إلى  
وجوب بالذات  
وبالغير وكذا  
الامتناع

○ أقول:

الوجوب<sup>(٣)</sup> ينقسم إلى وجوب بالذات، وهو الذي<sup>(١)</sup> استند<sup>(٥)</sup>

(١) (ز): عن.

(٢) (ج): (و): لصدق، (ز): لصدق.

(٣) انظر في هذه المسألة: الباحثة المشرقية ١/١٢١، كشف المراد ص ٣٥، شرح التجريد للفوشجي ٢/٨٩.

(٤) (ز): ما.

(٥) (ب): (ز): أسد.

إلى الذات من غير التفاتٍ إلى أمرٍ آخر؛ وإلى وجوبٍ بالغير، وهو الذي حَصَلَ للذات باعتبار غيره.

وكذا الامتناعُ ينقسم إلى الامتناع بالذات (٢٦/ج) وإلى<sup>(١)</sup>

الامتناع بالغير.

ومعروضُ الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن، لا الواجبُ بالذات والممتنعُ بالذات؛ إذ الممكنُ بالذات إذا اُعْتَبِرَ معه وجودُ عِلَّتِهِ يَغْرِضُ له الوجوب بالغير، وإذا اُعْتَبِرَ معه<sup>(٢)</sup> عَدَمُ عِلَّتِهِ يَغْرِضُ له الامتناعُ بالغير.

والواجبُ بالذات يمتنع أن يَغْرِضَ له الوجوبُ بالغير والامتناعُ بالغير، وكذا الممتنعُ بالذات يمتنع أن يَغْرِضَ له؛ لما سَبَّيْنُ.

ولا يمكن أن يكونَ ممكنٌ بالغير؛ لأنه لو كان ممكنٌ بالغير، فهو: إما واجبٌ بالذات، أو ممتنعٌ بالذات، أو ممكنٌ بالذات؛ لضرورة الحصر، والأقسامُ بأسرها باطلةٌ، وإلا يلزم الانقلابُ، وقد تقدَّمَ بطلانُ ذلك في القِسْمَةِ الحقيقية.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يَلْزَمْ من طَرَيانِ الوجوب بالغير<sup>(٣)</sup> أو الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلابُ، ولَزِمَ من طَرَيانِ الإمكان بالغير على الواجب بالذات<sup>(٤)</sup> أو الممتنع بالذات الانقلابُ؟

أجيب: بأن الممكنَ بالذات لم يَقْتَضِ الوجودَ والعدمَ، وكلُّ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب) (١): مع.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) ساقطة من (ج).

منهما بالنسبة إليه على السواء، فإذا وُجِدَ عِلَّةٌ أَحَدَ الطرفين فَوَجِبَ أو امتنع بها<sup>(١)</sup> لم يَصِرَ الممكنُ بالذات غيرَ ممكن بالذات، فلم يلزم الانقلابُ.

وأما الواجبُ لَمَّا اقتضى الوجودَ بالذات، فلو طَرَأَ عليه الإمكانُ بالغير لما بَقِيَ الوجودُ واجباً، وإلا لم يطرأ عليه الإمكانُ، وإذا لم يبق الوجودُ واجباً فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلابُ.  
وكذا القولُ في الامتناع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن لا<sup>(٢)</sup> يكونَ الوجودُ واجباً بالنظر إلى الغير، ويكونَ واجباً بالنظر إلى الذات؟  
أجيب: بأنه لو جاز ذلك لجاز عَدَمُهُ بالنظر إلى الغير، فيجوز زوالُ ما بالذات بحسب الغير، فيلزم الانقلابُ.

\* قال:

وهُرُوضُ الإِمْكَانِ عِنْدَ عَدَمِ اغْتِبَارِ الوُجُودِ وَالْعَدَمِ بِالنِّظَرِ إِلَى  
الْمَاهِيَةِ وَعِلَّتِهَا، وَعِنْدَ اغْتِبَارِهِمَا بِالنِّظَرِ إِلَيْهِمَا يَثْبُتُ مَا بِالغَيْرِ. وَلَا  
مُتَأَنِّةً بَيْنَ الإِمْكَانِ وَالغَيْرِيِّ.

الإمكان يفرس  
للماهية من  
حيث هي هي

○ أقول:

الإمكانُ إنما يَفْرُسُ للماهية من حيث هي هي<sup>(٣)</sup>، لا باعتبار وجودها وعدمها، ولا باعتبار وجود عِلَّتِهَا وعدمها.

(١) في جميع النسخ عدا (أ): به. ويكون الضمير عائداً إلى الوجود.

(٢) ساقطة من (ب) (ج).

(٣) ساقطة من (ز).

لا يُقال: الإمكانُ إنما يَعرَضُ لماهية الممكن<sup>(١)</sup> بالقياس إلى الوجود والعدم، فكيف يستقيم قولكم: إنما يَعرَضُ لها من حيث هي، لا باعتبار وجودها وعدمها؟!

لأننا نقولُ: الإمكانُ وإن كان عَرُوضُهُ بالقياس إلى الوجود والعدم، لكن<sup>(٢)</sup> لم يكن<sup>(٣)</sup> عَرُوضُهُ بالقياس إلى الوجود والعدم<sup>(٤)</sup> بالنظر إلى الماهية، أي: بالنظر إلى أن الماهية موجودةٌ أو معدومةٌ، وبين الأمرين قَرُوقٌ، فإن اعتبارَ مفهوم الوجود غيرَ اعتباره من حيث إنه حاصل للماهية، واعتبار<sup>(٥)</sup> الأول شرطٌ في الإمكان دون الثاني.

وعند اعتبار الوجود أو<sup>(٦)</sup> العدم بالنسبة إلى الماهية أو عِلَّتِها يَعرَضُ ما بالغير، أي: الوجودُ بالغير والامتناعُ<sup>(٧)</sup> بالغير.

فإنه إذا اعتَبِرَ وجودُ الماهية أو وجود عِلَّتِها يَعرَضُ الوجودُ بالغير: إما باعتبار وجود الماهية فيَعرَضُ الوجودُ اللاحق، وإما باعتبار وجود العلة فيَعرَضُ الوجودُ السابق، وكلاهما وجودٌ بالغير.

وإذا اعتَبِرَ عدمُ الماهية أو عدم عِلَّتِها يَعرَضُ<sup>(٨)</sup> الامتناعُ بالغير.

(١) للماهية الممكنة.

(٢) (ب) (ج): ولكن.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) (أ) (ب) (ج) (ز): أو العدم.

(٥) (ز): والاعتبار.

(٦) (ز): و.

(٧) نهاية الغرم الكبير في (هـ).

(٨) (ج) (ز): يعرض له.

ولا منافاة بين الإمكان والغيري، أي: الوجوب بالغير والامتناع بالغير، فإن الممكن يجوز أن يُعْرَضَ له الوجوب بالغير أو<sup>(١)</sup> الامتناع بالغير بالنظر إلى وجود عَلَيْهِ<sup>(٢)</sup> أو عدمها، ويُعْرَضُ له الإمكان بالنظر إلى ذاته، بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والإمكان الذاتي، كما يَبَيِّنُا.

✽ قال:

وَكُلُّ مُمَكِّنِ الْعُرُوضِ ذَاتِيٍّ، وَلَا عَكْسَ.

كل ممكن  
العروض ذاتي

○ أقول:

الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمُجَرَّدَات<sup>(٣)</sup>، وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر.

«وكل<sup>(٤)</sup> ممكن العروض» أي: ممكن الثبوت لشيء آخر «ذاتي» أي: ممكن<sup>(٥)</sup> (ز/٢٤) الثبوت في نفسه؛ لأن إمكان ثبوت الشيء<sup>(٦)</sup> لشيء آخر قَرَحُ إمكان ثبوت الشيء في ذاته.

«وَلَا عَكْسَ»، أي: ليس كل ما هو<sup>(٧)</sup> ممكن الثبوت في ذاته

(١) (أ): و.

(٢) (ز): عليها.

(٣) ساقطة من (هـ). والمجردات جمع مجرد، والمجرد - كما عرفه الجرجاني - هو: «ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركباً منهما». التصريفات ص ١٢.

(٤) (ب): تكل.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) جملة «ما هو» ساقطة من (و).

ممكنَ العُروض لشيءٍ آخر، فإن المُجَرَّداتِ ممكنةٌ<sup>(١)</sup> الثبوت في ذاتها، ولا تكون ممكنة العُروض لشيءٍ آخر.

\* قال:

علة افتقار  
الممكن إلى  
الوجود

وَإِذَا لَحِظَ الدَّهْنُ المُمَكِّنَ مَوْجُوداً طَلَبَ العِلَّةَ، وَإِنْ لَمْ يَتَصَوَّرْ  
فَتَرَهُ، وَقَدْ يَتَصَوَّرُ وَجُودَ الحَادِثِ فَلَا يَطْلُبُهَا، ثُمَّ الحُدُوثُ كَيْفِيَّةٌ  
الرُّجُودِ، فَلَيْسَ عِلَّةً لِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ بِمَرَاتِبٍ.

○ أقول:

اختلفَ الناسُ (٢٧/ج) في أن عِلَّةَ افتقار الممكن إلى المؤثر  
هي: الإمكانُ أو الحُدُوثُ<sup>(٢)</sup> ؟

فذهب جمهور العقلاء<sup>(٣)</sup> إلى<sup>(٤)</sup> أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان.  
واختار المُصنِّفُ هذا.

وذهب جماعةٌ من المتكلمين<sup>(٥)</sup> إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الحُدُوثُ.  
وذهب طائفةٌ أخرى إلى أن عِلَّةَ الافتقار مجموعُ الإمكان والحُدُوثُ.  
وذهب طائفةٌ إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان بشرط الحُدُوثُ.

(١) كذا في (هـ)، وفي الباقي: ممكن.

(٢) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ٢١٣، المباحث الشرقية ١/١٢٥،  
تلخيص المحصل للطوسي ص ١٢٠، شرح المقاصد ١/٤٨٩، شرح الحواشي

(٣) ١/٤١٢، شرح التحرير للقوشجي ٢/٩٤.

(٤) هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين. انظر: تلخيص المحصل ص ١٢٠.

(٥) ساقطة من (ز).

(٥) هم فقهاء المتكلمين. انظر: تلخيص المحصل ص ١٢٠.

## واخْتِجَ الْمُصَنِّفُ عَلَى الْمُخْتَارِ بُوْجُوهَ:

الأوّل: أنّا إذا التفتنا إلى الممكن الموجود<sup>(١)</sup> عَلِمْنَا أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ إِلَى العلة، فَطَلَبْنَا<sup>(٢)</sup> عِلَّةَ وجوده (و/٢٣)، وإن لم نَتَصَوَّر<sup>(٣)</sup> منه غَيْرَ أَنَّهُ (ب/٢١) ممكن، فلو لم تكن عِلَّةُ الافتقار الإمكان، (ه/٣) لَمَا عَلِمْنَا افتقاره عند تصوّر الإمكان، فما<sup>(٤)</sup> طَلَبْنَا عِلَّتَهُ بِمُجَرَّدِ تصوّر الإمكان، والتالي باطل بالضرورة.

الثاني: الحُدُوثُ لا يَكُونُ عِلَّةً، ولا جزءَ عِلَّةٍ، ولا شَرْطَها؛ لأننا قد نَتَصَوَّرُ وجودَ الحادث، ولا نَطْلُبُ عِلَّةَ وجوده، وذلك إذا لم يُصَوَّرَ إمكانُ وجود الحادث؛ لأنه إذا لم يُصَوَّرَ إمكانُ وجود الحادث لم يَغْتَبِرِ العقلُ أَنَّهُ غَيْرُ واجب، فلم يَعلَمَ أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ<sup>(٥)</sup> إِلَى عِلَّتِهِ.

الثالث: الحُدُوثُ عبارةٌ عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيكون كيفية الوجود<sup>(٦)</sup>، متأخرةً عن الوجود المتأخر عن الإيجاد، المتأخر عن افتقار الممكن إلى المُوجِدِ، المتأخر عن عِلَّةِ الحاجة، وإذا كان الحُدُوثُ متأخراً عن الافتقار، لا يكون عِلَّةً له، ولا جزءَ عِلَّةٍ له<sup>(٧)</sup>، ولا شَرْطَها.

(١) (ز): الوجود.

(٢) (ه): وطلبنا.

(٣) (ز): بتصور.

(٤) (ه): وما.

(٥) (ب): يفتقر.

(٦) (ب): الوجود.

(٧) ساقطة من (أ) (ج).

وغيره: بأن الإمكانَ صفةٌ للممكن بالقياس إلى وجوده، فيكون متأخراً عن الوجود، فلا يكون علةً للافتقار المُتقدِّم عليه بمراتب.  
 اجيب: بأن الإمكانَ صفةٌ لماهية الممكن من حيث هي هي<sup>(١)</sup>، من غير اعتبار وجودها وعدمها، فلا يكون متأخراً عن وجود الماهية في الخارج، بل عروضةٌ للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم، لا على اعتبار وجودها أو عدمها.

• قال:

وَلَا تَتَّصَرُّوْا الْأَوَّلِيَّةَ لِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ. وَلَا تَكْفِي  
 الْخَارِجِيَّةُ؛ لِأَنَّ قَرَضَهَا لَا يُجِبُّ الْمَقَابِلَ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى  
 الرَّجُوبِ، وَهُوَ سَابِقٌ، وَيَلْحَقُهُ وَجُوبٌ آخَرٌ، لَا تَخْلُو عَنْهُ قَضِيَّةٌ  
 فَعَلِيَّةٌ.

○ أقول:

لا تَتَّصَرُّوْا أولويةً أحدِ طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته<sup>(٢)</sup>؛ لأنه لو تَحَقَّقَ أولويةً أحدِ الطرفين لذاته، فإن لم يُمكن طَرَفَانِ الطرف الآخر لَزِمَ الانقلاب، وإن أَمَكَّنَ لا لسبب يلزِمُ تَرْجُحُ<sup>(٣)</sup> المرجوح<sup>(٤)</sup> بلا سبب<sup>(٥)</sup>،

(١) ساقطة من (أ) (ج) (هـ).

(٢) انظر هذه المسألة في: المحصل ص ٢٠٤، مطالع الأنظار ص ٥٨، شرح التجرید للقوشجي ٩٧/٢.

(٣) (ز): ترجيح.

(٤) (ب): المرجح، والصواب ما أتته.

(٥) (ز): لا لسبب.

وجوب وجود  
 الممكن  
 المستند من  
 الخارج



وهو أَفَحْشٌ عند العقل بالنسبة إلى تَرْجُحٍ<sup>(١)</sup> أحد المتساويين بلا مُرْجِحٍ؛ أو لسبب<sup>(٢)</sup> فإن لم يَصِرْ ذلك الطرفَ أولئِ به لم يكن السببُ سبباً، وإن صار يلزُمُ مرجوحية<sup>(٣)</sup> الطرف الأول لذاته، فيزُولُ ما بالذات بالغير، وهو ممتنع، فلا بد لأولوية أحد طَرَفَيْهِ<sup>(٤)</sup> من مُرْجِحٍ غير ذاته.

ولا تكفي العلةُ الخارجيةُ فيه<sup>(٥)</sup> ما لم يجب صدورُ الممكن من المُرْجِحِ؛ لأنه لو لم يجب بَقِيَّ على إمكانه؛ إذ لا وَجَهَ لامتناعه، فلا<sup>(٦)</sup> يُجِيلُ العقلُ الطَّرْفَ الآخرَ المقابلَ له، فيحتاج إلى مُرْجِحٍ، ولا يتسلسل؛ لأنه محال.

فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب، فثبت أنه لا تكفي العلةُ الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب.

وهذا الوجوب<sup>(٧)</sup> هو الوجوبُ السابق على الوجود؛ لأنه وَجَبَ أولاً ثم وُجِدَ، ثم إذا وُجِدَ الممكنُ يَلْحَقُهُ بسبب الوجود وجوبٌ آخر؛ لأن كلاً ممكن موجود يجب له<sup>(٨)</sup> وجوده بشرط كونه موجوداً، ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق؛ لأنه يَلْحَقُهُ بعد الوجود، وهو الذي يُسَمِّيهِ المنطقيون: الوجوبَ بِشَرَطِ المحمول.

(١) (ب): ترجيح.

(٢) (ز): بسبب.

(٣) (ب): من مرجوحته.

(٤) (ز): الطرفين.

(٥) زيادة من (ج).

(٦) (هـ): ولا.

(٧) زيادة من (هـ) (و) (ز).

(٨) زيادة من (ز).

ولا تخلو قضيةٌ فعليةٌ عن هذا الوجوب، فإن القضيةَ الفعليةَ إن كانت موجبةً يكون المحمولُ فيها ثابتاً بالفعل، فيلحقهُ وجوبُ الوجود، وإن كانت ساليةً يكون السلبُ فيها بالفعل، فيلحقهُ وجوبُ العدم.

وقد وقّع في بعض النسخ قبل قوله: «ولا يتصور الأولوية» قوله: «والحكم باحتياج الممكن ضروري» وهو زائد؛ لأن هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلّق به.

قال:

الإمكان لازم  
لماهية الممكن

وَالْإِمْكَانُ لَازِمٌ، وَإِلَّا تَحِبُّ الْمَاهِيَّةُ أَوْ تَشْتَعِبُ. وَوُجُوبٌ  
الْفِعْلِيَّاتِ يُقَارِنُهُ جَوَازُ الْعَدَمِ، وَلَيْسَ بِلَازِمٍ. وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ إِلَى  
الْإِمْكَانِ نِسْبَةٌ تَمَامٍ<sup>(١)</sup> إِلَى نَقْصٍ<sup>(٢)</sup>.

أقول:

الإمكان لازمٌ لماهية<sup>(٣)</sup> الممكن<sup>(٤)</sup>؛ لأنه لو لم يكن لازماً لجاز انفكاكه عنها، فحينئذ تكونُ ماهيةً الممكن واجبةً أو معتنعة<sup>(٥)</sup>، فيلزم القلبُ، بخلاف الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، فإنه غيرُ لازمٍ لماهية الممكن؛ إذ يجوزُ انتفاء الوجوب (٢٥/ز) بالغير عند انتفاء العلة، وكذا يجوزُ انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة.

(١) (ز): تام.

(٢) (ب) (هـ) (ز): بعض.

(٣) (ز): ماهية.

(٤) انظر في هذه المسألة: المباحث الشرقية ١٣٢/١، شرح المواظف ٤٢٠/١، شوارق الإلهام ص ٤٥.

(٥) (ب): ممكنة، والصواب ما أتته.

ووجوبِ الْفِعْلِيَّاتِ - أعني: الوجوبِ اللاحق - يُقَارِنُهُ جَوَازُ الْعَدَمِ،  
فَلَا يَنَافِي الْإِمْكَانَ.

وهو غير لازم لماهية الممكن؛ لأنه يَنْتَفِكُ عنها عند فَرَضِ عَدَمِ  
العلة.

ونسبة الوجوب بالغير إلى (هـ/٤) الإمكان نسبة<sup>(١)</sup> تمام<sup>(٢)</sup> إلى  
نقص<sup>(٣)</sup>، فإن الوجوب بالغير إذا حَصَلَ وَجِدَتْ<sup>(٤)</sup> الماهية بالفعل،  
بخلاف الإمكان، فإنه (أ/١٣) ما لم يُقَارِنِ الْوَجُوبَ تَكُونُ مَوْجُودَةً بِالْقُوَّةِ.

• قال:

وَالِاسْتِعْدَادُ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ، وَيُعَدُّمٌ وَيُوجَدُ لِلْمَرْكَبَاتِ،  
وَهُوَ غَيْرُ الْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ.

الإمكان  
استعدادي

○ أقول:

الإمكان<sup>(٥)</sup>: إما أن يُعْتَبَرَ بالنسبة إلى ذات الممكن، ويسمى  
الإمكانَ الذَّاتِيَّ؛ وإما أن يُعْتَبَرَ بالنسبة إلى قُرْبِهِ مِنَ الْوُقُوعِ وَيُعَدُّوهُ،  
بِحَسَبِ اجْتِمَاعِ كَثْرَةِ شَرَايِطِهِ وَقِلَّتِهَا، وَيَحْتَسِبُ ارْتِفَاعَ كَثْرَةِ مَوَانِعِهِ  
وَقِلَّتِهَا، ويسمى: الاستعداد، وبعضهم يسميه بالإمكان الوقوعي.

والاستعداد غير لازم للممكن، فإنه قد يُوجَدُ لِلْمَرْكَبَاتِ كاستعداد

(١) (ز): كنية.

(٢) (و): (ز): تام.

(٣) (ب): (هـ): (ز): بعض.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: وجد.

(٥) انظر في الإمكان الاستعدادي: المباحث المشرقية ١/١٢٥، شرح المقاصد ١/٤٦٣،

كشف المراد ص ٤٠.

الإنسان في مادة العَلَقَةِ مثلاً، وقد يُعَدَّمُ فيها كانتفاء استعداد الإنسان عنها<sup>(١)</sup> إذا فَدَّتْ<sup>(٢)</sup> صورة العَلَقَةِ، ولم تحُصَلْ فيها صورة المُضَفَّةِ، بل تَحَلَّلَ أجزاؤها، وانفكَّ بعضها عن البعض.

وهذا الإمكان الاستعدادي غيرُ الإمكان الذاتي؛ لأن الإمكانَ الذاتيَّ غيرُ قابلٍ للشدة والضعف، بخلاف (ب/٢٢) الإمكان الاستعدادي، فإنه قابلٌ لهما، فإن استعدادَ النطفة للإنسانية أضعفُ من استعداد العَلَقَةِ لها، واستعدادَ الإنسان للكتابة أشدُّ وأقوى من استعداد النطفة لها.

\* قال:

وَالْجُودُ إِذْ أُحِذَ غَيْرَ مَسْبُوقٍ بِالْغَيْرِ أَوْ بِالْعَدَمِ قَدِيمٌ، وَإِلَّا

الوجود قديم  
وحادث

فَعَادَتْ.

○ أقول:

أراد (أن يُقَسِّمَ)<sup>(٣)</sup> الوجودَ باعتبار القَدَمِ والحُدُوثِ، فقال: الوجودُ إن كان غيرَ مسبوقٍ بغيره أو بالعدم فهو قديمٌ، وإن كان مسبوقاً بغيره أو بالعدم فهو حادثٌ.

\* قال:

وَالسَّبْقُ وَمُقَابِلُهُ<sup>(٤)</sup>: إِذَا بِالْعِلِّيَّةِ<sup>(٥)</sup>، أَوْ بِالطَّبَعِ، أَوْ بِالزَّمَانِ، أَوْ

انقسام حسب

(١) (ج) (هـ) (ز): عن مادة العلقه.

(٢) (ب): فصلت، والصراب ما أتته.

(٣) (ج): تقسيم.

(٤) كذا في (هـ)، وفي الباقي: ومقابله، والصحيح ما أتته.

(٥) (أ): بالعلّة.

بِالرُّؤْبَةِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ الْعَقْلِيَّةِ، أَوْ بِالشَّرْفِ، أَوْ بِالذَّاتِ. وَالْحَضْرُ  
اسْتِفْرَائِيٌّ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ السَّبْقُ فِي تَعْرِيفِ الْقَدِيمِ وَالْحَادِثِ، أَشَارَ إِلَى أَقْسَامِهِ،  
وَأَقْسَامِ مَقَابِلِهِ<sup>(١)</sup>، أَي: الْمَعْيَةِ وَالتَّأخِرِ.

وَأَقْسَامُ السَّبْقِ: <sup>(٢)</sup> خَمْسَةٌ عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ، سِتَّةٌ عَلَى رَأْيِ  
الْمُتَكَلِّمِينَ.

الْأَوَّلُ: السَّبْقُ بِالْعِلِّيَّةِ، وَهُوَ سَبَقُ الْمُؤَثِّرِ الْمُوجِبِ عَلَى مَعْلُولِهِ،  
كَسَبَقِي حَرَكَةَ الإِصْبَعِ عَلَى حَرَكَةِ الْخَاتَمِ.

الثَّانِي: السَّبْقُ بِالطَّبَعِ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ شَيْءٌ  
آخَرَ، وَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا مُوجِبًا لَهُ<sup>(٣)</sup>، كَسَبَقِي الْوَاحِدِ عَلَى الْاِثْنَيْنِ. وَهَذَا  
يَشْتَرِكَانِ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ السَّبْقُ بِالذَّاتِ.

وَالْمَعْنَى الْمُشْتَرَكُ<sup>(٤)</sup>: هُوَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مُحْتَاجًا إِلَى آخَرَ (فِي  
تَحْقِيقِهِ، وَلَا يَكُونُ الْآخَرَ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ)<sup>(٥)</sup> ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ

(١) كَذَا فِي (أ) (هـ)، وَفِي الْبَاقِي: وَمَقَابِلِهِ. وَالصَّحِيحُ مَا أَيْتَهُ.

(٢) انظُرْ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ: إِلَهِيَاتِ الشِّفَاءِ ص ١٦٣، الْمَبَاحِثُ الْمَشْرِيقِيَّةُ ٤٤٦/١، مَطَالَعُ  
الْأَنْظَارِ ص ٦٦ وَص ١٠٨، شَرْحُ الْمَقَاصِدِ ٢٠/٢، شَرْحُ التَّجْرِيدِ لِلْقَوْشَجِيِّ ١٠٥/٢.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (و).

(٤) مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - فِي بَيَانِ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ مَاخُوضٌ مِنْ شَرْحِ  
الطُّوسِيِّ لِلإِشَارَاتِ بِتَصْرُفٍ، إِلاَّ أَنَّ الطُّوسِيَّ ذَكَرَهُ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فِي  
التَّأخِرِ بِالذَّاتِ.

انظُرْ: شَرْحُ الإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ٥١٤/٣.

(٥) مَا بَيْنَ الْقَوْسَيْنِ سَاقِطٌ مِنْ (ب).

هو السابق بالذات. ثم لا يخلو: إما أن يكون المُحتاجُ إليه مع ذلك هو الذي بانفراذه يُعطي وجودَ المُحتاجِ<sup>(١)</sup> أو لا، فالمحتاجُ إليه بالاعتبار<sup>(٢)</sup> الأول سابقٌ بالعلية<sup>(٣)</sup>، وبالاعتبار<sup>(٤)</sup> الثاني سابقٌ بالطبع.

الثالثُ: السَّبْقُ بالزمان، وهو أن يكون السابقُ قبل المتأخر، قبليّةً لا يُجامع القَبْلُ فيها مع التَّعَدُّ، كسبق الأب على الابن.

الرابعُ: السَّبْقُ بالرتبة، وهو أن يكون الترتيبُ مُعْتَبَرًا فيه.

والرتبةُ: <sup>(٥)</sup> إما حِسِّيَّةٌ كَسَبْقِ الإمام على المأموم؛ أو عقليةٌ كَسَبْقِ الجنس على النوع<sup>(٦)</sup>، إذا ابتدئ<sup>(٧)</sup> من الطَّرْفِ الآخَرِ<sup>(٨)</sup>.

الخامسُ: السَّبْقُ بالشَّرْفِ<sup>(٩)</sup>، كَسَبْقِ العَالِمِ على المتعلِّم.

(١) (هـ): المحتاج إليه. وهو خطأ.

(٢) (ز): باعتبار.

(٣) (هـ): بالعلّة، وفي (ز): باعتبار العلية.

(٤) (ز): وباعتبار.

(٥) (ز): فالرتبة.

(٦) (هـ): زيادة بالهامش: وعلى العكس.

(٧) (ج): اعتبر.

(٨) (ز): الأعلَن. وفي (و) زيادة: «أي: من طرف الجنس العالي، وإنما قيد بهذا القيد لأنه إذا ابتدئ من طرف الشخص لا يكون الجنس سابقاً بل النوع». وهذه الزيادة موجودة في هامش (أ) مع زيادة: «وإنما عبر عن الجنس البعيد بقوله: «بالطرف الآخر»؛ لأن الشخص قريب بالنسبة إليها».

وهذه العبارة توحى بعدم نسبتها إلى الشارح، بل هي تعليق من بعض العلماء، جعلها ناسخ (و) في ضمن الشرح.

(٩) والتقدم بالشرف لا يختص بالفضائل، بل يأتي في الرذائل أيضاً. قال ابن سينا في الشفاء «ثم نقل إلى أشياء أخرى، فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متضمناً».

انظر: إلهيات الشفاء ص ١٦٤، توضيح المراد ص ٨٠.

فأقسامُ السَّبْقِ عند الحكماء هي هذه الخمسةُ، والحَصْرُ  
اسْتِقْرَائِيٌّ<sup>(١)</sup>.

وَأَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ: فقد أثبتوا قِسْماً آخَرَ، وهو سَبْقُ بعض أجزاء  
الزمان على البعض، ويُسمُّون هذا السَّبْقَ<sup>(٢)</sup> بالسَّبْقِ<sup>(٣)</sup> بالذات، وزعموا  
أنه غيرُ عائد إلى شيء من الأقسام الخمسة؛ وذلك لأنه ليس بالزمان؛  
إذ يمتنع أن يكون للزمان زمانٌ آخَرُ، ولا بالعلية؛ إذ بعضُ أجزاء الزمان  
ليس بعلَّةٍ للبعض، ولا بالطبع لذلك<sup>(٤)</sup>، ولا بالشرف، ولا بالرتبة؛  
لأنها: إما وضعيَّةٌ، وليس للزمان وَضْعٌ؛ وإما طبيعيَّةٌ، وليس في طبع  
بعض أجزاء الزمان أن يكون أَسْبَقَ من<sup>(٥)</sup> بعض.  
هذا (ما قالوه)<sup>(٦)</sup>.

والحَقُّ: أنه عائدٌ إلى التقدُّمِ الزماني<sup>(٧)</sup>؛ لأن التقدُّمَ الزمانيَّ لا  
يقتضي أن يكونَ كلُّ من المتقدِّمِ والمتأخَّرِ في زمانٍ غيرهما، بل التقدُّمُ

(١) الحصر الاستقرائي: هو ما كان الجزم بالانحصار فيه مستفاداً من تتبع.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٦٨٠/١.

ولذلك تجوز الزيادة فيه، فقد زاد المتأخرون على تلك الأقسام الخمسة ثلاثة أقسام

أخر: التقدم بالماهية، والتقدم بالحقيقة، والتقدم الدهري أو السرمدي.

انظر: الحكمة المتعالية ٢٥٧/٣، توضيح المراد ص ٧٧.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) (و) (ز): السبق.

(٤) (أ) (ج) (ز): كذلك.

(٥) (و): دون.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٧) (ز): بالزمان.

الزمني يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يُجامعُ (٢٩/ج) فيها القَبْلُ مع التَّبَعِ، وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى البعض كذلك، فيكون سَبَقُ بَعْضِهَا عَلَى الْبَعْضِ بِالزَّمَانِ<sup>(١)</sup>، (٥/هـ) لكن ليس بزمان زائد على السابق، بل<sup>(٢)</sup> بزمان هو نَفْسُ السابق.

وأيضاً: يجوزُ أن يكون سَبَقُ بعض أجزائه على البعض بالرتبة، فإن الأَمْسَ سابقٌ على اليوم بالرتبة<sup>(٣)</sup>، إذا ابْتَدِئَ من طَرَفِ<sup>(٤)</sup> الماضي، وبالعكس إذا ابْتَدِئَ من طَرَفِ المستقبل.

ولمَّا عُلِمَ أقسامُ السبق عُلِمَ أقسامُ المعية والتأخر.

فالمعية: إما<sup>(٥)</sup> بالذات بأن يكونا (٢٦/ز) مَعْلُومِي عِلَّةٍ واحدة، أو عِلَّتِي معلولٍ واحد<sup>(٦)</sup> لكن بالنوع<sup>(٧)</sup>؛ أو بالطَّبعِ بأن يكونا جُزْأَيْنِ لشيء واحد<sup>(٨)</sup>؛ أو بالزمان، وهو ظاهر؛ أو بالرتبة كالمأمومين بالنسبة إلى إمام واحد إذا تساوا في التأخر عن الإمام<sup>(٩)</sup>. والباقي<sup>(١٠)</sup> ظاهر.

(١) (هـ): بزمان.

(٢) (و): بل هو.

(٣) (هـ): في الرتبة، وفي (ز) زيادة: أي: بالرتبة العقلية.

(٤) (ب): الطرف.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) وذلك كالشمس والنار إذا أوجدتا حرارة واحدة. توضيح المراد من ٧٧.

(٧) وذلك لأن امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يختص بما إذا كان

المعلول واحداً بالشخص. توضيح المراد من ٧٧.

(٨) وذلك كأجزاء المعاجين. توضيح المراد من ٧٧.

(٩) هذا مثال للمعية بالرتبة الحسية، ومثال المعية بالرتبة العقلية: الخاصتان لحقيقة واحدة، ولم تكن إحداهما تابعة للأخرى، كالشهوة والغضب لنفس الحيوان. توضيح

المراد من ٧٧.

(١٠) لم يبق إلا المعية بالشرف، ومثاله: المتعلمان عند معلم واحد.



• قال:

وَمَقُولِيَّتُهُ بِالتَّشْكِيكِ، وَتَنْخِيفُ الإِضَافَةِ بَيْنَ الْمُضَافَيْنِ فِي  
أَنْوَاعِهِ، وَحَيْثُ وُجِدَ التَّفَاوُتُ امْتَنَعَ جِنْسِيَّتُهُ.

السبق على  
أقسامه  
بالتشكيك

○ أقول:

اختلفوا: في أن مَقُولِيَّةَ السبق على هذه الأقسام بالاشتراك  
اللفظي، أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك<sup>(١)</sup>.  
فَذَهَبَ<sup>(٢)</sup> طائفة<sup>(٣)</sup> إلى الأول، والأخرى إلى الآخر<sup>(٤)</sup>.  
وهو المختار عند المصنّف.

فإننا نَعَلَمُ اشتراكَ هذه الأقسام في معنى السبق، لكن لا على  
سبيل التساوي، فإن إطلاق السبق على السبق بالعلية أولى من إطلاقه  
على غيره، وما هذا شأنه يكونُ مقولاً بالتشكيك.

(١) انظر في هذه المسألة: إلهيات الشفاء ص ١٦٣، نهاية الغرام للمطهر الحلبي ١/٢٦٠،  
شرح المواظف ٣/٣٤٣، شرح التجريد للفروشي ٢/١١٢.  
(٢) (ب): فذعت.

(٣) منهم ابن سينا، حيث قال في إلهيات الشفاء ص ١٦٣: «إن التقدم والتأخر وإن كان  
مقولا على وجوه كثيرة، فإنها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن  
يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شيء ليس للمتأخر، ويكون لا شيء للمتأخر  
إلا وهو موجود للمتقدم».

(٤) وهناك رأي ثالث، وهو أن التقدم يقال على البعض بمعنى واحد وذلك كالتقدم  
بالذات، وعلى الباقي بالاشتراك أو التجوز، وذلك كالتقدم الزمني.  
ومن قال بهذا الرأي السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» حيث قال:  
«وظن بعض الناس أنه يقع على الكل بالاشتراك، والحق أنه على البعض بمعنى  
واحد، وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجوز».  
انظر: المشارع والمطارحات، المطبوع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق  
٣٠٥/١.

واعلم: أن أنواع التشكيك ثلاثة: الأولوية، والأقدمية،  
والأشدية<sup>(١)</sup>.

وتَحْفِظُ الإِضَافَةَ بَيْنَ الْمُضَافَيْنِ فِي أَنْوَاعِ التَّشْكِيكِ، يَعْنِي: إِذَا  
كَانَ أَحَدُ الْمُضَافَيْنِ فِي قِسْمٍ مِنْ أَقْسَامِ السَّبْقِ، مَوْصُوفًا بِأَحَدِ أَنْوَاعِ  
التَّشْكِيكِ بِالإِضَافَةِ إِلَى قِسْمٍ آخَرَ مِنْ أَقْسَامِ السَّبْقِ، يَكُونُ الْمُضَافُ  
لِلْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ السَّبْقِ - أَعْنَى: التَّأَخَّرَ الْمُقَابِلَ لَهُ<sup>(٢)</sup> - مَوْصُوفًا بِذَلِكَ  
النَّوعِ مِنَ التَّشْكِيكِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الْمُضَافِ لِلْقِسْمِ الثَّانِي، أَعْنَى: التَّأَخَّرَ  
الْمُقَابِلَ لَهُ، فَتَكُونُ الإِضَافَةُ الَّتِي بَيْنَ السَّبْقَيْنِ مُنْحَفِظَةً (٢٥/و) بَيْنَ  
تَأَخَّرِهِمَا الْمُضَافَيْنِ لِهَما.

هذا هو المرادُ بقوله: «وتحفظ الإضافة بين المضافين في  
أنواعه» يعني: وتَحْفِظُ الإِضَافَةَ الَّتِي بَيْنَ السَّبْقَيْنِ فِي هَذَا النَّوعِ مِنْ  
التَّشْكِيكِ بَيْنَ الْمُضَافَيْنِ، أَعْنَى: بَيْنَ تَأَخَّرِهِمَا الْمُقَابِلَيْنِ<sup>(٣)</sup> لِهَما.

مَثَلًا: إِذَا كَانَ (أ) سَابِقًا عَلَى (ب) بِالْعَلِيَّةِ، وَ(ج) عَلَى (د)<sup>(٤)</sup>  
بِالطَّبِيعِ، فَ (أ) أَوْلَى بِالسَّبْقِ بِالإِضَافَةِ (٢٣/ب) إِلَى (ج)؛ لِأَنَّ السَّبْقَ  
بِالْعَلِيَّةِ أَوْلَى بِالسَّبْقِ بِالإِضَافَةِ إِلَى السَّبْقِ بِالطَّبِيعِ، فَهَذِهِ الإِضَافَةُ الَّتِي<sup>(٥)</sup>  
بَيْنَ (أ) وَ(ج) فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ التَّشْكِيكِ - وَهُوَ الْأَوْلِيَّةُ - مَحْفُوظَةٌ<sup>(٦)</sup>

(١) انظر في أنواع التشكيك: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ٢١١/١، شرح

التهذيب للخيصي مع حاشية المطارح ص ١٢٠.

(٢) ساقطة من (ه).

(٣) (ز): المتقابلين. وهو تحريف.

(٤) (ب): «، وكذا فيما يأتي.

(٥) (ز): الذي.

(٦) (و): منحفظة.

بين تَأَخَّرْتُهُمَا، أعني: تأخر (ب) عن (أ) وتأخَّرَ (د) عن (ج)، فإن تأخر (ب) عن (أ) أولى بالتأخر بالنسبة إلى تأخر (د) عن (ج)، فاحتفظت الإضافة التي بين السبقين في الأولوية بين الْمُصَافَيْنِ، أعني: تأخَّرَ (ب) عن (أ) وتأخَّرَ (د) عن (ج).

هذا ما فَهِمْتُهُ، فَاعْتَبِرْ مَا ذَكَرْنَا فِي النَوْعَيْنِ الْآخَرَيْنِ<sup>(١)</sup> من التشكيك. وكلُّ ما هو مقول على الأشياء بالتفاوت - أي: بالتشكيك - امتنع جَنِيئَةً لِلْأَشْيَاءِ؛ لِمَا سَتَعْرِفُ فِي أَجْزَاءِ الْمَاهِيَةِ. فالتقدُّمُ المقوَّلُ على هذه الأقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنساً لها، وكذا المَعْيَةُ والتأخُّرُ بالنسبة إلى أقسامهما<sup>(٢)</sup>.

✽ قال:

والتقدُّمُ دَائِمًا بِمَارِضٍ<sup>(٣)</sup> زَمَانِيٍّ أَوْ مَكَانِيٍّ أَوْ غَيْرِهِمَا. وَالْقَدَمُ وَالْحُدُوثُ الْحَقِيقَيَانِ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِمَا الزَّمَانُ، وَإِلَّا تَسَلَّلَ<sup>(٤)</sup>. وَالْحُدُوثُ الذَّاتِيُّ مُتَحَقِّقٌ.

تقدم دائماً  
بمراض

○ أقول:

اعلم: أن عروضَ التقدم لذات المتقدم، لأجل أمر عارض: زماني أو مكاني أو غيرهما<sup>(٥)</sup>، لا للماهية من حيث هي؛ فإننا إذا نظرنا إلى

(١) (و): الأخيرين.

(٢) (أ) (ب) (د): أقسامها.

(٣) (د) (و): لعارض.

(٤) (هـ): لتسلل.

(٥) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٢، شرح التجريد للفوشمي ١١٣/٢،

توضيح المراد للحيني ص ٧٨.

ماهية المتقدم من حيث هي ، لم تكن مُتقدِّمة<sup>(١)</sup> على غيرها .  
 فالمتقدِّمُ بالزمان إنما يَعرِضُ له التقدُّمُ من حيث وقوعه في زمان  
 أول ، ووقوعه في زمان أول أمرٌ عارضٌ له .  
 والمتقدِّمُ بالرتبة إنما يَعرِضُ له التقدُّمُ بسبب كونه أقربَ مما هو  
 تَبَدُّلاً: بالوَضْعِ إن<sup>(٢)</sup> كانت الرتبةُ وَضْعِيَّةً ، أو بالطبع إن كانت الرتبةُ  
 عقلية .

والتقدم<sup>(٣)</sup> بالعلية إنما يَعرِضُ لماهية العلة<sup>(٤)</sup> بسبب تأثيرها في  
 المعلول . والتقدم<sup>(٥)</sup> بالطبع إنما يَعرِضُ للمتقدم<sup>(٦)</sup> بالطبع بسبب كونه  
 محتاجاً إليه . والتقدمُ بالشرف إنما (٦/هـ) يَعرِضُ للمتقدم<sup>(٧)</sup> بالشرف  
 باعتبار الفضيلة .

وأما عُروضُ التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضة فلذاته ، لا  
 لأمر آخر غيره<sup>(٨)</sup> ، كما سَيَجِيءُ .

والتقدُّمُ الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم **التقدم الحقيقي**  
 بالطبع هو تقدُّمٌ حقيقي ، وما سواه ليس بحقيقي ؛ لأن المتقدم بالزمان

(١) (أ) : متقدماً .

(٢) (ز) : إذا .

(٣) (ز) : والمتقدم .

(٤) (ز) : العلية .

(٥) (ز) : والمتقدم .

(٦) (ز) : له التقدم .

(٧) (ز) : له التقدم .

(٨) قال اللاهيجي : «وحينئذ يكون ذلك الحكم مطرداً في الأقسام الخمسة للسبق على رأي الحكماء ، دون القسم السادس ، الذي اعتبره المتكلمون» . شوارق الإلهام ص ٥١ .

أو بالرتبة أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متأخراً، وهو هو؛ لا،  
 المُقتضي لتقدمه هو أمر عارض، لا يمتنع أن يتنقك عن الذات. وإد  
 المتقدم بالذات فلا يُمكن أن يُفرض (ج/٣٠) متأخراً، وهو هو؛ لا،  
 المُقتضي لتقدمه وإن كان عارضاً للذات، لكن يمتنع انفكاكُه عنها.  
 ولهذا يقال لهذا التقدم: إنه الذي يكون باستحقاق الوجود.

والقدم والحدوث<sup>(١)</sup> يُطلقان على المعنيين المذكورين، وتُسميان<sup>(٢)</sup>  
 الحقيقيين، وقد يُطلقان على معنيين آخرين، وتُسميان: القدم والحدوث  
 بالمجاز.

أما القدم المجازي فهو أن يكون ما مَضَى من زمان وجود شيء  
 أكثر مما مضى من زمان وجود شيء<sup>(٣)</sup> آخر.  
 وأما الحدوث المجازي فمقابلُه.

ولا يُعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي<sup>(٤)</sup>،  
 وإلا لزم التسلسل في الزمان، وهو محال.

لا يعتبر الزمان  
 في مفهوم القدم  
 والحدوث  
 الحقيقيين

بيانُ المُلازمة (٢٧/ز): أنه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم  
 والحدوث الحقيقيين، فلا يخلو: إما أن يكون الزمان قديماً أو حادثاً،

(١) (ز) زيادة: قد.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) زيادة من (هـ) (و).

(٤) وذلك كان يقال: القدم الحقيقي: هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة  
 الماضية. وكان يقال: الحدوث الحقيقي: هو كون وجود الشيء مسبوفاً بملءه في  
 زمان.

انظر: شرح التجرید للقوشجي ١١٤/٢.

وعلى التقديرين يلزم أن يكونَ للزمان زمانٌ آخر؛ إذ التقديرُ كونُ القدم والحدوثَ الحقيقيين بحيث يُعتبرُ في مفهومهما الزمانُ، فيستقلُّ<sup>(١)</sup> الكلام إلى هذا الزمان، ويلزمُ التسلسل (في الزمان)<sup>(٢)</sup>.

الحدوث الذاتي  
متعلق

والحدوثُ الذاتي مُتحققٌ<sup>(٣)</sup>؛ وذلك<sup>(٤)</sup> لأن الموجودَ بالغير يتقدم لا استحقاقيةً وجوده بالذات على وجوده؛ وذلك لأن الموجودَ بالغير لو اعتُبرَ ذاته من حيث هي مُنفردةً عن الغير لم تستحقِ الوجودَ، لا أنه يستحقُّ اللاوجودَ، فإن اللاوجودَ أيضاً له بالغير.

وأما وجوده فهو بحسب الغير، فلا استحقاقيةً وجوده من ذاته، ووجوده من الغير، فيكون لا<sup>(٥)</sup> استحقاقيةً الوجود الذي هو حالٌ من ذاته قبل وجوده الذي هو حالٌ عن غيره قَبْلِيَّةً بالذات؛ لأن ارتفاعَ حال الشيء بحسب ذاته يستلزمُ ارتفاعَ ذاته، وذلك يستلزمُ ارتفاعَ الحال التي تكون بحسب الغير.

وأما (١/١٤) ارتفاعُ الحال التي تكون بحسب الغير لا<sup>(٦)</sup> يقتضي ارتفاعَ الحال التي تكون بحسب الذات، فيكونُ وجوده مسبوqاً بلا

(١) (هـ): وينقل.

(٢) زيادة من (ج).

(٣) انظر في تحقق الحدوث الذاتي: شرح الإشارات للطوسي ٥١٧/٣، المباحث المشرقية ١٣٤/١، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح التجريد للقوشجي ٢٣١/١.

(٤) هذا برهان لإثبات الحدوث الذاتي، ذكره ابن سينا في الإشارات، وقد اعترض عليه الرازي في شرحه للإشارات ٢٣١/١.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) المناسب: فلا.

استحقاقية الوجود سبقاً ذاتياً.

وهذا هو الحدوث الذاتي، وكل ما هو واجب بالغير لا يتفك عن الحدوث الذاتي.

\* قال:

وَالْقِدَمَ وَالْحُدُوثَ اِعْتِبَارَانِ عَقْلِيَّانِ، يَنْقَطِعَانِ بِانْقِطَاعِ الْاِعْتِبَارِ.

اعتبارية القدم  
والحدوث

○ أقول:

دَهَبَ الْمُحَقِّقُونَ إِلَى أَنَّ الْقِدَمَ وَالْحُدُوثَ اِعْتِبَارَانِ عَقْلِيَّانِ<sup>(١)</sup>، يَخْصُلَانِ فِي الْعَقْلِ عِنْدَ اِعْتِبَارِ عَدَمِ تَأَخُّرِ وُجُودِ الشَّيْءِ عَنِ الْغَيْرِ أَوْ الْعَدَمِ، وَعِنْدَ اِعْتِبَارِ تَأَخُّرِهِ<sup>(٢)</sup>، وَلَا<sup>(٣)</sup> وَجُودَ لِهَمَا فِي الْأَعْيَانِ. وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ<sup>(٤)</sup> إِلَى أَنَّهُمَا صِفَانِ مَوْجُودَانِ فِي الْخَارِجِ، زَائِدَانِ عَلَى الْوُجُودِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى اِمْتِنَاعِ وُجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ: أَنَّهُمَا لَوْ وُجِدَا، فَالْمَوْجُودُ مِنَ الْعَدَمِ: (٢٦/و) إِمَّا قَدِيمٌ أَوْ حَادِثٌ؛ إِذْ لَا وِاسِطَةَ بَيْنَهُمَا، وَالثَّانِي بَاطِلٌ، وَإِلَّا يَتَرْتَبُ حُدُوثُ الْقَدِيمِ، وَالْأَوَّلُ يُوجِبُ التَّسْلُلَ.

- (١) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرفية ١/١٣٥، تلخيص المحصل ص ١٢٦، نهاية المرام للحلي ١/٢٢١، شرح التجريد للقوشجي ٢/١١٥.
- (٢) (هـ): تأخر وجوده عنهما.
- (٣) (هـ): فلا.

(٤) ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب إلى أن القدم وصف ثبوتي زائد على ذات القديم، وبه قال الأشعري أولاً ثم رجع عنه. وذهب الكرامية وبعض الحكماء إلى أن الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث. انظر: الفصل في شرح المحصل للكانبي (مخطوط) ل: ٨٠.

وكذا الموجودُ من الحدوث: إما حادثٌ أو قديمٌ<sup>(١)</sup>، والثاني باطل، وإلا يلزم قَدَمُ الحادث، والأول يُوجِبُ التسلسلَ.  
فإن قيل (٢٤/ب): لو كانا عَقْلِيَّيْنِ يلزم التسلسلُ بعَيْنِ ما ذكرتُم؟

أجيب: بأن القَدَمَ والحدوثَ قد يَعتَبِرُهُما العَقْلُ من حيث هما<sup>(٢)</sup> حالان لغيرهما، وبهذا الاعتبار لا يَعتَبِرُ العَقْلُ وجودَهُما، فضلاً عن كيفية وجودهما التي هي القَدَمُ والحدوثُ.

وقد يَعتَبِرُ من حيث هما موجودان، ويُنظر بهذا الاعتبار في أنفسهما، فيجوزُ حينئذ أن يَعتَبِرَ القَدَمَ والحدوثَ لهما، فحينئذ يكون بهذا الاعتبار للقَدَمِ قَدَمٌ وللحدوثِ حَدوثٌ، لكن يَنقَطِعُ بانقطاع<sup>(٣)</sup> اعتبار العَقْلِ؛ إذ لا يُمكنُ للعقل أن يَعتَبِرَهُما باعتبار الثاني إلى غير النهاية، فيَنقَطِعُ التسلسلُ<sup>(٤)</sup> بانقطاع اعتبار العقل<sup>(٥)</sup>.

\* قال:

وَتَصَدَّقُ الْحَقِيقَةُ مِنْهُمَا، وَمِنَ الذَّاتِيَّ وَالغَيْرِيَّ.

○ أقول:

أي: تصدَّقُ مُنفصلةٌ حَقِيقَةٌ من القَدَمِ والحدوثِ في الموجود؛

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): إنهما.

(٣) زيادة من (و).

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): باعتبار انقطاع العقل.



وذلك لأن الموجود: إما لم<sup>(١)</sup> يَسْبِقُهُ الْعَدَمُ أو لا، ولا يجوز الجمعُ بينهما (ه/٧)، ولا الخُلُوعُ عنهما.

وكذا تَصَدَّقُ منفصلةٌ حَقِيقَةٌ من الوجوب الذاتي والوجوب الغَيْرِي في الموجود؛ إذ كل موجود: إما واجبٌ لذاته أو واجب لغيره<sup>(٢)</sup> على سبيل مَنَعِ الْجَمْعِ والخُلُوعِ.

أما مَنَعُ الْجَمْعِ: فلأن الواجب لذاته لا يرتفعُ بارتفاع غيره، والواجب لغيره<sup>(٣)</sup> يرتفع بارتفاع غيره، ويمتنعُ أن يكون الموجودُ الواحدُ مرتفعاً بارتفاع غيره، غير<sup>(٤)</sup> مرتفع بارتفاع غيره.

وأما مَنَعُ الخُلُوعِ: فلأن الموجودَ إما أن يكون وجوده من غيره أو لا، ولا<sup>(٥)</sup> واسطةٌ بينهما، والأول: هو الواجب بالغير، والثاني: هو<sup>(٦)</sup> الواجب بالذات، فيمتنعُ الخلو عنهما.

وكذا تَصَدَّقُ منفصلةٌ حَقِيقَةٌ من الامتناع الذاتي (والامتناع الغَيْرِي)<sup>(٧)</sup> بمثل ما ذكرنا.

(ويمكنُ أن يكون المرادُ بالذاتي والغَيْرِي القدمَ الذاتي (٣١/ج) والقدم<sup>(٨)</sup> الغيري، وحينئذ ينبغي أن تُحْمَلَ الحَقِيقَةُ على القسمة

(١) ساقطة من (و)، وفي (ز): إن لم.

(٢) (ب) (ج): بغيره.

(٣) (ب) (ج): بغيره، وفي (ز): والواجب بالغير.

(٤) (ز): وغيره.

(٥) (و): فلا.

(٦) زيادة من (ه).

(٧) ما بين القوسين في (ب): والقدم والاحتياج الغيري. وليست مناسبة للمعنى.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب).

الحقيفة - وهي التي <sup>(١)</sup> لا يُمكنُ أن يَبَدَّلَ أحدُ القسمين بالآخر -  
 يستقيم؛ لأنَّ القَدَمَ الذاتي والغَيْرِي <sup>(٢)</sup> لا يكون بينهما انفصال حقيقي؛  
 لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني <sup>(٣)</sup> اللهم إلا أن يُجعل مؤردُ  
 التقسيم <sup>(٤)</sup> القديم.

وعلى تقدير أن يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي، تكون جميع  
 الأحكام التي سَتَذَكَّرُ <sup>(٥)</sup> للوجوب الذاتي أحكاماً للقدم الذاتي.  
 والقدم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان متعاكسان، فيكونان  
 مُتَوَاقِفَيْنِ في الأحكام.

والوجوبُ الغَيْرِي أعمُّ مطلقاً من القدم الغيري؛ (لأنه يَصُدَّقُ على  
 الحادث الوجوبُ الغيري، ولا يَصُدَّقُ القدمُ الغيري) <sup>(٦)</sup>.  
 والثاني أنسبُ بسياق <sup>(٧)</sup> الكلام؛ لأنه ذُكِرَ في بحث القدم  
 والحدوث، والأول أنسبُ بحسب الاصطلاح، فإن انقسامَ القدم (إلى  
 الذاتي) <sup>(٨)</sup> والغيري غير مُتعارفٍ عند أهل العلم.

\* قال:

وَيَسْتَجِيزُ صِدْقُ اللَّذَاتِي عَلَى الْمُرَكَّبِ، وَلَا يَكُونُ اللَّذَاتِي جُزْءاً عوارض  
الوجوب الذاتي

(١) ساقطة من (ج).

(٢) في (هـ): والقدم الغيري.

(٣) زيادة من (هـ)، وفي هامش (هـ): بالحادث.

(٤) (هـ) (و) (ز): القصة.

(٥) زيادة من (أ) (ج)، وفي (هـ): يذكر.

(٦) زيادة من (هـ) (ز).

(٧) (أ) (ز): لسياق.

(٨) كذا في (ز)، وفي البقية: بالذاتي.

(٢٨/ز) مِنْ غَيْرِهِ، وَلَا يَزِيدُ وُجُودَهُ عَلَيْهِ، وَإِلَّا لَكَانَ مُمَكِّنًا. وَالوُجُودُ الْمَمْلُومُ هُوَ الْمَقُولُ بِالتَّشْكِيكِ، أَمَّا الْخَاصُّ بِهِ<sup>(١)</sup> فَلَا، وَلَيْسَ طَبِيعَةً تَوْحِيدَةً عَلَى مَا سَلَفَ فَجَارَ اخْتِلَافَ جُزْئِيَّاتِهِ فِي الْعُرُوضِ وَعَدَمِهِ. وَتَأْيِيرُ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الْوُجُودِ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالتَّقْضُ بِالقَابِلِ ظَاهِرُ الْبُطْلَانِ.

○ أقول:

ذكر للوجوب الذاتي خواص<sup>(٢)</sup>:

منها: أنه يستحيل أن يصدق الوجود الذاتي على المركب؛ لأن كل مركب مُفْتَقِرٌ إلى أجزائه التي هي غيرُه، والمُفْتَقِرُ إلى الغير ممكن، والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن.

فإن قيل: هذا إنما يدلُّ على عدم صِدْقِهِ على المركب في الخارج، ولا يدلُّ على عدم صِدْقِهِ على المركب في العقل، فيجوز أن يكون الواجب لذاته في العقل مُرَكَّبًا.

لا يُقَالُ: لا يجوز أن يكون (الواجب لذاته)<sup>(٣)</sup> في العقل مُرَكَّبًا؛ لأن التركيب العقلي إن كان مُطَابِقًا للخارج يلزم التركيب في الخارج، وإلا يلزم الجهل.

(١) ساقطة من (ز) (ج).

(٢) انظر في خواص الوجود الذاتي: إلهيات الشفاء ص ٣٧، شرح الإشارات للطوسي ٤٧٢/٣، المحصل للرازي ص ١٧٧، نهاية المرام للحلي ٩٩/١، مطالع الأنظار ص ٥٤، شرح المواقيت ٣٩٤/١.

(٣) زيادة من (و).

لأننا نقول: لا نُسلِّمُ أن التركيبَ في العقل إذا لم يكن مُطابقاً للخارج<sup>(١)</sup> يلزم الجهلُ، وإنما يلزم الجهلُ أن لو حَكَمَ العقلُ<sup>(٢)</sup> بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج، وهو ممنوع، فإن التركيب العقلي لا يقتضي حَكَمَ العقل بالتركيب الخارجي، وإلا لكان جهلاً، بل يقتضي التركيبَ في العقل، فجاز أن يكون التركيبُ في العقل، ولا يكون<sup>(٣)</sup> في الخارج، فلا يحكمُ العقلُ بالتركيب الخارجي.

لا يُقال: لو تَحَقَّقَ التركيبُ في العقل، ولم يَتَحَقَّقْ في الخارج، يلزمُ أن تكونَ صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط، وهو محال؛ إذ مطابقةُ إحداهما له تَمَتُّعٌ<sup>(٤)</sup> أن تُطابِقَهُ الأخرى.

لأننا نقول: إنما يلزم ذلك أن لو كان كلُّ من الصورتين مُطابِقَةً للبسيط، وليس كذلك، فإن مجموع الصورتين مطابقٌ للبسيط، لا كلُّ منهما، وهو<sup>(٥)</sup> غيرُ مستحيل.

أجيب: بأن واجبَ الوجود لا يُشاركُ شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كلَّ ماهية مما<sup>(٦)</sup> سواه مُقتضيةٌ لإمكان الوجود<sup>(٧)</sup>، فلو شاركَ غيره في ماهية ذلك الشيء يلزمُ إمكانه، وهو محال.

(١) (ز): في الخارج.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) (و): ولم يتحقق.

(٤) (ب) (و): يتنع.

(٥) (ج): فهو.

(٦) في غير (ز): لما.

(٧) من قوله: «واجب الوجود...» إلى هنا عبارة ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٤٧٧/٣.

وإذا لم يكن مُشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يَحْتَج في العقل إلى أن يَنْفَصِلَ عن غيره بِفَضْلِ ذاتي، فلم يكن مُركَّباً في العقل. لا يُقَالُ: لِمَ لا يجوزُ أن يكون مُركَّباً من أمرين متساويين في العقل، ويكون المجموعُ مُطابقاً للأمر الواحد (هـ/٨) البسيط في الخارج؟

لأننا نقولُ: إن العقلَ لا يحتاج في تَعَقُّلِ<sup>(١)</sup> ذاته - التي هي الوجودُ الخاصُّ - إلى أمرين يُقَوِّمَانِهِ؛ إذ لا اشتراكَ له مع الغَيْرِ في ذاتي، ولا جُزءاً<sup>(٢)</sup> له في الخارج، حتى يحتاج في تَعَقُّلِهِ إلى انتزاع صورتين من الجُزْأَيْنِ، فيستحيلُ تَرْكِبُهُ في العقل مطلقاً (ب/٢٥).

ومن خَوَاصِّ الوجودِ الذاتي: أن لا يكون الواجبُ بالوجودِ الذاتي جُزءاً من غيره، حتى يَحْصُلَ منه ومن غيره حقيقةً واحدةً مُتَحَصِّلةً<sup>(٣)</sup>؛ وذلك (و/٢٧) لأن أحدهما إن لم يكن حالاً في الآخر امتنع أن يَحْصُلَ منهما حقيقةً واحدةً مُتَحَصِّلةً<sup>(٤)</sup>، وهذا ضروري.

وإن كان أحدهما حالاً في الآخر؛ فلا يخلو: إما أن يكون أحدهما مُحتاجاً إلى الآخر أو لا، فإن لم يكن محتاجاً<sup>(٥)</sup> امتنع حُلُولُ أحدهما في الآخر، فيمتنع التركيبُ بينهما.

(١) (ج): تصور.

(٢) (و): ولا جزأين. وبالهامش: ولا جزء.

(٣) (و): منحصلة.

(٤) (هـ): محصلة.

(٥) زيادة من (ز).

وإن كان أحدهما محتاجاً، فلا يخلو: إما أن يكونَ الواجبَ حالاً في الآخر أو بالعكس، والأول باطل؛ لأن الواجب لذاته إن كان هو المحتاج يلزم الانقلاب، وإلا يكونُ بقوامه وتعيينه<sup>(١)</sup> مُستغنياً عن الآخر، فلم يُصَوِّرْ حُلُولَهُ فيه؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يكون للمحلِّ تَشَخُّصٌ آخَرَ مُستقلاً أو لا<sup>(٢)</sup>، والأولُ يُوجِبُ أن يكونَ الحالُّ والمحلُّ شخصين<sup>(٣)</sup> متغايرين، فلم يَنَحْصَلْ<sup>(٤)</sup> منهما حقيقةٌ واحدة، وإن كان مُتَشَخِّصاً بتَشَخُّصِ الحالِّ يلزمُ أن يكون له مَدْخَلٌ في ذلك التَشَخُّصِ، فلا يكون واجبُ الوجود مُستغنياً في التَشَخُّصِ عن غيره، (وهو محال)<sup>(٥)</sup>.

وَالعَكْسُ<sup>(٦)</sup> أيضاً محالٌّ؛ لأنه لو كان المحلُّ هو الواجب - وهو مُستغني عن الحالِّ - يكونُ الواجبُ هو الموضوع، والأمرُ الآخرُ هو العَرَضُ، فلم تَحْصُلْ منهما حقيقةٌ واحدة<sup>(٧)</sup> مُحْصَلة<sup>(٨)</sup>، بل<sup>(٩)</sup> غايتهُ أن تَحْصُلَ<sup>(١٠)</sup> منهما حقيقةٌ اعتباريةٌ؛ لأنه حينئذ يكون الواجب الذي هو المحلُّ مُشْتَقِلاً بقوامه وتَشَخُّصِهِ، والأمرُ الآخر عَرَضَ له بَعْدَ تَحْصِيهِ

(١) (ب): وتعلقه.

(٢) (و): أو لم يكن.

(٣) (هـ): متشخصين.

(٤) (هـ): يحصل.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٦) (ب): وبالعكس.

(٧) زيادة من (و) (ز).

(٨) (و): متحصلة.

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (و): يحصل.

وتشخصه، فلم يتخصل منهما حقيقة واحدة إلا بالاعتبار، وقد فُرض  
(ج/٣٢) بخلافه، (هذا خُلف)<sup>(١)</sup>.

ومن خواص الوجوب الذاتي: أن ما هو واجب بالوجوب الذاتي لا  
يزيد وجوده<sup>(٢)</sup> عليه، وإلا لكان الوجود صفة له؛ لأنه<sup>(٣)</sup> إن لم يقم الوجود به  
لم يكن موجوداً، وإن قام به يكون صفة له، والصفة تفتقر إلى موصوفها الذي  
هو غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، فيكون الوجود ممكناً.

وكل ممكن فله علة، فعلته: إن كانت غير حقيقة الواجب، يلزم  
افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره، وهو محال؛ وإن كانت  
حقيقة الواجب: فإما أن تكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة أو  
حال كونها معدومة.

فإن كان الأول: فإما أن تكون موجودة بهذا الوجود (أو تكون  
موجودة بغير هذا الوجود، فإن كانت موجودة بهذا الوجود)<sup>(٤)</sup> لزم<sup>(٥)</sup>  
(ز/٢٩) تقدّم الشيء على نفسه، وإن كانت بغير هذا الوجود يكون  
الواجب موجوداً مرتين، ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في  
الأول، فيلزم<sup>(٦)</sup> التسلسل.

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٢) المراد بالوجود هنا: هو الوجود الخاص بواجب الوجود، لا الوجود المطلق المشترك  
معنى بين جميع الموجودات، فإنه زائد في الجميع، كما مر في بداية الكتاب ص ١٩٩.  
ولمزيد بيان انظر: شوارق الإلهام ص ٥٢.

(٣) هذه الحجة لابن سينا، وأجاب عنها الأصفهاني في مطالع الأنظار ص ٤٣. وقد  
نسبها لابن سينا الكاتبي في شرح المحصل. ل: ٥٩.

(٤) ما بين القوسين زيادة من (هـ) (و).

(٥) كذا في (هـ)، وفي (و): يلزم، وفي الباقي: فيلزم.

(٦) (ز): ويلزم.

وإن كان الثاني - وهو أن تكون مُؤثِّرةً حالَ كونها معدومةً - فهو محالٌ أيضاً؛ لأننا نَعَلِّمُ بالضرورة أن المعدومَ يمتنع أن يُؤثِّرَ في الوجود، ولو جَوَّزنا ذلك لم يُشْكِنَا الاستدلالُ بفاعلية الله تعالى على وجوده<sup>(١)</sup>.

قَوْلُهُ: «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك...» جوابٌ مُعَارِضةٌ<sup>(٢)</sup> للدليل الدالّ على أن وجوده ليس بزائد.

وتقريرها<sup>(٣)</sup>: أن وجوده معلوم؛ لأن وجوده هو الوجودُ المُشْتَرَكُ المعلومُ بالبدئية<sup>(٤)</sup>، وماهية غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، فوجوده غير ماهيته.

وتقريرُ الجوابِ: أن الوجودَ المعلومَ هو الوجودُ المُشْتَرَكُ، المقولُ بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات، وهو خارجٌ عن وجوده الخاص ووجود الممكنات؛ لأن المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجاً عنها، والوجود الذي هو عينُ حقيقته - التي هي غيرُ معلومة - هو وجوده الخاصُ به، القائم بذاته، الذي لا يمكن أن يُخَمَلَ على غيره، فلا يلزمُ من مغايرة الوجودِ المُشْتَرَكِ لحقيقته مغايرةُ وجوده الخاص الذي هو مَعْرُوضٌ له.

قَوْلُهُ: «وليس طبيعةً نوعيةً» هذا جوابٌ عن دليل آخر على أن الوجود زائد<sup>(٥)</sup>.

- (١) زاد في «المحصل»: «ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبدئية» ص ١٧٩.
- (٢) هذه المعارضة للإمام الرازي، ذكرها في المباحث المشرقية ٣٤/١، والمحصل ص ١٧٩.
- (٣) (ب): تقرير برهانه.
- (٤) (و): بالدعاة.
- (٥) هذا الدليل للإمام الرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠١/١، والأربعين في أصول الدين ص ١٤٤.



تقريرُ الدليل: الوجودُ مُشترَكٌ بين الواجب والممكن، فهو من حيث هو: إما أن يقتضي العُرُوضَ، أو اللاعروضَ، أو لا هذا ولا ذلك. والأول يقتضي العُرُوضَ في الواجب أيضاً، والثاني يقتضي اللاعروضَ في الممكنات أيضاً<sup>(١)</sup>، والثالث يقتضي أن يكون كلُّ من العُرُوضِ واللاعروضِ لعلّة<sup>(٢)</sup>، فعدم العُرُوضِ (١/١٥) في الواجب لعلّة<sup>(٣)</sup>، هذا خُلّف.

أُجيب عنه: بأن المُحتاجَ إلى العلة العُرُوضُ، وأما اللاعُرُوضُ فلا يحتاج إلى علة، بل يكفي فيه عدمُ سببِ العُرُوضِ.

وأوردَ عليه: بأنه حينئذٍ يحتاج الواجبُ إلى عدمِ علة (٩/٥) العُرُوضِ، وهو غيرُه، فيفتقر الواجبُ إلى غيرِه، هذا خُلّف.

ويُمكنُ أن يُقالَ أيضاً: لو كان عدمُ العُرُوضِ لعدمِ علة العُرُوضِ، لكان واجبُ الوجودِ محتاجاً إلى عدمه؛ لأنَّ علةَ عُرُوضه<sup>(٤)</sup> هو الواجب<sup>(٥)</sup>.

والجواب<sup>(٦)</sup> عن الدليل: أن الوجودَ ليس طبيعةً نوعيةً، حتى

(١) ساقطة من (و).

(٢) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: بعلّة.

(٣) فيفتقر الواجب إليها، فيكون ممكناً، وهذا خلف. شرح التحرير للقوشجي ١٢٢/٢.

(٤) في (و): العروض. والضمير في «عروضه» يرجع إلى الوجود، وعبارة الشارح في «مطالع الأنظار» أوضح حيث قال: «لأنَّ الموجب لعروض الوجود للماهيات إنما هو الواجب» ص ٤١.

(٥) في هامش الطبعة الحجرية «لمطالع الأنظار» للشارح ما نعه: «والفرق بين الجوابين: أن في الأول يلزم الإمكان فقط، وفي الثاني يلزم الإمكان مع محال آخر، وهو

احتياج الواجب إلى عدم الواجب» ص ٩٠.

(٦) أي: جواب المصنف الذي ذكره في المتن.

يلزم<sup>(١)</sup> تساوي أفرادها<sup>(٢)</sup> في العَرُوض واللاعَرُوض؛ لأنه مَقُولٌ  
 بالمشكك على أفراده، التي هي مَلْزومَاتُهُ، فلا<sup>(٣)</sup> يلزم تساوي أفرادهِ<sup>(٤)</sup>  
 التي هي ملزوماتُهُ في العَرُوض واللاعَرُوض؛ لاختلافها بالماهيات،  
 واعتبِرَ النورَ المَقُولَ بالمشكك على الأنوار، مع أن نُورَ الشمس يقتضي  
 إيصارَ الأعشى.

قيل<sup>(٥)</sup>: لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مَقُولٌ بالمشكك، ولئن<sup>(٦)</sup> سُلِّمَ  
 فالمشكك لا يمنع مساواة الأفراد (٢٦/ب) في تمام الحقيقة؛ لأنها إذا  
 لم تكن متساوية في تمام الحقيقة، فلا يخلو: إما أن تكون مشتركة في  
 شيء من الحقيقة أو لا. والأول يُوجِبُ التركيب<sup>(٧)</sup>، والثاني يُوجِبُ  
 المُبَايَنَةَ الكليةَ بين الوجودين، وقد بَانَ فسادُهُما<sup>(٨)</sup>.

وأيضاً: المَقُولُ<sup>(٩)</sup> على الأشياء بالمشكك، لا بد وأن يكونَ من  
 عوارضها، فالمعروضاتُ (٢٨/و) إن تماثلت أو تجانست (باعتبار  
 آخر)<sup>(١٠)</sup> لَزِمَ (التساوي أو التركيبُ، وقد بان فسادُهُما)<sup>(١١)</sup> وإن تباينت

- 
- (١) (ج): يستلزم.  
 (٢) (و): أفراده.  
 (٣) (و) (ز): ولا يلزم.  
 (٤) (ج): أفرادها.  
 (٥) ذكر هذا الجواب الإمام البيضاوي في الطوابع. انظر: مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٢١.  
 (٦) (هـ): وإن.  
 (٧) في الوجود الذي هو الواجب. مطالع الأنظار ص ٤١.  
 (٨) انظر بيان فسادهما في مطالع الأنظار ص ٤١.  
 (٩) (هـ) زيادة: الواقع على أشياء.  
 (١٠) ما بين القوسين ساقط من (هـ).  
 (١١) ما بين القوسين في (هـ): المحالان المذكوران. وفي هامش النسخة: لزم التساوي  
 والتركيب. هـ أي: في نسخة أخرى.

كان كلٌّ منها مبيناً لغيره بالذات، ومشاركاً له في مفهوم هذا العارض، وهو عَيْنُ المُدَّعَى.

والجوابُ من الأول: أنّا بيّنا أن الوجودَ مقولٌ بالتشكيك على الوجودات.

وأما قولُه: «ولئن<sup>(١)</sup> سلّم، فالتشكيك لا يمنع مساواة الأفراد في تمام الحقيقة» فباطلٌ.

قولُه: «والا يلزم التركيبُ أو المباينة الكلية».

(قلنا: المباينة الكلية)<sup>(٢)</sup> في الحقيقة لا يلزم منها عدمُ اشتراكها في الوجود، فإن التباينَ في الحقيقة لا ينفي الاشتراكَ في العارض، فجاز أن يكون الفردُ من الوجود (٣٣/ج) - الذي هو عينُ حقيقة الواجب - مُبيناً بالكلية للأفراد التي هي وجودُ الممكنات، مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق، الذي هو عارضٌ لتلك الأفراد.

وأما قولُه: «وإن تباينت المعروضات، كان كلٌّ منها مخالفاً لغيره بالذات، ومشاركاً له في مفهوم هذا العارض، وهو عين المُدَّعَى» - مع أنه مُنافٍ لما قيلَ أولاً<sup>(٣)</sup> - فباطلٌ؛ وذلك لأن المُدَّعَى أن وجوده الخاصّ زائدٌ على ماهيته، كالوجود الخاص للممكنات، وهذا لم يتلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية، بل التشكيك يقتضي

(١) (هـ): وإن.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب) (ز).

(٣) قال الشارح في «مطالع الأنظار»: «أما أنه منافٍ لما قيل أولاً، فلأن ما قيل أولاً هو أنه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة، فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك، وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مُنافٍ له». ص ٤٢.

كونَ الوجود المطلق زائداً على الوجودات الخاصة، والمباينةُ في المعروضات تقتضي مُباينةَ الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات، وهذا لا يستلزم<sup>(١)</sup> كونَ الوجود الخاص عارضاً في الواجب كما في الممكنات، والمُدَّعى ليس إلا هذا<sup>(٢)</sup>.

قَوْلُهُ: «وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غيرُ معقول...»  
جوابُ اعتراضٍ على<sup>(٣)</sup> الدليل الذي ذَكَرَهُ على أن وجودَ الواجب عَيْنُ ماهيته.

وينبغي أن يُتَدَمَّ هذا على الاعتراضات السابقة؛ لأن هذا مَنَعُ الدليل، والاعتراضات السابقة مُعَارَضَاتٌ، والمَنَعُ مُقَدَّمٌ على المُعَارَضَةِ.

تقريرُ الاعتراض<sup>(٤)</sup>: أن يُقال: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المؤثرُ في وجود الواجب - على (٣٠/ز) تقدير احتياجه إلى مؤثر<sup>(٥)</sup> - هو الماهية من حيث هي<sup>(٦)</sup>، لا الماهية بشرط الوجود أو بشرط العدم؟

ولا يَلَزَمُ من حَذْفِ الوجود عن درجة الاعتبار دخولَ العدم؛ لأن الماهية من حيث هي هي<sup>(٧)</sup> لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، على معنى: أنه لا يَدْخُلُ واحدٌ منهما في مفهومها، وهذا كما في الممكن، فإن ماهيتها

(١) (و): لا يلزم.

(٢) كذا في (ز)، وفي (ج): هو - وهما ساقطان من باقي النسخ، والمثبت موافق لما في «مطالع الأنظار» للشارح ص ٤٢.

(٣) (ب): عن.

(٤) هذا الاعتراض للإمام الرازي، ذكره في «المحصل» ص ١٧٩.

(٥) (ز): المؤثر.

(٦) (هـ): زيادة: هي.

(٧) ساقطة من (ز).

قابلة للوجود لا يَشْرَطُ وجود آخر، وإلا يلزم التسلسل، ولم يلزم أن يكون القابل للوجود معدوماً، وإلا لَزِمَ كَوْنُ الشيء الواحد في آن واحد موجوداً معدوماً<sup>(١)</sup> معاً<sup>(٢)</sup>.

تقريرُ الجواب: أن يقال: الماهية من حيث هي هي<sup>(٣)</sup> يُمكنُ أن تكونَ عِلَّةً لصفة معقولة<sup>(٤)</sup> لها، كما أن ماهية الأربعة من حيث هي هي عِلَّةٌ للزوجية. أما كونها من حيث هي هي عِلَّةٌ لوجود<sup>(٥)</sup> فمحالٌ، والمُنْزَعُ مُكَابِرٌ مُقْتَضَى عَقْلِهِ؛ لأن بديهته العقل حَاكِمَةٌ بوجود كَوْنِ ما هو عِلَّةٌ لوجود<sup>(٦)</sup> موجوداً.

والتَّقْصُّ بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهرُ البطلان؛ وذلك لأن قابلَ الوجود مستفيد للوجود، فيمتنع أن يكون موجوداً لامتناع حصول الحاصل، بخلاف مُعْطِي الوجود.

وأيضاً: الماهية غير قابلة (١٠/هـ) للوجود في الأعيان، وإلا يلزم<sup>(٧)</sup> أن يكون لها وجودٌ مُنفردٌ في الأعيان، ولعَارِضُه - أعني: الوجود - أيضاً وجودٌ آخرٌ حتى يجتمعا اجتماع الحالِّ والمحَلِّ، كالجسم بالنسبة إلى البياض، وهو باطلٌ؛ لأن كَوْنَ الماهية هو وجودها، واعتبارُ الماهية مُنفردةً عن الوجود إنما هو في العقل، لا بأن

(١) (و) (ز): ومعدوماً.

(٢) ساقطة من (و). وفيها زيادة: هذا خلف. وليست موجودة في «المحصل» ص ١٧٩.

(٣) ساقطة من (ز) وكذا فيما يأتي.

(٤) في هامش (هـ): مقبولة.

(٥) (و) (ز): للوجود.

(٦) (ب) (و): للوجود.

(٧) (هـ) (و): وإلا لزم.

تكون مُتَّفَكَّةً عن الوجود في العقل، فإن كَوْنَهَا في العقل وجودٌ عقليٌّ، كما أن الكَوْنَ في العين وجودٌ عينيٌّ، بل بأن العقل من شأنه أن يَعتَبِرَهَا وَخَدَهَا من غير مُلاحظةٍ وجودٍ أو عدم، وَعَدَمُ اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه .

فإذَنْ: اتصافُ الماهية بالوجود أمرٌ عقلي، فالماهية إنما تكون قابلة للوجود<sup>(١)</sup> في العقل، فلا يمكنُ أن تكونَ فاعلةً لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

(فإن كَاتَبَرَ مقتضى<sup>(٢)</sup> عقله وقال: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الماهية المعقولة مُقتضيةً للوجود الخارجي؟

نقول: كلاًنَا في ماهية واجب الوجود، فنقول حينئذٍ: ماهية الواجب لا بد وأن تكونَ موجودةً في الخارج أو في العقل، على تقدير أن تكون مُقتضيةً للوجود، وكِلا القسمين باطلٌ، أما الأولُ فلأنه حينئذٍ<sup>(٣)</sup> يلزم كونُ الماهية موجودةً في الخارج مرتين، وأما الثاني فلأنه حينئذٍ<sup>(٤)</sup> يلزم أن يكونَ الوجودُ العقلي لماهية الواجب مُتقدِّماً<sup>(٥)</sup> على الوجود الخارجي، فيلزمُ أن يكونَ عَاقِلٌ قَبْلَ واجب الوجود<sup>(٦)</sup>، وهو محال<sup>(٧)</sup>.

(١) في (ج) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: والعدم .

(٢) زيادة من (و) (ز) .

(٣) (ز) زيادة: وجود لا بد وأن تكون موجودة . وهي زيادة لا معنى لها .

(٤) زيادة من (ز) .

(٥) (ب) (ج): مقدماً .

(٦) ما بين القوسين مثبت بهامش (أ) (ج) ، وفي نهاية (أ): من إملاء المصنف . ففعل المصنف . أي: الشارح - زاده بعد تأليفه للكتاب .

(٧) زيادة من (هـ) .

قِيلَ<sup>(١)</sup>: إن وجودَ الواجب زائدٌ على ماهيته ؛ وذلك لأن وجوده: إما الكَوْنُ كما في سائر الموجودات (ب/٢٧) أو غيرُ الكَوْنِ. فإن كان الكَوْنُ يكونُ الوجودَ<sup>(٢)</sup> زائداً على حقيقته ؛ إذ لو كان عَيْناً لكان حقيقتهُ عبارةً عن الكونِ المُجَرَّدِ، وحينئذٍ<sup>(٣)</sup> لا يخلو من<sup>(٤)</sup> أن يكون التجرُّدُ مُعْتَبِراً في حقيقته تعالى أو لا.

فإن كان مُعْتَبِراً كان حقيقته<sup>(٥)</sup> تعالى مُرَكَّبَةً من الكونِ والتجرُّدِ، وهو محال، وإن لم يكن مُعْتَبِراً - بل يكون تمام حقيقته هو الكَوْنُ، والتجرُّدُ عارض - يلزمُ أن تكون حقيقة الواجب مُتَمَدِّدَةً، مُقَارِنَةً للموجودات كلها، محتاجةٌ إليها لكونها قائمةً بها.

وأيضاً: يلزمُ أن يكون تجرُّده بالغير؛ إذ لو كان من ذاته - التي هي الكَوْنُ - لكان الكَوْنُ مُجَرِّداً في الممكنات أيضاً، وإذا كان التجرُّدُ - الذي هو لازمُ ذاته - مُفْتَقِراً إلى الغير، لكان ذاته (و/٢٩) أيضاً مُفْتَقِراً<sup>(٦)</sup> إلى الغير، وهو محال.

أو وجوده<sup>(٧)</sup> غيرُ الكونِ، وحينئذٍ لا يلزمُ أن يكون وجوده عَيْنَ

(١) هذا دليل على أن وجود واجب الوجوب زائد على ماهيته، احتج به السمرقندي في إثبات ما رأه من أن الحق أن وجوده تعالى زائد عليه. انظر الصحائف الإلهية ص ٨١.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ب): فحينئذ.

(٤) (ب): إما.

(٥) (ز): حقيقة الواجب.

(٦) (ج): مفتقرة.

(٧) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «والعبارة الظاهرة هنا أن يقال: «إن كان وجوده غير الكون» لأنه قسم لقوله: «فإن كان الكون» وأن يقال: «حينئذ يلزم أن لا يكون وجوده عين ذاته».

ذاته؛ وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون الكونُ حاصلًا هنا أو لا، فإن لم يكن حاصلًا لم يكن الوجودُ حاصلًا؛ لأنه حينئذ (ج/٣٤) يَصْدُقُ أنه ليس له الكونُ في الخارج، فلا يَصْدُقُ أنه كان ويكون، بل سَلْبُهُمَا، فيلزمُ أن لا يكون موجوداً.

وإن كان الكونُ حاصلًا: فإما أن يكونَ داخلاً في ذلك الوجود الذي فُرِضَ أنه عينُ ذاته أو خارجاً، والأول محال؛ لاستحالة التركيب، فيبقى<sup>(١)</sup> الثاني، فيكون الكونُ صفةً زائدةً على ما هو حقيقة الواجب.

وقد عُرِفَ<sup>(٢)</sup> أن الكونَ هو الذي به التحقُّقُ، ويرفعه الرفعُ، فيكون ما به التحقُّقُ - وهو الوجودُ - زائداً على حقيقة الله تعالى، وهو المطلوب.

والجوابُ: أن وجوده كونٌ خاصٌ مُخالفٌ لكون الممكنات في الحقيقة، والكونُ المطلق مَقُولٌ على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك، فيكون خارجاً عن كونه<sup>(٣)</sup> الخاص مُشْتَرَكًا بين الأكران، والتجرُّدُ عَارِضٌ لازِمٌ لكونه<sup>(٤)</sup> الخاص، ولا يلزم أن تكون حقيقة الواجب متعددة مُقَارِنَةً للموجودات<sup>(٥)</sup> كلها، وأيضاً لا يلزم أن يكون تجرُّده بالغير بل لوجوده<sup>(٦)</sup> الخاص.

(١) (و): فيقي.

(٢) (و): عرفت.

(٣) (هـ): كون.

(٤) (و): لكون.

(٥) (هـ): للوجودات.

(٦) (و): بوجوده.



وأما قَوْلُهُ: «وقد عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق»  
قلنا: ما عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق<sup>(١)</sup>، بل عُرِفَ أن  
الكون هو التحقق.  
وأيضاً قَوْلُهُ: «فيكون ما به التحقق - وهو الوجود - (٣١/ز)  
زائداً».

قلنا: الوجود هو التحقق<sup>(٢)</sup>، لا ما به التحقق.  
وقيل أيضاً: لو كان الوجود عيناً في الواجب، ومطلق الوجود  
مَقُولٌ على وجود الواجب والممكن ضرورة، فهو: إما بالتواطؤ أو  
بالتشكيك. والأول يُوجِبُ تساوي أفراده في العُروض وعدمه، والثاني  
يلزم<sup>(٣)</sup> منه<sup>(٤)</sup>: إما تَرَكُّبُ ذاته، أو مُقَارَنَتُهُ للممكنات، أو التَرَجُّحُ<sup>(٥)</sup> بلا  
مُرَجِّحٍ، أو الحاجةُ إلى منفصل؛ لأن التشكيك على قسمين: ما يكون  
بَحَسَبِ الشدة والضعف، بأن يكون المعنى (١١/هـ) في أحدهما أشدَّ  
في نفس ذاته، كيباض الثلج مع بياض العاج.  
وما يكون بَحَسَبِ وصفٍ خارجي، مثل الأولوية والتقدم، كوجود  
الجوهر بالنسبة إلى وجود العَرَضِ، فإنهما متساويان في معنى الكون في  
الخارج، لكنَّ وجودَ الجوهر أولى وأقدم، لكونه قائماً بذاته دون  
العَرَضِ.

- 
- (١) (ز) زيادة: قلنا.  
(٢) (و) زيادة: وهو الكون.  
(٣) (ز): يستلزم.  
(٤) زيادة من (هـ).  
(٥) (ب) (ز): الترجيح.

ولا شكَّ في<sup>(١)</sup> أن الأشدَّ في القسم الأول مُركَّبٌ من أصل ذلك المعنى وزيادةً أيضاً منه، فإن بياضَ الثلج مشتملٌ على أصل معنى البياض مع زائد أيضاً من البياض، وفي القسم الثاني أصلُ المعنى مُتساوٍ<sup>(٢)</sup> في الشينين، والزيادةُ بحسب الوصف، فإذا كان التشكيكُ -ها هنا- من القسم الأول يلزمُ التركيبُ<sup>(٣)</sup>، وإن كان من الثاني يلزم المُقارَنَةُ، أو الترجُّعُ<sup>(٤)</sup>، أو الحاجةُ.

والجوابُ: أن المقولَ بالتشكيك (٢٩/و) - سواءً كان الاختلافُ فيه بالشدَّة والضعف، أو بالأولوية وعدمها، أو بالتقدم والتأخر - يكون خارجاً عن حقيقة الأفراد، والوجودُ مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة (بالنسبة إلى الممكنات)<sup>(٥)</sup> بل بالنسبة إلى الواجب والممكن، فيكونُ خارجاً عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن، فلا يكون الاختلافُ بالشدَّة والضعف مُوجِباً للتركيب<sup>(٦)</sup> في الحقيقة؛ لأن الأشدَّ والأضعف هو الوجودُ المطلق الخارجُ عن حقيقة الوجودات التي هي أفرادُه.

فلا تكون الشدَّة فيه مُوجِبَةً<sup>(٧)</sup> للتركيب<sup>(٨)</sup> في حقيقة الأفراد المعروضة له، ولا الاختلافُ بالأولوية وعدمها والتأخر مُوجِباً

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز): يتساوى.

(٣) (أ): التركيب.

(٤) (ب) (ج) (و): الترجيح.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) (ب) (ه).

(٦) (و): للتركيب.

(٧) (ج) (أ) (ج): وفي الباقي: موجِباً.

(٨) (و): للتركيب.

لتساوي الأفراد في الحقيقة ، حتى يلزم أحد الأمور الثلاثة ، فإن الأفراد تكون مُشتركة في الوجود ، ومتخالفة بالحقيقة ، والاشتراك في العوارض لا يُوجبُ التساوي في الحقيقة ، فلا يلزم أحدُ الأمور<sup>(١)</sup> الثلاثة .

✽ قال :

وَالْوُجُودُ مِنَ الْمَحْمُولَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لِامْتِنَاعِ اسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْمَحَلِّ وَحُصُولِهِ فِيهِ . وَهُوَ مِنَ التَّمَقُّولاتِ الثَّانِيَةِ ، وَكَذَا الْعَدَمُ ، وَجِهَاتُهُمَا ، وَالْمَاهِيَّةُ ، وَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ ، وَالذَّائِيَّةُ (١/١٦) وَالْعَرَضِيَّةُ ، وَالْحِسِّيَّةُ وَالْفَضْلِيَّةُ وَالنَّوْهِيَّةُ .

الوجود من  
المحمولات  
العقلية

○ أقول :

الوجودُ المطلق من المحمولات (العقلية)<sup>(٢)</sup> .

أما أنه من المحمولات<sup>(٣)</sup> : فلامتناع استغناؤه عن المحل ؛ لِمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ زَائِدٌ ، وَمَا هُوَ زَائِدٌ عَلَى غَيْرِهِ يَكُونُ قَائِمًا بِهِ .

وأما أنه من المحمولات العقلية : فلأنه يمتنع حُصُولُهُ فِي الْخَارِجِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَاصِلًا فِي الْخَارِجِ لَكَانَ مَوْجُودًا فِيهِ ، وَيَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ ؛ (إذ الوجودُ فِي الْخَارِجِ)<sup>(٤)</sup> مَا لَهُ مَفْهُومٌ

(١) (ب) : أمور .

(٢) انظر في هذه المسألة : كشف المراد ص ٤٩ ، شرح التجرید للقوشجي ١٣١٢/٢ ، شوارق الإلهام ص ٥٨ .

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب) .

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

(٢٨/ب) مُغَايِرٌ للوجود يَغْرِضُ له الوجودُ، وليس للوجود مفهومٌ مُغَايِرٌ  
(ج/٣٥) لنفسه يَغْرِضُ له الوجودُ.

وأيضاً: الموجودُ في الخارج ما له الوجودُ في الخارج، وماله الوجود (في الخارج)<sup>(١)</sup> مُغَايِرٌ للوجود؛ لأن ما له الوجود معناه: ما تَعَلَّقَ<sup>(٢)</sup> به الوجودُ، وتَعَلَّقَ الشيء بالشيء يَقْتَضِي تَغَايِرَ المُتَغَيَّبِينَ، فيكونُ ما له الوجود مُغَايِرًا للوجود، فلا يكون الوجودُ ما له الوجود، وإلا لكان مُغَايِرًا لنفسه، وهو محال.

وأيضاً: لو كان الوجود<sup>(٣)</sup> موجوداً في الخارج، لكان له وجودٌ في الخارج، ووجوده أيضاً موجودٌ، ويلزم التسلسل، وهو محال.

الوجود من  
المعقولات  
الثانية

والوجودُ من المعقولات الثانية<sup>(٤)</sup>؛ لأنه من المعقولاتِ المستندةِ إلى المعقولات الأولى، كالثبوتية، فإنه<sup>(٥)</sup> ليس في<sup>(٦)</sup> الموجودات في الخارج موجودٌ هو شيءٌ أو وجودٌ، بل الموجودُ: إنسان وفرس وشجر وحجر وغيرها<sup>(٧)</sup>، ثم يلزم من<sup>(٨)</sup> معقولة ذلك الموجود أن يكون لها وجودٌ.

(١) ما بين القوسين زيادة من (ج).

(٢) (هـ): يتعلق.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٩، شرح المواظف ١/٢٣٦، شرح التجريد للفوشجي ١/١٣٢، توضيح المراد ص ٨٩.

(٥) (هـ): فلانها. وفي الهامش: فإنه (نسخة).

(٦) (و): من.

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

وكذا العدم من المعقولات الثانية؛ لأنه يَسْتِنِدُ إلى المعقولات الأولى، وليس في الأعيان موجودٌ هو<sup>(١)</sup> عدم.

وكذا جهات الوجود والعدم - أي: الوجوب (و/٣٠) والإمكان والامتناع - من المعقولات الثانية، فإنها أمورٌ تَسْتِنِدُ إلى المعقولات الأولى، ولم يُوجَد في الخارج ما يُطَابِقُها، أي: لم يُوجَد موجودٌ هو وجوبٌ، أو إمكان، أو امتناع.

وكذا الماهية من المعقولات الثانية، فإن الماهية تَصَدِّقُ على الحقيقة باعتبار ذاتها، لا من حيث إنها موجودةٌ أو معدومةٌ، وما تَصَدِّقُ عليه الماهية كالإنسان والفرس من المعقولات الأولى، والماهية تَسْتِنِدُ إليها من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو<sup>(٢)</sup> ماهية.

الماهية من  
المقولات  
الثانية

وكذا الكلية والجزئية، والذاتية والعرضية، والجنسية والفصلية والنوعية، من المعقولات (١٢/هـ) الثانية، فإنها (تستند<sup>(٣)</sup> إلى<sup>(٤)</sup>) المعقولات الأولى في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو كلي أو جزئي، أو ذاتي أو عرضي، أو جنس أو فصل أو نوع، فهذه الأمور من<sup>(٥)</sup> المعقولات الثانية، وهي من الاعتبارات العقلية، لا من الأمور الموجودة في الأعيان.

(١) (و): وهو.

(٢) (و): وهو.

(٣) (و): مستندة.

(٤) ما بين القوسين في (ز): من.

(٥) ساقطة من (ب).

قال:

وَلِلْعَقْلِ أَنْ يَعْتَبِرَ النَّقِیْضِیْنَ، وَیَحْكُمَ بَيْنَهُمَا بِالتَّنَاقُضِ، وَلَا  
اِسْتِحْالَةَ فِيهِ، وَأَنْ يَتَصَوَّرَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ <sup>(١)</sup> حَتَّى عَدَمَ نَفْسِهِ، وَعَدَمَ  
الْمَدَمِ بِأَنْ يَتَكَلَّفَ فِي الذَّهْنِ وَيَرْفَعَهُ، وَهُوَ ثَابِتٌ بِإِعْتِبَارِ قِسْمٍ بِإِعْتِبَارِ  
وَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ (٣٢/ز) لَيْسَ بِثَابِتٍ، وَإِلَّا  
تَنَاقَضَ؛ وَلِهَذَا انْقَسَمَ الْمَوْجُودُ إِلَى ثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَعَبْرٍ ثَابِتٍ  
بِهِ، وَبِحُكْمِ بَيْنَهُمَا بِالتَّمَايُزِ. وَهُوَ لَا يَسْتَدْعِي الْهُوِيَّةَ لِكُلِّ مِنْ  
الْمُتَمَايِزِينَ <sup>(٢)</sup>، وَلَوْ فَرَضَ لَهُ هُوِيَّةٌ لَكَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الثَّابِتِ.

○ أقول:

للعقل أن يعتبر النقيضين بأن يخصرهما في الذهن، ويحكم بينهما  
بالتناقض؛ وذلك لأن العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين، فيتوقف  
حكمه على تصور التناقض بين النقيضين، وتصور التناقض بين  
النقيضين يتوقف (على تصور <sup>(٣)</sup> النقيضين؛ لأن تصور النسبة بين  
الشيئين يتوقف <sup>(٤)</sup>) على تصورهما، فله أن يتصورهما ويتعبرهما،  
ويحكم بينهما بالتناقض، ولا امتناع في ذلك؛ إذ اجتماع صورة

(١) العبارة في متن «تجريد العقائد» المطبوع: «وأن يتصور عدم جميع الأشياء»، ولقطة  
«عدم» غير ثابتة في جميع النسخ.

انظر: تجريد العقائد للطوسي، بتحقيق: د. حسن الشافعي ص ٥٧١، أو بتحقيق: د.

عباس محمد حسن ص ٦٩.

(٢) (ب) (هـ) المتمازين.

(٣) (ز): تصورهما. وكلمة «النقيضين» ساقطة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين؛ لأن صورتي النقيضين ليستا<sup>(١)</sup> بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما.

وقد عرفت: أن الصورة العقلية لا يلزم أن تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم، بل ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه متناقضان<sup>(٢)</sup>، فلا يمكن الاجتماع بينهما، فإذا تصوّر العقل النقيضين معاً يحكّم بالتناقض بين النقيضين، أي: يحكّم بأنهما لا يجتمعان<sup>(٣)</sup> ولا يرتفعان في العقل.

وللعقل أن يتصوّر جميع الأشياء، موجودة كانت في الخارج أو معدومة<sup>(٤)</sup>، وأن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه، وأن يتصوّر عدم<sup>(٥)</sup> العدم، بأن يُمثّل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه، فيكون العدم<sup>(٦)</sup> ثابتاً باعتبار تمثّله في الذهن، وقسماً<sup>(٧)</sup> للوجود باعتبار أنه رُفِعَ.

وهو المراد من قوله: «وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار» فعلى هذا يكون الضمير راجعاً إلى العدم، لا إلى عدم العدم.

(١) (هـ): (و): ليا.

(٢) (هـ): متناقضان.

(٣) (ب) زيادة: في العقل.

(٤) في (ب) زيادة: في العقل.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) قال «الكفوي» في «الكليات»: «قسيم الشيء: ما يكون مقابلاً للشيء، ومندرجاً تحت شيء آخر، كالاسم - أيضاً - فإنه مقابل للفعل، ومندرج تحت شيء آخر، وهو الكلمة التي أهم منهما» ص ٧٢٤.

ويمكن أن يكون المراد منه: أن عَدَمَ العَدَمِ يكون (ج/٣٦) ثابتاً باعتبار أنه مُتَّصِرٌ، وقسماً للعدم باعتبار أنه رَفَعٌ للعدم، فعلى هذا يكون الضميرُ راجعاً إلى عَدَمِ العَدَمِ<sup>(١)</sup>.

ولا يَصِحُّ الحكمُ (على العدم)<sup>(٢)</sup> من حيث هو ليس بثابت؛ لأنه<sup>(٣)</sup> لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث إنه ليس بثابت يلزم التناقض؛ وذلك لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث هو ليس بثابت، يلزم أن يكون ثابتاً من حيث هو ليس بثابت؛ وذلك لأنه من حيث يَصِحُّ الحكمُ عليه ثابتٌ، فيصدق: ما ليس بثابت من حيث إنه ليس بثابت يَصِحُّ الحكمُ عليه، وكلُّ ما يَصِحُّ الحكمُ عليه<sup>(٤)</sup> ثابتٌ، فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابتٌ، فيلزم التناقض.

وفي بعض النسخ يكون بَدَلُ قوله: «ولا يَصِحُّ الحكمُ عليه من حيث هو ليس بثابت وإلا تناقض» قوله: «ويَصِحُّ الحكمُ عليه من حيث هو مُتَّصِرٌ، ولا تناقض» أي: وَيَصِحُّ الحكمُ على رفع الثبوت المطلق من حيث هو مُتَّصِرٌ - أي: ثابتٌ في العقل - لا من حيث هو ليس بثابت (في العقل)<sup>(٥)</sup>، فلا<sup>(٦)</sup> يلزم التناقض، وإنما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا<sup>(٧)</sup>، ولا<sup>(٨)</sup> منافاة بين العبارتين.

- (١) وهو الذي جرى عليه «الحل» في «كشف المراد» ص ٥٢.  
 (٢) ما بين القوسين في (ز): عليه.  
 (٣) (ز): وذلك لأنه.  
 (٤) ساقطة من (ب).  
 (٥) زيادة من (ز).  
 (٦) (هـ) (ز): ولا.  
 (٧) (ج) (و): ذكرناه.  
 (٨) (و): فلا.



قَوْلُهُ: «ولهذا انقسم» أي: ولأجل أن للعقل أن يتصوّر عدم جميع الأشياء، انقسم الموجودُ إلى ثابت في الذهن وغير (٢٩/ب) ثابت فيه، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن متصوِّراً؛ لأن قولنا: «الموجودُ: إما ثابتٌ في الذهن أو غيرُ ثابت فيه» قضيةٌ منفصلةٌ، والحكمُ بالانفصال بين الأمرين يستدعي تصوُّر الأمرين، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن مُتصوِّراً<sup>(١)</sup>، فلو لم يكن للعقل تصوُّر جميع الأشياء، حتى سلِّب ما هو ثابت فيه، لم يُمكن أن يتصوَّر ما ليس بثابت في الذهن.

فما ليس بثابت في الذهن ثابتٌ فيه من حيث إنه مُتصوَّر، غيرُ ثابت في الذهن من حيث (١٣/هـ) إنه سلِّب لما هو ثابت فيه، فالذهنُ يتحكَّم بالتمايز بين ما هو<sup>(٢)</sup> ثابتٌ فيه، وما ليس بثابت فيه، باعتبار أنهما مُتصوِّران ثابتان فيه.

قَوْلُهُ: «وهو<sup>(٣)</sup> لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين<sup>(٤)</sup>...» إشارةٌ إلى جوابٍ دخل مُقدِّر.

تقريره: أن الحكمَ بامتياز أحدِ الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكلٍ من المتمايزين<sup>(٥)</sup> هويَّةٌ في العقل مُغايرةٌ (٣١/و) لهويَّةِ الآخر، فلو كان العقلُ يتحكَّم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت، لكان

(١) (ج) زيادة: لأن قولنا: الموجود إما ثابت في الذهن أو غير ثابت.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (أ) (ب) (ز): المتمايزين.

(٥) (هـ) (و)، وفي الباقي: المتمايزين.

لكل من الثابت وما ليس بثابت هُويَّةٌ في العقل مغايرةٌ لهُويَّةِ الآخر،  
ومُحالٌ أن يكون لما ليس بثابت هُويَّةٌ، وإلا يلزم أن يكون ما ليس  
بثابت قِسماً لما<sup>(١)</sup> هو ثابت من حيث إنه ثابت، وقِسماً له (٣٣/z) من  
حيث إنه ليس بثابت، ويمتنع أن يكون قَسِماً الشيء قِسماً له<sup>(٢)</sup>.

وتقريرُ الجواب: أن الامتيازَ بين الأمرين لا يَسْتَدْعِي أن يكون  
لكلٍّ من المُتَمَايزَيْنِ<sup>(٣)</sup> هُويَّةٌ مغايرةٌ لهُويَّةِ الآخر، فإن العقل يَحْكُمُ  
بامتيازِ الهُويَّةِ عن اللاهُويَّةِ، وليس لِلأهُويَّةِ هُويَّةٌ.

ولئن سَلَمْنَا: أن لكلٍّ من المُتَمَايزَيْنِ<sup>(٤)</sup> هُويَّةٌ مغايرةٌ لهُويَّةِ  
الآخر<sup>(٥)</sup>، لكنَّ هُويَّةً ما ليس بثابت حَكَمُها حَكَمُ الثابت من حيث هي  
هُويَّةٌ، فتكون قِسماً لها بهذا الاعتبار، وتكون قِسِماً لها باعتبار أنها  
ليست بثابتة، ولا يمتنع أن يكون الشيء قِسِماً لغيره<sup>(٦)</sup> وقِسماً له  
باعتبارين<sup>(٧)</sup>، إذا كانا من الأمور العقلية.

\* قال:

أحوال حكم  
اللعن

وَإِذَا حَكَمَ الذَّهْنُ عَلَى الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ بِمِثْلِهَا وَجَبَ التَّطَابُقُ  
فِي صَحِيحِهِ، وَإِلَّا فَلَا، وَيَكُونُ صَحِيحُهُ بِإِخْتِيَارِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا فِي  
نَفْسِ الْأَمْرِ؛ لِإِمْتِكَانِ تَصَوُّرِ الْكَوَاذِبِ.

(١) (و): مما.

(٢) (و): منه.

(٣) (أ) (ب) (ج): المتمازين.

(٤) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: المتمازين.

(٥) (و) زيادة: الممتاز في العقل.

(٦) (هـ) زيادة: باعتبار.

(٧) (هـ): باعتبار آخر.

○ أقول:

حُكْمُ الذهن<sup>(١)</sup> قد يكون بأمور خارجية على مثلها - أي: على<sup>(٢)</sup> الأمور الخارجية - كما يُحَكَّم بالحيوان على الإنسان، وحينئذٍ وَجِبَ<sup>(٣)</sup> أن يكون حكمُ الذهن مُطابِقاً للخارج، أي: يجب أن يكون الحيوان إنساناً في الخارج إذا كان الحكم صحيحاً.

(وقد يكون الحكمُ بالأمور العقلية على الأمور الخارجية، مثل قولنا: الإنسان ممكن)<sup>(٤)</sup>. وقد يكون الحكم<sup>(٥)</sup> بالأمور العقلية على الأمور العقلية، كقولنا: النوع كلي.

وعلى التقديرين: لم تَجِبْ مطابقةُ حكم العقل للخارج؛ إذ ليس في الخارج إمكانٌ ونوعٌ وكُلِّي<sup>(٦)</sup>، وأحدهما صادق<sup>(٧)</sup> على الآخر يَحَسِبُ الخارج، حتى يكون حكمُ الذهن مُطابِقاً له (٣٧/ج).  
والصحيحُ من هذا: الحكم باعتبار مطابقتة لما في نفسِ الأمر<sup>(٨)</sup>،

---

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٣، شرح المقاصد ١/٣٩١، شرح التجريد للقوشجي ٢/١٣٩.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ج): يجب.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (أ) زيادة: واحد.

(٧) (هـ): يصدق.

(٨) عرف التفازاني نفس الأمر بأنه: «ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي: في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم» شرح المقاصد ١/٣٩١.

وعرفه الجرجاني بأنه: «عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كليتها =

لا باعتبار مُطَابَقَتِهِ لما في الخارج؛ لِمَا ذَكَرْنَا، وَلَا بِحَسَبِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا  
 حَصَلَ فِي الْعَقْلِ مِنَ الصُّوَرِ الَّتِي تَكُونُ لِتِلْكَ الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ يُغْنِي  
 أَنْ يَتَصَوَّرَ الذَّهْنُ الْكُوَادِبَ، فَإِنَّهُ قَدْ يَتَصَوَّرُ كَوْنَ الْإِنْسَانِ وَاجِبًا مَعَ أَنَّهُ  
 مَكْرُومٌ، فَلَوْ كَانَ صِحَّةَ الْحُكْمِ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا فِي الذَّهْنِ مِنْ  
 الصُّوَرِ، لَكَانَ قَوْلُنَا: «الْإِنْسَانُ وَاجِبٌ» صَادِقًا؛ لِأَنَّ لَهُ صُورَةً فِي  
 الذَّهْنِ، وَهَذَا الْحُكْمُ مُطَابِقٌ لَهَا.

\* قال:

عجبة حمل  
 الوجود والعدم  
 على الساميات

نَمَّ الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ قَدْ يُحْتَمَلَانِ، وَقَدْ يُرْبَطُ بِهِمَا الْمَحْمُولُ (١).  
 وَالْحَتْلُ يَسْتَدْعِي اتِّحَادَ الطَّرْقَيْنِ مِنْ وَجْهِ وَتَغَايُرَهُمَا مِنْ وَجْهِ (٢).  
 آخَرُ، وَجِهَةُ الْإِتِّحَادِ قَدْ تَكُونُ أَحَدَهُمَا وَقَدْ تَكُونُ تَالِثًا.

○ أقول:

الوجودُ والعدمُ يُحْتَمَلُ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى جُزْئِيَّتَيْهِ - أَعْنِي: الْوُجُودَاتِ

= وجزئياتها، وصغيرها وكبيرها، جملة وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية. - التعريفات  
 ص ٢١٩.

هذا وقد عرفه الطوسي - كما نقله عنه الحلبي في كشف المراد ص ٥٤ - بأنه: «العقل  
 الفعال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل  
 الفعال فهو صادق، وإلا فهو كاذب».

وتعريفه بالعقل الفعال استبعده التنازلي في شرح المقاصد ٣٩٢/١.

(١) تقدم من المصنف بيان أن الوجود قد يحمل وقد يربط به المحمول، لكنه أتى به هنا  
 تمهيداً لمسألة الحمل.

(٢) زيادة من (ج) (و).

والعَدَمَاتِ - بالتَّوَاتُؤِ<sup>(١)</sup>، وقد يُحْمَلَانِ عَلَى المَاهِيَاتِ بِالِاشْتِقَاقِ<sup>(٢)</sup>،  
 كقولنا: «الإنسان موجودٌ» و«شريكُ الباري معدومٌ»، وقد يُرْبَطُ بِالوُجُودِ  
 مَحْمُولٌ عَلَى الإِجَابِ، وبِالْعَدَمِ مَحْمُولٌ عَلَى السَّلْبِ، فيقال: «الإنسانُ  
 يُوجَدُ كاتِباً» و«الإنسانُ تُعَدَّمُ عَنْ الكِتَابَةِ».

قَوْلُهُ: «وَالْحَمْلُ يَسْتَدْعِي...» أَي: حَمْلُ المَوَاطِءِ يَسْتَدْعِي اتِّحَادَ  
 الطَّرْفَيْنِ<sup>(٣)</sup> - أَي: المَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ - مِنْ وَجْهِ، أَي: مِنْ حَيْثُ  
 الذَّاتُ؛ لِأَنَّهَا لَوْ لَمْ يَتَّجِدَا مِنْ جِهَةٍ<sup>(٤)</sup> الذَّاتِ لَمَّا<sup>(٥)</sup> صَحَّ أَنْ يُقَالَ:  
 أَحَدُهُمَا هُوَ الآخَرُ؛ إِذْ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْئَانِ الْمُتَقَابِرَانِ فِي الذَّاتِ  
 أَحَدُهُمَا هُوَ الآخَرُ.

وَيَسْتَدْعِي تَغَايِرَ الطَّرْفَيْنِ مِنْ وَجْهِ<sup>(٦)</sup> آخَرَ<sup>(٧)</sup>، أَي: مِنْ حَيْثُ

(١) الحَمْلُ بِالتَّوَاتُؤِ: هُوَ حَمْلُ شَيْءٍ بِقَوْلِ: «عَلِنَ»، مِثْلُ: الإِنْسَانِ حَيْوَانٌ، يَعْنِي:  
 الحَيْوَانُ مَحْمُولٌ عَلَى الإِنْسَانِ، وَحَقِيقَتُهُ هُوَ هُوَ. دَسْتُورُ العُلَمَاءِ ٥٧/٢.

وَعَرَفَهُ الحَسِينِيُّ بِأَنَّهُ: «حَمْلُ الذَّاتِيَّاتِ كَحَمْلِ الحَيْوَانِ عَلَى الإِنْسَانِ، وَالعَرَضِيَّاتِ  
 كَحَمْلِ الكَاتِبِ وَالضَّاحِكِ وَالعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ عَلَيْهِ» تَوْضِيحُ المَرَادِ ص ١٠٤.

(٢) الحَمْلُ بِالِاشْتِقَاقِ - كَمَا عَرَفَهُ الحَسِينِيُّ -: «هُوَ حَمْلٌ مَا لَا يَحْمَلُ عَلَى المَوْضُوعِ إِلاَّ  
 بِأَنْ يُصَاحَ مِنْهُ لَفْظٌ، يَكُونُ مَفْهُومَهُ مُتَّحِداً مَعَ المَوْضُوعِ فِي الوجودِ، كَحَمْلِ الكِتَابَةِ  
 وَالْعِلْمِ وَالضَّحْكَ عَلَى الإِنْسَانِ، فَإِنَّهَا لَا تَحْمَلُ عَلَى الإِنْسَانِ إِلاَّ بَعْدَ أَنْ يَشْتَقَّ مِنْهُ  
 اسْمٌ فَاهِلٌ أَوْ مَفْعُولٌ أَوْ غَيْرُهُمَا، يَكُونُ مَفْهُومَهُ مُتَّحِداً مَعَ المَوْضُوعِ فِي الوجودِ»  
 تَوْضِيحُ المَرَادِ ص ١٠٤.

(٣) انظُرْ فِي هَذِهِ السَّأَلَةِ: شَرَحَ الإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ١٨٩/١، كَشَفَ المَرَادِ ص ٥٤،  
 شَرَحَ المَقَاصِدَ ٣٨٨/١، شَرَحَ التَّجْرِيدَ لِلقُرْشَمِيِّ ١٤٤/٢.

(٤) (أ) (ب): حَيْثُ.

(٥) (ج): فَمَا.

(٦) (ب) (و): جِهَةٌ.

(٧) (و): آخَرِيٌّ.

المفهوم؛ لأنهما لو لم يتغيرا لكان الحَمْلُ هَدْرًا<sup>(١)</sup>؛ لأنه حينئذ يكون قولنا: «السواد لونٌ» بمثابة<sup>(٢)</sup> قولنا: «السواد سوادٌ» «اللون لونٌ».

وأيضاً: لو لم يتغيرا لما صحَّ حَمْلٌ بحسب المعنى؛ لأن الحَمْلُ نسبةٌ، والنسبة تقتضي تَغَيُّرَ المُتَنَبِّئِينَ بوجه (١/١٧) آخر<sup>(٣)</sup>.

إذا عَرَفْتَ (هـ/١٤) ذلك فنقول: إذا قُلْنَا: (ج) (ب) ليس معناه أن حقيقة (ج) بعينها<sup>(٤)</sup> حقيقة (ب)، بل معناه: أن الشيء الذي يقال له: (ج) يقال له: (ب)، فما به الاتحادُ - أعني: الذاتُ - هو الشيءُ، وما به التغيُّرُ هو مفهومٌ (ج) أو مفهومٌ (ب) أو كلاهما، وما به الاتحادُ قد يكون أحدهما، وقد يكون أمراً ثالثاً مغايراً لهما.

مثالٌ ما به الاتحادُ الذي يكون عينَ الموضوع: «المثلثُ شكْلٌ»،  
مثالٌ ما به الاتحاد الذي يكون عينَ المحمول: «الشَّكْلُ مثلثٌ»، مثالٌ ما يكون<sup>(٥)</sup> ما به الاتحاد مغايراً لهما قولنا: «الكاتبُ ضاحكٌ».

\* قال:

والتَّغَيُّرُ لَا يَسْتَدْهِي قِيَامَ أَحَدِهِمَا بِالْآخِرِ، وَلَا اخْتِيَارَ عَدَمِ الْقَائِمِ فِي الْقِيَامِ لَوْ اسْتَدْعَاهُ.

(١) أي: باطلا، كما في مختار الصحاح ص ٧١٧، وفي (ب) (و) (ز): هذرا. والهذر - كما في القاموس ١٥٨/٢ - الكثير الرديء. أو سقط الكلام، ويكون المعنى: أن هذا الحمل من سقط الكلام، وإن كان الأول أولى.

(٢) (أ): بمنزلة.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) (و): بعينه.

(٥) جملة: «يكون ما» ساقطة من (و).

○ أقول:

هذا جواب<sup>(١)</sup> دَخَلَ مُقَدَّرٌ .

تقريره: أن يقال: إن الوجود والعدم يمتنع حَمْلُهُمَا على شيء؛ وذلك لأننا إذا (ب/٣٠) قلنا<sup>(٢)</sup>: «السواد موجود»، فلا يخلو: إما أن يكون السواد نَفْسَ كَوْنِهِ موجوداً، أو مغايراً له، فإن كان<sup>(٣)</sup> الأول، كان قولنا: «السواد موجود» جارياً مَجْرَى قولنا: «السواد سواد» «الموجود موجود»، ومعلوم أنه ليس كذلك؛ لأن الأول مفيدٌ، والثاني هَدْرٌ<sup>(٤)</sup>.

وإن كان الثاني، فهو باطل من وجهين:

الأول: أنه إذا كان الوجود قائماً بالسواد، فالسواد في نفسه ليس بموجود، وإلا لَمَادَ الْبَحْثُ فيه، ولكان الشيء الواحدُ بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود، لكنَّ الوجودَ صفةً موجودةً، وإلا لَبِثَ<sup>(٥)</sup> الواسطةُ بين الموجود والمعدوم، وأنتم (و/٣٢) أَنْكُرْتُمُوهَا<sup>(٦)</sup>، فحينئذ تكونُ الصفةُ الموجودةُ حَالَةً في محلٍّ معدوم، وذلك غيرُ معقول؛ إذ لو جاز ذلك

---

(١) قال القوشجي: «هذا جواب شك يورد على الحمل الإيجابي مطلقاً» شرح التجريد

١٤٥/٢

(٢) (ب): نقول، وفي (هـ): لو قلنا.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (أ) (ب) (ز): هذر.

(٥) كذا في (ج) وفي الباقي: لبث.

(٦) (و): أنكروتموه.

لجاز أن يكون محلُّ هذه الألوان والحركات غيرَ موجود، وذلك يُوجِبُ  
الثبُّ في وجود الأجسام، وهو عَيْنُ السَّفْطَةِ<sup>(١)</sup>.

والثاني: أنه إذا كان الوجودُ مُغَايِرًا للماهية<sup>(٢)</sup> (٣٤/ز)، كان  
مُسَمًّى السواد غيرَ مُسَمًّى الوجود، فقولنا: «السوادُ موجودٌ» حُكْمٌ  
بوَحْدَةِ الاثنين، وهو محال.

فإن<sup>(٣)</sup> قلت: ليس المرادُ من قولنا: «السوادُ موجودٌ» أن مُسَمًّى  
السواد هو<sup>(٤)</sup> مُسَمًّى الوجود<sup>(٥)</sup>، بل المرادُ أن مُسَمًّى<sup>(٦)</sup> السواد  
موصوفٌ بالموجودية.

قلت: حينئذٍ نَنقِلُ الكلامَ إلى مُسَمًّى الموصوفية، فإنه: إما أن  
يكون مُسَمًّى السواد مُسَمًّى الموصوفية بالوجود، فحينئذٍ يكون قولنا:  
«السواد موصوفٌ بالوجود» جارياً مَجْرئِي قولنا: «السوادُ سوادٌ»؛ وإما  
أن يكونَ مُغَايِرًا له، فالحكمُ على السواد (ج/٣٨) بأنه موصوفٌ  
بالوجود حُكْمٌ بوَحْدَةِ الاثنين، إلا أن يقال: المرادُ من قولنا: «السوادُ  
موصوفٌ بالوجود» أنه موصوفٌ بتلك الموصوفية، ويلزم التسلسل،

---

(١) السفطة: لفظ يوناني معرب، عرفها الجرجاني بأنها: «قياس مركب من الوهميات،  
والغرض منه تغليب الخصم وإسكانه» التعريفات ص ١٠٤، وعرفت في المعجم  
الفلسفي بأنها: «نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة» ص ٩٧.

(٢) (و): للماهيات.

(٣) (ج): فإذا.

(٤) زيادة من (ه).

(٥) (ب) (ه): الوجود.

(٦) زيادة من (ب) (ه).



وهو محال، أو رَفَعُ الموصوفية، وحينئذ بَطَل قولنا: «السواد موجود»  
على تقدير كون الماهية غير الموجودة.

تقريرُ الجواب: أن يقال: لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع  
قيام أحدهما بالآخر، فإننا إذا قلنا: «الحيوان جسم» لا يلزم قيام الجسم  
بالحيوان مع تغايرهما.

وأيضاً: لا يستدعي كون الوجود قائماً - على تقدير أن يستدعي  
التغاير القيام - اعتبارَ عَدَمِ المحمول القائم<sup>(١)</sup> مع الموضوع، حتى يلزم  
أن يكون السواد في نفسه معدوماً، ويلزم قيام الوجود بالمعدوم، بل  
السواد الموضوع هو السواد في نفسه<sup>(٢)</sup>، لا السواد الموجود أو السواد  
المعدوم، فلم يعد البحث، ولم يكن الشيء الواحد موجوداً مرتين.

والجواب عن الوجه الثاني: أن الوجود مُغايِرٌ للماهية، (والمحمولُ  
بالمواطأة هو الموجود، وهو مغايِرٌ للماهية)<sup>(٣)</sup> من وجه دون وجه،  
والمغايرة من بعض الوجوه لا تمنع الحكم باتحاد المُتغايِرَيْن من بعض  
الوجوه.

• قال:

وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٣) ما بين الفوسين ساقط من (ب).

(٤) في متن التجريد بتحقيق الدكتور حسن الشافعي زيادة: «أولاً» ص ٥٧٢، وهي  
موجودة في كشف المراد ص ٥٥.

○ أقول:

هذا أيضاً إشارة إلى جواب<sup>(١)</sup> دَخَلَ مُقَدَّرٌ .

وهو قولُ الْمُشَكِّكِ: الوجودُ صفةٌ موجودة، وإلا لَبِثَ الواسِطَةُ بين الموجود والمعدوم<sup>(٢)</sup>، فحينئذ تكون الصفةُ الموجودةُ حاصلَةً في محل معدوم، وذلك غير معقول .

تقريرُ الجوابِ: أن إثبات الصفات<sup>(٣)</sup> - التي هي<sup>(٤)</sup> غيرُ الوجود - للماهية، يستدعي ثبوتَ الماهية أولاً؛ لأن ثبوتَ الشيء لغيره<sup>(٥)</sup> فرعُ ثبوتِ ذلك الشيء في نفسه<sup>(٦)</sup> .

وأما إثباتُ الصفة التي هي الوجودُ للماهية لا يستدعي وجودَها؛ فإن الوجودَ ليس<sup>(٧)</sup> (هـ/١٥) صفةً موجودة، وإلا يلزم التسلسل .

وإذا لم تكن موجودة<sup>(٨)</sup>، لم يكن ثبوتُ الماهية إلا في العقل، فلا يقتضي ثبوتُ الماهية ثبوتَ الماهية في الخارج، وإلا لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود، بل ثبوتُها في الخارج هو عَيْنُ وجودها .

(١) قال القوشجي: «هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية» ١٤٦/١ .

(٢) في هامش (و) زيادة: وأتم أنكرتموه .

(٣) (أ) (هـ): الصفة .

(٤) ساقطة من (ز) .

(٥) ساقطة من (ب) وهي في (و): للشيء .

(٦) في هامش (هـ): «العبارة الحقّة أن يقال: فرع ثبوت ذلك الغير بنفسه» .

(٧) (ب) (و) (ز): ليست .

(٨) (هـ): موجودا .

\* قال:

وَسَلْبُهُ عَنْهَا لَا يَقْتَضِي تَمَيُّزَهَا وَثُبُوتَهَا<sup>(١)</sup>، بَلْ نَفْيَهَا، لَا إِثْبَاتَ  
نَفْيَهَا. وَثُبُوتُهَا فِي الذَّهْنِ - وَإِنْ كَانَ لَأَرِيماً - لَكِنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ<sup>(٢)</sup>.

○ أقول:

هذا أيضا جواب<sup>(٣)</sup> دَخَلَ مُقَدَّرٌ عَلَى قَوْلِهِ: «العدم يحمله على

الغير».

تقريره: إذا قلنا: «السواد معدوم» فقد حَكَمْنَا بِسَلْبِ الوجود عن  
ماهية السواد، وَسَلْبِ الوجود (عن ماهية السواد)<sup>(٤)</sup> لا يمكن ما لم  
يَتَمَيَّز السواد عن غيره، وكلُّ ما يَتَمَيَّز عن غيره فله تَعَيَّنٌ في نفسه، وكلُّ  
ما له تَعَيَّنٌ في نفسه فله ثبوتٌ في نفسه<sup>(٥)</sup>؛ فالسواد لا يمكن سَلْبُ  
الوجود عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً  
في سلب الوجود عنه، هذا خُلِّفَ.

تقريرُ الجواب: أن سَلْبَ الوجود عن الماهية، لا يقتضي كونَ  
الماهية مُتَمَيِّزَةً عن غيرها ثابتةً في نفسها - فإن التَمَيُّزَ صفةً غير<sup>(٦)</sup>  
الماهية، وكذلك الثبوتُ، والمسلوبُ عنه هو نفسُ الماهية، لا الماهيةُ

(١) في هامش (و) زيادة: في نفسها.

(٢) (ج): شرطاً.

(٣) (ج) زيادة: عن. قال القوشجي: «جواب شك يردد على سلب الوجود عن الماهية»

شرح التجريد ١٤٧/٢.

(٤) ما بين القوسين في (و): عنها.

(٥) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٦) (ب): لغير.

مع ثبوتها - بل نفيها، أي: بل سلب الوجود عنها يقتضي نفيها، لا إثبات نفيها، بأن تكون الماهية<sup>(١)</sup> مُتَّصِفَةً بثبوت النفي، فإن سلب الوجود عنها لا يتوقَّف على إثبات نفيها، فإن إثبات النفي لها صفة غير الماهية، والماهية هي المسلوب عنها، لا الماهية مع صفة<sup>(٢)</sup> غيرها.

فإذن: لا يكون حصول الوجود شرطاً في سلب الوجود عنها.

لا يُقال: إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن، فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن، لا الماهية من حيث هي؛ فيكون حصول الوجود في الذهن شرطاً لسلب الوجود عنه.

لأننا نقول: الوجود لا يُسلب عنها مع اعتبار أنها موجودة في الذهن، فإن كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها، والمسلوب عنه هو الموصوف فقط، لا<sup>(٣)</sup> باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها، وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفة، وهو ثبوته في الذهن، (فثبوته في الذهن)<sup>(٤)</sup> وإن (٣١/ب) كان لازماً، لكنه ليس بشرط في سلب الوجود عنه.

لا يقال: إذا كان الوجود لازماً لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها؛ لأن<sup>(٥)</sup> كونها في الذهن وإن كان لازماً - باعتبار أنها محكوم عليها، والمحكوم عليه مُتَّصِراً - لكنَّ السلب غير وارد (٣٩/ج) على الماهية

(١) أي: الماهية المتحققة، انظر: كشف المراد ص ٥٦.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (و): لا الموصوف.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) هذا جواب الاعتراض، وعادة الشارح أن يقول: لأننا نقول.

من حيث اتصافها بهذا اللازم، بل على الماهية من غير تقييدها<sup>(١)</sup> بهذا اللازم، فإن الماهية المعدومة (٣٥/ز) لها (٣٣/و) اعتباران: اعتباراً أنها منفية، واعتباراً أنها مُتصوّرة، والبرهان لازمٌ لها باعتبار الثاني، غير لازم لها باعتبار الأول، والسلبُ وارد (باعتبار الأول، لا)<sup>(٢)</sup> باعتبار الثاني.

\* قال:

وَالْحَتْلُ وَالْوَضْعُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، يُقَالَانِ بِالتَّشْكِيكِ،  
وَأَبْسَتْ الْمُصَوِّفَةُ ثُبُوتَهُ، وَإِلَّا تَسَلَّلَ<sup>(٣)</sup>.

المسل والوضع  
من المعقولات  
الطبية

○ أقول:

الحَتْلُ وَالْوَضْعُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ<sup>(١)</sup>؛ إِذ يُعْتَبَرُ عَرُوضُهُمَا  
لِلْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الْعَقْلِ، وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْخَارِجِ  
مَوْجُودٌ هُوَ حَتْلٌ أَوْ وَضْعٌ.

وَالْحَتْلُ وَالْوَضْعُ يُقَالُ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى أَفْرَادِهِ بِالتَّشْكِيكِ، فَإِنَّ  
حَتْلَ بَعْضِ الْمَحْمُولَاتِ أَوْلَى وَأَقْدَمُ فِي الْحَتْلِيَةِ مِنْ حَتْلِ بَعْضِ آخَرَ،  
وَكَذَا الْوَضْعُ.

(١) (و): تفيد.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٣) (و) يسلسل.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٦، شرح التجريد للقوشجي ١٤٨/٢،

شوارق الإلهام ص ٦١.

والموصوفية<sup>(١)</sup> أيضاً من الاعتبارات العقلية، وليست بموجودة<sup>(٢)</sup> في الأعيان، وإلا لكانت وصفاً لشيء آخر؛ لأنها لا<sup>(٣)</sup> يُمكنُ تصوُّرها إلا مع غيرها، فيكون للموصوفية موصوفيةً أخرى، وتَسَلَّلُ<sup>(٤)</sup>.

\* قال:

مَمَّ الْمَوْجُودُ<sup>(٥)</sup> قَدْ يَكُونُ بِالذَّاتِ، وَقَدْ يَكُونُ بِالْعَرَضِ.

○ أقول:

الموجود على قسمين<sup>(٦)</sup>: موجود بالذات، وموجود بالعرض؛ وذلك لأن الموجود: إما أن يكون له وجودٌ مستقل في الأعيان، بأن يكون له وجود مستقل<sup>(٧)</sup> بنفسه<sup>(٨)</sup>، (سواءً كان قائماً بغيره<sup>(٩)</sup>) كالعرض، أو لا كالجوهر؛ أو لا يكون له وجودٌ بنفسه<sup>(١٠)</sup>، والأول

(١) قال اللاهيجي: «ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية، فإن الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع، أورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع».

شوارق الإلهام ص ٦١.

(٢) (ب): الموجودة.

(٣) (هـ): ما لا.

(٤) (هـ): (ز): ويتسلل، (و): وتسللت.

(٥) (ب) (هـ): (ز): الوجود.

(٦) انظر في أقسام الموجود: الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٢١٥، كشف المراد ص ٥٧، شرح المقاصد ٣٤٢/١، القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ٩٨/١.

(٧) زيادة من (هـ).

(٨) (هـ): في نفسه.

(٩) (هـ): بالغير.

(١٠) ما بين القوسين سائط من (ز).

هو الموجود بالذات، كالجسم والسواد، والثاني الموجود بالعرض،  
كأغذام المملكات وكالإنسان للفرس.

• قال:

وَأَمَّا الْمَوْجُودُ فِي الْكِتَابَةِ وَالْمَبَارَةِ فَمَجَازِيٌّ.

الموجود في  
الكتابة والمبارة  
مجازي

○ أقول:

الشيء قد يكون له وجود في الأعيان، وقد يكون له وجود في  
الذهن<sup>(١)</sup>، ويقال للموجود في الأعيان وللموجود في الذهن: إنه موجود  
حقيقة<sup>(٢)</sup>.

(وقد يكون له وجود في اللفظ)<sup>(٣)</sup>، وقد يكون له وجود في  
الكتابة، ويقال لكل منهما: إنه موجود بالمجاز. والعلاقة المجرّوة:  
كون كل منهما (هـ/١٦) دالاً على الموجود في الذهن، أو الخارج  
بحسب الرّوض.

• قال:

وَالْمَعْدُومُ لَا يُعَادُ؛ لِامْتِنَاعِ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ، فَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ  
عَلَيْهِ بِصِحَّةِ الْعَوْدِ، وَلَوْ أُهَيْدَ تَحَلُّلَ الْمَدَمِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، وَلَمْ  
يَبْقَ فَرْقٌ<sup>(٤)</sup> بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُبْتَدَأِ، وَصَدَقَ الْمُتَقَابِلَانِ عَلَيْهِ دَفْعَةً، وَيَلْزَمُ  
التَّسْلُؤُ فِي الزَّمَانِ.

المعْدوم لا يعاد

(١) (و): الأذهان.

(٢) (و): حقيقي.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) (ب) (و): ولم يفرق.

○ أقول:

أُخْتَلِفَ في جواز إعادة المعدوم بعينه<sup>(١)</sup>، أي: مع جميع عوارضه المُتَخَصَّة. فذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وأبو الحسين البصري والكرامية إلى امتناعها. واختار المُصنَّف مذهب الحكماء.

واحتجَّ عليه بخمسة وجوه:

الأول: أن المعدوم ليس له هُويَّة ثابتة، فلا يُعاد؛ لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحُّ الحكمُ عليه بصحة العود؛ لأنه لو صحَّ الحكمُ عليه بصحة<sup>(٢)</sup> العود، فالإشارة العقلية بصحة العود: إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فهي يستحيل وقوعها في الأعيان، وعلى تقدير وقوعها لم تكن مُعادَة؛ لأنها مثال المعدوم الذي فُرِضَ أنه مُعادٌ لا نَفْسُهُ. وإن كانت إلى ما يُمَثِّلُ الصورة التي<sup>(٣)</sup> في الذهن، وما يُمَثِّلُ الصورة التي هي<sup>(٤)</sup> في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه، فيلزم أن يكون كلُّ ما يمثله مُعاداً، فإن الصورة التي في الذهن يُمَثِّلُها أشياء كثيرة.

(١) انظر في إعادة المعدوم: أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٢، الأربعين في أصول الدين للرازي ٣٩/٢، المحصل ص ٥٥٣، غاية المرام للأمندي ص ٣٠٠، تلخيص المحصل للطوسي ص ٣٩٠، مطالع الأنظار ص ٢١٤، الكامل في الاستقصاء للنجاشي ص ٤١٧، شرح المقاصد ٨٢/٥، شرح المواقيت ٢٢٢/٣.

(٢) (ب) زيادة: في الخارج. والصواب حذفها.

(٣) (و) زيادة: هي.

(٤) ساقطة من (و).



وإن كانت إلى نَفْسِ ذلك المعدوم - ولا هُوِيَّةَ له - فيستحيل الإشارةُ إليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحُكْمُ عليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ عَوْدُهُ، وإلا لكان الحُكْمُ عليه<sup>(١)</sup> بصحة العود صحيحاً، وقد بيَّنا أنه غيرُ صحيح.

والْحَاصِلُ<sup>(٢)</sup>: أن القولَ بصحة العَوْدِ، يُؤدِّي إلى القول بأن كلَّ مُتَأَنِّفٍ معادٍ، أو القول بأن المعدومَ حالَ العَدَمِ له هُوِيَّةٌ ثابتةٌ، وكلاهما باطل، فالقولُ بصحة العَوْدِ باطلٌ.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: قولُكم: «لا يَصِحُّ الحُكْمُ عليه» (حُكْمٌ عليه)<sup>(٤)</sup>، فلا يخلو: إما أن يكونَ هذا الحُكْمُ صحيحاً (١/١٨) أو لا، فإن كان الأولُ فقد صَحَّ الحُكْمُ على المعدوم، وإذا صَحَّ الحُكْمُ عليه صَحَّ الإشارةُ إليه، فلا يمتنعُ الحُكْمُ عليه بصحة الإعادة، وإن لم يكن هذا الحُكْمُ صحيحاً فيكون نقيضُهُ - وهو قولنا: يَصِحُّ الحُكْمُ عليه بصحة العَوْدِ - صحيحاً، وهو المطلوب.

أجيب: بأن هذا الحُكْمُ صحيحٌ.

قوله: «فإن كان صحيحاً فقد صَحَّ الحُكْمُ على المعدوم».

قلنا: لا يلزمُ من صحة هذا الحُكْمِ صحَّةُ الحُكْمِ على المعدوم، فإن (٤٠/ج) هذا الحُكْمُ حُكْمٌ<sup>(٥)</sup> على الحُكْمِ بصحة العَوْدِ لا على المعدوم.

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) كذا في (هـ)، وفي الباقي: فالحاصل.

(٣) هذا القول للإمام الرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٤، والشارح قرره بوجه أبسط مما ذكره الرازي.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

فإن قيل: هذا الدليل مُعَارَضٌ، بأن نقول: المعدوم ليس له هُويَّةٌ ثابتة<sup>(١)</sup>، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه<sup>(٢)</sup> بامتناع العَوْدِ؛ لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه بامتناع العَوْدِ، فالإشارةُ العقليةُ بامتناع العود: إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فيلزمُ عَدَمُ وقوعها<sup>(٣)</sup>، ولا يلزمُ منه امتناعُ عَوْدِ المعدوم؛ وإن كانت إلى ما يُعَاثِلُها - وهو كثيرٌ - فيلزمُ امتناعُ كل مُتَنَاقِظٍ؛ وإن كانت إلى نفس ذلك المعدوم - ولا هُويَّةَ له - فيستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحكمُ (ب/٣٢) عليه بامتناع العَوْدِ، فلا يمتنع العَوْدُ عليه<sup>(٤)</sup>، وإلا لَصَحَّ الحكمُ عليه (ز/٣٦) بامتناع العَوْدِ، وقد قلنا<sup>(٥)</sup>: إنه يمتنع.

والخاصلُ<sup>(٦)</sup>: أن القولَ بامتناع العَوْدِ، يُؤَدِّي إلى القول بامتناع كل مُتَنَاقِظٍ، أو القولِ بأن المعدوم حالُ العدم له هُويَّةٌ ثابتة، وكلاهما باطل؛ فالقولُ بامتناع العَوْدِ باطل.

أجيب: بأنه لا يستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْدِ؛ لأن الإشارةَ بامتناع العَوْدِ لا تتوقف على هُويَّته الثابتة، فإن ما لا ثبوت له<sup>(٧)</sup> يجوز

(١) (ج) (و) (ز) وهامش (هـ) زيادة: فيجوز عوده لامتناع الإشارة إليه. قلت: وهي زيادة لا وجه لها - كما يظهر لي - وليست موجودة في مطالع الأنظار للشارح نفسه ص ٢١٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) أي: عدم وقوعها في الخارج، كما في مطالع الأنظار ص ٢١٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (هـ): بينا.

(٦) (ب): فالخاصل.

(٧) في هامش (هـ): ما لا هوية له. نسخة.

أن يُشار إليه بامتناع العَوْد، بخلاف الإشارة بصحة العَوْد إليه، فإن ما لا هُوِيَّةَ له<sup>(١)</sup> يستحيلُ الإشارةُ إليه بصحة عَوْدِه<sup>(٢)</sup>، فإن امتناعَ العَوْدِ لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتةِ، (فيجوزُ أن يُشارَ إليه بامتناعِ العَوْدِ (و/٣٤) بسبب عدم هُوِيَّتِهِ الثابتةِ)،<sup>(٣)</sup> وصحةُ العَوْدِ لا تكونُ لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتةِ، (فلا يجوزُ أن يُشارَ إليه بصحة العَوْدِ)<sup>(٤)</sup> لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتةِ.

وَالْحَاصِلُ: أن صحةَ الحكم بامتناعِ العَوْدِ عليه باعتبار أن صورته حاصلةٌ في الذهن، وامتناعِ العَوْدِ باعتبار أنه نَقْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له يَتَبَلَّه<sup>(٥)</sup> العَقْلُ.

وأما صحةُ الحكم بصحة العَوْدِ باعتبار (أن صورته في الذهن، وصحةُ العود باعتبار)<sup>(٦)</sup> أنه نَقْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له، فغيرُ<sup>(٧)</sup> مُتصَوِّر (١٧/هـ) ولا يَتَبَلَّه<sup>(٨)</sup> العَقْلُ.

الثاني: لو أُعِيدَ المعدومُ تكونُ إعادته بوجود عَيْنِهِ، الذي هو المُتَبَدِّأُ بِعَيْنِهِ، فَتَحَلَّلُ العَدَمُ بين الشيء ونفسه، وَتَحَلَّلُ العَدَمِ بين الشيء الواحد<sup>(٩)</sup> ونفسه<sup>(١٠)</sup> غيرُ معقول.

(١) (هـ): ما لا ثبوت له. وفي الهامش: ما لا هوية له. نسخة.

(٢) (و): العود.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ما بين القوسين في (ب): فيجوز أن يشار إليه بامتناع العود. ولعلها سبق نظر من الناسخ؛ لتقدم نفس هذه الجملة قبل قليل.

(٥) (ج): يقبله.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) (ب) (ج) (ز): غير.

(٨) (هـ): ولا يقبلها.

(٩) ساقطة من (ب).

(١٠) ساقطة من (أ) (ج).

الثالث: لو جاز إعادة المعدوم، لجاز أن يُوجَدَ (مِثْلُهُ بَدَلًا عَنْهُ)<sup>(١)</sup> مُبتدأً في وقتِ إعادته، فإنه إذا جازَ أن يُوجَدَ فَرْدٌ من أفراد ماهية نوعية، لا يكون نوعها مُنحصراً في شخص، مُكْتَنَفٌ بعوارض مُتَحَصِّصَةٍ بعد العدم، جاز أن يُوجَدَ ابتداءً بطريق<sup>(٢)</sup> الأولى، فلم يَتَقَ فَرْقٌ بين المُعاد والمِثْلِ المُبتدأ، فإن الفارقَ بينهما لا يكون الماهية<sup>(٣)</sup>، ولا عوارضها المُتَحَصِّصَة، لعدم الاختلاف فيها.

فإن فَرْقٌ بأن المِثْلَ ليس هو الذي عُذِمَ، والمُعاد هو الذي عُذِمَ، فقد صار المعدومُ في<sup>(٤)</sup> حال العَدَمِ<sup>(٥)</sup> مُشاراً إليه، وكلُّ ما هو مُشارٌ إليه فهو ثابتٌ، وهو محال، فلم يَتَقَ بينهما فَرْقٌ، فيكونُ المُبتدأ مُعاداً، هذا خُلْفٌ.

الرابع: لو أُعيدَ المعدومُ لصدَّقَ المُتقابلان معاً، والتالي ظاهرُ الفساد.

بيانُ المُلازمة: أنه لو أُعيدَ ما زال عنه الوجودُ، فالوجودُ الثاني: إما أن يكون عَيَّنَ الوجودَ الأولَ أو غَيَّرَهُ، فإن كان الثاني لم يكن المعدومُ بعَيْنِهِ مُعاداً؛ لأن ما وُجِدَ ثانياً يكون موجوداً آخِرَ<sup>(٦)</sup> غَيَّرَ الأولَ، وإن كان الأولُ فيكونُ ذلك الشيء بعَيْنِهِ مُبتدأً ومُعاداً معاً<sup>(٧)</sup>، فيَصْدُقُ المُتقابلان عليه.

(١) ما بين القوسين في (هـ): بدله مثله.

(٢) (ج): بالطريق.

(٣) (هـ) زيادة: ولا لوازمها.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (و): عدمه.

(٦) (ز): بوجود.

(٧) ساقطة من (و).

الخامس: مُختصّ بامتناع عَوْدِ الزمان.

وتقريره: أنه لو أُعيدَ الزمانُ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المُعاد والمُبتدأ مُغايرةً أو لا، فإن كان الثاني يلزم<sup>(١)</sup> أن لا يكون المُعاد مُعاداً بل مُبتدأً، هذا حُكْفٌ. وإن كان بينهما مُغايرةً، فلا تكون المُغايرة<sup>(٢)</sup> بالماهية والوجود ولوازمهما، بل بالقبليّة والتبعديّة، فيلزم أن يكون المُبتدأ في الزمان المتقدم، والمُعاد في الزمان المتأخر، فيلزم أن يكون للزمان زماناً آخر، ويمكن عَوْدُ الزمان الثاني، ويلزم<sup>(٣)</sup> التسلسل.

ولقائل أن يقولَ على الأول<sup>(٤)</sup>: الإشارةُ العقليّةُ بصحة العَوْدِ إلى

مُمائِلٍ صورته التي في الذهن.

قولُه: «وما يُمائِلُ الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك

المعدومَ بعينه»<sup>(٥)</sup>.

قلنا: نُسلّمُ أنه لا يلزم أن يكونَ ذلك المعدومَ بعينه، ولكن لا يلزم منه امتناعُ كونه ذلك المعدومَ، فإن عَدَمَ اللزومِ لا يقتضي لزومَ العَدَمِ، وحينئذٍ جاز أن يكون ذلك المعدومَ، وهو المطلوبُ، فإن كلاتنا في جواز العَوْدِ لا في وجوبه.

وأما قولُه: «فيلزم أن يكون كلُّ ما يماثله مُعاداً».

(١) (ج): فيلزم.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (هـ): فيلزم.

(٤) بداية عبارة الأصفهاني في مطالع الأنظار في الرد على هذا الدليل هي: «والتحقيق

في الجواب... ص ٢١٦.

(٥) (أ) (ب) (ج): نفسه.

قلنا: لا يلزم من عَدَمِ لزوم<sup>(١)</sup> كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كل ما يماثله مُعاداً.

وعلى الثاني: أن<sup>(٢)</sup> جواز العود يستلزم جواز<sup>(٣)</sup> كون الشيء موجوداً، ثم معدوماً، ثم موجوداً، فإن عَيْتُكُمْ بتَحْلُلِ العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى، فلا نُسَلِّمُ أنه غيرُ معقول، وإن عَيْتُكُمْ به غيره، فيثبته حتى يُصَوَّرَ<sup>(٤)</sup> أولاً، ثم يُتَكَلَّمُ<sup>(٥)</sup> عليه ثانياً.

وعلى الثالث: أنه لا يلزم من جواز وقوعِ مِثْلِهِ وقوعُ مِثْلِهِ، حتى يلزم أن لا يكون فرَقٌ بين المُبتدأ والمعاد.

ولكن سُلِّمَ: فيجوزُ أن يُفَرَّقَ بينهما ببعض العوارض.

وأيضاً: لو كان هذا الدليلُ صحيحاً يلزم جوازُ وقوع شخصين ابتداءً بعَيْنٍ ما ذكرتُم، فلم يَتَّقِ فرَقٌ بينهما.

وعلى الرابع: لِمَ لا يجوزُ أن يكون الشيء الواحدُ بَعَيْنِهِ يَصْدُقُ عليه المتقابلان باعتبارين؟

وعلى الخامس: أتأ لا نَدَّعي جوازَ إعادةِ كلِّ معدوم.

\* قال:

وَالْحُكْمُ بِإِمْتِنَاعِ الْعَوْدِ<sup>(٦)</sup> لِأَمْرِ لَازِمٍ لِلْمَاهِيَةِ.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (ج) (و).

(٣) ساقطة من (د).

(٤) (هـ): تصور.

(٥) (هـ): تتكلم.

(٦) (و): زيادة: لا يلزم. وليست بصحيحة، لأنها توهم خلاف المراد.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّخَ من<sup>(١)</sup> الاحتجاجات على امتناع<sup>(٢)</sup> العَوْد، أشار إلى جواب استدلال من زعم أنه يجوز عَوْدُه.

تقريرُ الاستدلال<sup>(٣)</sup>: أن الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية، أو لشيء من لوازمها، لَزِمَ امتناعُ (٤١/ج) وجوده مُبتدأً، وإن كان ممتنعاً لأمرٍ غير لازم، فعند زوال ذلك الغير يزولُ الامتناع.

تقريرُ الجواب: أن المعدوم بعد العدم ممتنعُ الوجود (٣٧/ز)، وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود، وهذا الوصفُ أمرٌ لازمٌ للماهية بعد العدم (٣٣/ب)، وامتناعُ الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم، لا يقتضي امتناعَ الماهية مطلقاً.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن موصوفية الماهية<sup>(٤)</sup> (١٨/هـ) بالعدم بعد الوجود لازمةٌ للماهية من حيث هي، فإنه في حالة الوجود انفكَّ هذا الوصفُ عنها، ولو كان لازماً لها امتنع انفكاكُه عنها.

ولئن سَلِّمَ: أنه لازمٌ لها، لكن لا نُسَلِّمُ أن الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع<sup>(٥)</sup> الوجود؛ وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبُ الوجود وممتنعُ العدم، كذلك لا يكون

(١) كذا في (و)، وفي الباقي: عن.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) هذا الاستدلال للرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٣.

(٤) العبارة في (ب): وفيه نظر، لأنه لا نسلم أن الماهية الموصوفة...

(٥) (هـ): ممتنعة. وكذا فيما يأتي في ممتنع وواجب.

الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم، بل هو أقبَل للوجود، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَىٰ مِنِّي﴾<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup>

\* قال:

وَفَسْمَةُ الْمَوْجُودِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ صَرُورِيَّةٌ، وَرَدَّتْ عَلَى الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَابِلٌ لِلتَّقْيِيدِ وَعَدَمِهِ.

انقسام  
الموجود إلى  
الواجب  
والمكن

○ أقول:

الموجود: إما أن يكون (و/٣٥) بحيث إذا التفت إليه من دون التفاتٍ إلى غيره يَجِبُ له الوجودُ أو لا. والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممكن<sup>(٣)</sup>.

وهذه القسمة ضرورية، لا تقتصر إلى بزهان، وقد وردت على الموجود من حيث هو هو، أي: الموجود<sup>(٤)</sup> لا بشرط شيء، الذي هو قابلٌ للتقييد وعدمه، لا الموجود المُتَيَدِّ، فإن الموجودَ بشرط أن يكون معه قيدٌ كالوجوب أو الإمكان، أو بشرط أن لا يكون معه قيدٌ، يستحيل أن ينقسم إلى الأقسام المُتَبَايِنَةِ، لأن مَوْرِدَ القِسْمَةِ مُشْتَرِكٌ بين الأقسام، والموجودُ بشرط شيء أو لا شيء لم يكن مُشْتَرِكاً بينها.

(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «اللهم إلا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، وقد عرف أن الوجوب بشرط الوجود، والامتناع بشرط العدم، لا ينافي الإمكان بحسب الذات» ص ٢١٥.

(٣) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للرازي ١/١٩٤، المباحث المشرقية ١/١٢٣، شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٤٧، كشف المراد ص ٥٩.

(٤) ساقطة من (ز).



\* قال:

وَالْحُكْمُ عَلَى الْمُتَكِنِ بِإِمْكَانِ الْوُجُودِ، حُكْمٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ لَا  
بِاخْتِبَارِ الْعَدَمِ وَالْوُجُودِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض<sup>(١)</sup> على القول بالإمكان.

تقريرُ الاعتراض: أن يُقال: القولُ بالإمكان ممتنعٌ؛ لأن المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً، فهو حالٌ الوجود لا يَقْبَلُ الْعَدَمَ؛ لاستحالة الجَمْعِ بين الوجود والعدم، وإذا لم يَقْبَلِ الْعَدَمَ امتنع حصولُ إمكان الوجود والعدم.

وإن كان معدوماً، فهو حالٌ العدم لا يَقْبَلُ الْوُجُودَ، وإذا لم يَقْبَلِ الْوُجُودَ امتنع إمكانُ حصول<sup>(٢)</sup> الوجود والعدم، وإذا امتنع حُلُوُّ الشئ عن الوجود والعدم، وكان كلُّ منهما منافياً للإمكان؛ استحالة حصول الإمكان للشئ، فالقولُ بالإمكان ممتنع.

تقريرُ الجواب: أن يُقال<sup>(٣)</sup>: القسمةُ في قوله: «المحكوم عليه بالإمكان»: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ ليست بخاصرة؛ لأن المفهومَ منه أن المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم، وها هنا قسم<sup>(٤)</sup> آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما، وهو أن

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل للرازي ص ١٨٧، تلخيص المحصل ص ١٠٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في غير (ب) (و): يقول.

(٤) ساقطة من (ز).

يكون الحكم بالإمكان على الماهية من حيث هي، لا مع اعتبار العدم أو الوجود، حتى يلزم المحذور المذكور<sup>(١)</sup>.  
 فإن حال الماهية ليست بمُحصِرة<sup>(٢)</sup> في حال الوجود أو حال العدم؛ لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير تكون الماهية وخذها، ولا تكون<sup>(٣)</sup> موجودة ولا معدومة، والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم، فلا يستحيل الحكم عليها بالإمكان.

\* قال:

لعل الماهية  
 الإنسان من  
 حيث إنه  
 اعتبار عقلي

ثُمَّ الْإِمْكَانُ قَدْ يَكُونُ آلَةً فِي التَّمَقُّلِ ، وَقَدْ يَكُونُ مَعْقُولًا بِإِخْتِبَارِ

ذَاتِهِ .

○ أقول:

لما أجاب عن الاعتراض، أراد أن يُحقِّقَ ماهية الإمكان من حيث إنه اعتبار عقلي، لتدفع به الشبهات الواردة على الإمكان<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (و): مختصرة.

(٣) ساقطة من (د).

(٤) ذكر القوشجي أن كلام المصنف هنا، إشارة إلى جواب شك يورد على اتصاف الماهية بالإمكان.

تقريره - كما في توضيح المراد للحسيني -: «أن الماهية لو اتصفت بالإمكان لانصاف الإمكان بالوجود؛ ضرورة امتناع انفكاك الإمكان عن ماهية الممكن، وكان ذلك الوجوب متصفاً بوجود آخر، وهكذا، ويلزم التسلسل، وهو باطل، وملزومه الذي هو اتصاف الماهية بالإمكان باطل أيضاً» ص ١١٤.

اعلم: أن الشيء قد يكون معقولاً باعتبار ذاته، يَنْظُرُ فيه العقلُ، وَيَتَعَبَّرُ أنه موجود أو معدوم. وقد يكون آلة للعاقل في تَعَقُّلِهِ، ولا يَنْظُرُ العاقلُ فيه، بل يَنْظُرُ به فيما هو آلة لِتَعَقُّلِهِ.

مثلاً: العاقلُ يَتَعَقَّلُ السماءَ بصورة في عقله<sup>(١)</sup>، فتكون الصورة في العقل للسماء آلة للعقل في تَعَقُّلِهِ السماء<sup>(٢)</sup>، ويكون معقولهُ السماءَ، ولا يَنْظُرُ حينئذٍ في الصورة التي بها يَتَعَقَّلُ<sup>(٣)</sup> السماءَ، ولا يَحْكُمُ عليها بحكم، بل يَتَعَقَّلُ بتلك الصورة أن المعقول هو السماءَ، ثم إذا نَظَرَ في<sup>(٤)</sup> تلك<sup>(٥)</sup> الصورة، وَيَجْعَلُهَا معقولة<sup>(٦)</sup> باعتبار ذاتها منظوراً فيها، لا آلة في النظر في غيرها، وَجَدَهَا عَرَضاً قائماً بمحل هو العقلُ ممكناً وجوده.

وهكذا الإمكان، قد يكون آلة للعاقل في تَعَقُّلِهِ، بها يَتَعَرَّفُ حالُ الممكن (١٩/هـ) في أن وجوده كيف يَتَعَرَّفُ لماهيته، ولا يَنْظُرُ في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود؛ جوهرأ أو عرضاً، أو<sup>(٧)</sup> واجباً أو ممكناً.

= ثم قال القرطبي: «وهذه الشبهة يمكن إجراؤها في كثير من المفهومات، مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث، إلخ غير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يتكرر نوعها» شرح التحرير ١٦٣/٢.

- (١) (ج): ذهنه.
- (٢) (أ) (ج) (ز): للسماء.
- (٣) (ب) زيادة: العاقل.
- (٤) (هـ) (و): إلخ.
- (٥) ساقطة من (هـ).
- (٦) (هـ) (ز): معقولا.
- (٧) ساقطة من (هـ) (و).

وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته، فيُنظَرُ في وجوده، أو إمكانه، أو وجوبه، أو جَوْهَرِيَّتِهِ، أو عَرَضِيَّتِهِ، ولا<sup>(١)</sup> يكون بهذا الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عَرَضاً في محل هو العقل، وممكناً في ذاته. ووجوده غير ماهيته، فهو من حيث هو إمكان لا يُوصَفُ بكونه موجوداً أو غير موجود، ممكناً أو غير ممكن (٤٢/ج)، وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً، بل يكون له إمكان<sup>(٢)</sup> آخر.

• قال:

وَحُكْمُ الذَّهْنِ عَلَى الْمُمكنِ بِالِإِمكَانَ (٣٩/ز) يَجِبُ أَنْ تُغْتَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِمَا فِي الْعَقْلِ؛ لِأَنَّ الْإِمكَانَ عَقْلِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض<sup>(٣)</sup> على أن الإمكان اعتبارٌ عقلي، ثابتٌ في الذهن، لا تَحَقَّقُ له في الخارج.

تقريرُ الاعتراض: أن حُكْمَ الذهن بإمكان الممكن، لا يخلو: إما<sup>(٤)</sup> أن يكون مُطابِقاً للمحكوم عليه أو لا، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلاً، وكان حاصله: أن الذهن حَكَمَ بالإمكان على ما ليس في نفسه

(١) (و): فلا.

(٢) (و): زيادة: عقلي.

(٣) استبعد اللاهيجي كون كلام المصنف جواباً عن اعتراض، بل الغرض منه تحقيق كون انصاف الممكن بالإمكان بحسب العقل، كما هو شأن المعقولات الثانية، ولو كان اعتراضاً لكان المناسب ذكره في مسألة اعتبارية الإمكان التي سقت. انظر:

شوارق الإلهام ص ٦٥.

(٤) ساقطة من (ب) (ج).

ممكناً، وإن كان مُطابقاً كان الشيء في نفسه ممكناً (٣٤/ب)، فيكون  
الإمكان مُتَحَقِّقاً في الخارج.

تقريرُ الجواب: أن نقول: حكمُ الذهن على الممكن بالإمكان  
يجب أن تُعْتَبَرَ مطابقتُهُ لما في العقل؛ لأن الإمكان اعتبار عقلي، وقد  
عَرَفْت أن الحكم بالأمور العقلية على الشيء لا يَجِبُ أن يكون مُطابقاً  
لما في الخارج، بل يَجِبُ أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر باعتبار  
العقل.

وقد وَقَعَ في بَعْضِ نُسَخِ التَّحْنِ هكذا<sup>(١)</sup>: «وحكم الذهن على  
الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقتَهُ لما في  
العقل»<sup>(٢)</sup> وهو غيرُ مستقيم؛ لأن حكمَ الذهن اعتباراً عقلياً، سواءً كان  
بالإمكان على الممكن أو بغير الإمكان على غير الممكن؛ لأن الحكم  
من المعقولات (أ/١٩) الثانية، فلو كان كَوْنُ حكمِ الذهن اعتبارياً  
مُوجِباً لوجوب اعتبار مطابقتَهُ لما في (و/٣٦) العقل، لكان جميعُ  
الأحكام يَجِبُ أن يكون مُطابقاً لما في العقل، وليس كذلك، فإن  
الحكم بالأمور الخارجية على مثلها يَجِبُ أن تُعْتَبَرَ مطابقتُهُ لما في  
الخارج.

والعبارةُ المستقيمة ما أوردناه، ولعل العبارةَ الأخرى سهوٌ وقع  
من الناسخين<sup>(٣)</sup>.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) وهذه العبارة هي المثبتة في كشف المراد للحلي ص ٦١.

(٣) (و): الناسخ.

الحكم بحاجة  
الممكن إلى  
المؤثر  
ضروري

\* قال:  
وَالْحُكْمُ بِحَاجَةِ الْمُمَكِّنِ ضَرُورِيٌّ، وَخَفَاءُ التَّصْدِيقِ لِخَفَاءِ  
التَّصَوُّرِ غَيْرُ قَادِحٍ.

○ أقول:

الممكنُ لَمَّا كان كلُّ من طَرَفِي الوجود والعدم بالنسبة إليه على  
السُّوَّةِ، احتاج في ترجُّح أحد طَرَفِيه على الآخر إلى مُرَجِّح يُرَجِّحُه.  
فالحكمُ بأن الممكن محتاج<sup>(١)</sup> إلى مُرَجِّح يُرَجِّح أحد جَانِبَيْهِ<sup>(٢)</sup> على  
الآخر ضروري، لا يحتاج إلى برهان<sup>(٣)</sup>، فإن كلَّ عاقل يَتَصَوَّرُ الممكنَ  
والحاجةَ حَكَمَ بالضرورة أنه محتاج إلى المُرَجِّحِ.

قولُه: «وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح» إشارة إلى  
جوابِ دَخَلِ مُقَدَّرِ.

تقرُّرُه: أنا لَمَّا عَرَضْنَا هذه القضيةَ على العقل مع قولنا: «الواحد  
نصفُ الاثنين» وَجَدْنَا التفاوتَ بينهما، (فإن الأولى فيها)<sup>(٤)</sup> خفاءٌ  
بالنسبة إلى الثانية، والتفاوتَ بينهما بالخفاء والظهور يدل على أن  
الأولى غيرُ ضرورية.

تقرُّرُ الجواب: أن الضرورياتِ قد يكون التصديقُ بها خافياً<sup>(٥)</sup>

(١) (و): يحتاج.

(٢) (و): طرفيه.

(٣) انظر في حاجة الممكن إلى المؤثر: المباحث المشرقية ١/١٢٥، نهاية المرام للحلي

١٢٩/١، تلخيص المحصل ص ١١١.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) في هامش (هـ): خفياً.

بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه، وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضرورياً، فإن التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مُكْتَسَبَة.

✱ قال:

والمؤثريّة اغْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن شبهة<sup>(١)</sup> واردة على أن الممكن محتاج إلى المؤثر.

تقريرُ الشبهة: لو احتاج الممكن إلى مؤثر، لكانت مؤثريّة المؤثر في ذلك الأثر: إما أن تكون وصفاً ثبوتياً أو لا، والقسمان باطلان؛ فالقول بالمؤثريّة باطل.

أما بيانُ بطلان الأول: فلأن المؤثريّة لو كانت ثبوتية: فما أن تكون نفس المؤثر أو الأثر أو غيرهما، والأول والثاني باطلان؛ لأنها نسبةٌ بينهما، والنسبة تُغَايِرُ كلاً من المُتَبَيِّنِ، وكذا الثالث؛ لأنها لو كانت مغايرةً لهما لكانت ممكنة؛ ضرورة (هـ/٢٠) توقُّفها على المُتَبَيِّنِ، وهما غيرها، والموقوف على الغير ممكن؛ فيفتقر إلى مؤثر، ومؤثريّة المؤثر فيه زائدة، ويلزم التسلسل.

وأما بيانُ بطلان الثاني: وهو أن لا تكون ثبوتية، فلأن المؤثريّة نقيضُ اللامؤثريّة، التي يصح حملها على المعدوم، والمحمول على

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المحصل للرازي ص ١٩٤.

المعدوم غير ثابت؛ فتكون اللامؤثرية غير ثابتة، فتكون المؤثرية ثابتة.  
 تقريرُ الجواب: أن المؤثرية أمرٌ إضافي اعتباري، يثبت<sup>(١)</sup> في  
 العقل عند تعقُّل صدور الأثر عن المؤثر، فإن تعقُّل ذلك يقتضي ثبوت  
 أمر في العقل، هي المؤثرية كما في سائر الإضافات.

\* قال:

والمؤثر يُؤثر في الأثر، لا من حيث هو موجود، ولا من  
 حيث هو معدوم.

○ أقول:

هذا أيضاً جوابٌ عن شبهة<sup>(٢)</sup> أخرى واردة على أن الممكن  
 محتاج إلى المؤثر.

تقريرها: أن المؤثر: إما أن يُؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو  
 حال عدمه، والأول باطل؛ لامتناع تحصيل الحاصل، وكذا الثاني؛ لأن  
 حال عدم الأثر لا أثر ولا تأثير؛ لأن التأثير إن كان عتَب حصول الأثر عن  
 المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في  
 الأثر.

تقريرُ الجواب: أن المؤثر إنما يُؤثر في الأثر لا من حيث  
 (٤٣/ج) هو موجود، ولا من حيث هو معدوم.

(١) (أ) (ب) (ج): بت.

(٢) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨، تلخيص المحصول  
 ص ١١٣.



فإن قيل: على هذا يلزم الواسطة، وهو محال!

أجيب: بآنا لم نقل: إن للماهية حالاً غير حال الوجود والعدم، حتى يلزم الواسطة، بل نقول: إن المؤثر مؤثر في الماهية (٤٩/ز) من حيث هي، لا في الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، وإن كانت لا تخلو عن أحدهما.

فإن قيل: إذا كان<sup>(١)</sup> الماهية لا تنفك عن أحدهما، فتأثير المؤثر<sup>(٢)</sup> لا يخلو عن إحدى الحالتين<sup>(٣)</sup>، فيلزم المحذور.

أجيب: بأنه إن أريد بحال وجود الأثر زمان وجوده أو آن وجوده، فليس بمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر؛ لأن المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة، وإن أريد به المقارنة الذاتية للأثر بالنسبة إلى المؤثر فهو محال، وحينئذ نقول: إنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم.

\* قال:

وتأثير المؤثر في الماهية، ويلحقه وجوب لاجئ.

○ أقول:

هذا أيضاً جواب عن شبهة<sup>(٤)</sup> ثالثة واردة على أن الممكن محتاج إلى المؤثر (٣٥/ب).

(١) (أ): كانت.

(٢) (د): الماهية. وهو خطأ.

(٣) (هـ): الحالين.

(٤) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨، تلخيص المحصل ص ١١٨.

تفريدها: أن المؤثر: إما أن يؤثر في الماهية، أو في الوجود، أو في اتصاف الماهية بالوجود، والأول محال؛ لأن الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير؛ لأن ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه، فلو كان السواد سواداً (بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً)<sup>(١)</sup> عند عدم ذلك<sup>(٢)</sup> الغير، وهو محال؛ لأن السواد يستحيل أن لا يكون سواداً، سواء ارتفع الغير أو لم يرتفع.

وكذا الثاني - وهو أن يكون تأثيره في الوجود - محال، (وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند قرصي عدم ذلك التأثير، وهو محال)<sup>(٣)</sup> على ما مرّ.

وكذا الثالث - وهو أن يكون تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود (٣٧/و) - محال لوجهين:

أحدهما: أن الموصوفية أمر عدمي؛ لأنها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية؛ إذ يمتنع أن تكون جوهرأ، ويلزم التسلسل، وإذا كانت عدمية امتنع أن تكون أثراً للغير.

الثاني: أنها لو كانت مستندة إلى المؤثر، لكان تأثير المؤثر: إما في ماهيتها، أو وجودها، وكلاهما محال، أو في اتصافها بالوجود، ويعود الكلام فيه.

تفريده الجواب: أن تأثير المؤثر في الماهية، وتأثيره فيها هو أن يُحَقِّقَهَا، لا أن يُحَقِّقَ وجودها لامتناع تحققي الوجود.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ز).

وقوله: «تأثيره في الماهية محال؛ لأن كون السواد سواداً لو كان بالغير، لوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير».

قلنا: تأثيره في الماهية هو أن يجعل السواد مُحَقَّقاً، لا أن يجعل السواد سواداً، فكون السواد<sup>(١)</sup> حينئذ يكون بالغير، لا كَوْنُ السوادِ سواداً، فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كَوْنِ السواد مُحَقَّقاً<sup>(٢)</sup> (لا انتفاء كون السواد)<sup>(٣)</sup> سواداً<sup>(٤)</sup> (٢١/هـ) وأما إذا<sup>(٥)</sup> فَرَضَ السوادُ سواداً، فقد وَجَبَ سَوَادِيَّتُهُ بسبب<sup>(٦)</sup> الفرض وجوباً لاحقاً مُرْتَباً على الفرض، ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه، فإنه يكون إيجاباً لما فَرَضَ موجوداً<sup>(٧)</sup>، أما قَبْلَ ذلك<sup>(٨)</sup> الفرض فيمكن أن يُوجَدَ المؤثرُ السوادَ على سبيل الوجوب، ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده، وقد عَرَفَ<sup>(٩)</sup> الفَرْقَ بينهما<sup>(١٠)</sup>.

• قال:

وَعَدَمُ الْمُتَمَكِّنِ مُسْتَنِدٌ إِلَى عَدَمِ عَلَيْهِ<sup>(١١)</sup>.

(١) في هامش (هـ) زيادة: محققاً.

(٢) زيادة من (هـ)، وفي (ز): سواداً.

(٣) ما بين القوسين مشطوب في (ز).

(٤) (ز): محققاً.

(٥) ساقطة من (أ) (ج).

(٦) (ز): بحسب.

(٧) (هـ) زيادة: بالفعل.

(٨) ساقطة من (ب) (هـ).

(٩) (هـ): عرفت.

(١٠) أي: بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق.

(١١) في متن «التجريد» بتحقيق: محمد جواد الجلاي ص ١٢٠ زيادة: «على ما مر».

○ أقول:

هذا أيضاً جوابُ اعتراض<sup>(١)</sup> على أن الممكن محتاج إلى المؤثر.  
تقريرُ الاعتراض: لو افتقر الممكنُ في ترجُّح أحد طرفيه إلى  
المؤثر؛ (لافتقر في ترجُّح طرف العدم إلى المؤثر)<sup>(٢)</sup>، والتالي باطل؛  
لأن المرجَّح لا بد له من أثر، والعدم تقيُّ مخضُّ، فيستحيلُ إسناده<sup>(٣)</sup>  
إلى المؤثر.

تقريرُ الجواب: أن عَدَمَ الممكن المتساوي الطرفين ليس تقيُّاً  
مخضُّاً، وعدمُ العلة ليس تقيُّاً مخضُّاً، بل كلُّ من عَدَمَ المعلول الممكن  
وعَدَمَ العلة أمرٌ عقلي، ويجوز أن يُعلَّل الأمرُ العقلي بالأمر العقلي،  
فيجوزُ أن يَسْتِنِدَ عدمُ الممكن إلى عدمِ عِلَّتِهِ العقلي، المُتَمَيِّزِ أحدهما  
عن الآخر في العقل، فإن العقلَ يَحْكُمُ حكماً ضرورياً بأن العلة رُفِعَتْ  
فُرِغَ المعلول، فقد أُسِنِدَ<sup>(٤)</sup> ارتفاعُ المعلول إلى ارتفاعِ عِلَّتِهِ.

\* قال:

والممكنُ الباقي مُتَمَيِّزٌ إِلَى المؤثرِ لوجودِ عِلَّتِهِ.

الممكنُ الباقي  
مفتقر إلى  
المؤثر

= وهي ثابتة في كشف المراد ص ٦٤، وهي إشارة إلى ما مر من قول المصنف:  
«ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير» ص ٣٠٢.  
(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل ص ٢٠١، تلخيص المحصل ص  
١١٨.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) (أ) (هـ) (و): استاده.

(٤) (هـ) (و): استند.

○ أقول:

ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين إلى أن الممكن الباقي مُفْتَقِرٌ إلى المُؤَثِّر<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأنَّ عِلَّةَ حاجته إلى المُؤَثِّر هو الإمكان، وهو حالُ البقاء حاصلٌ؛ لأنَّ الإمكانَ للممكن ضروري، وإذا كانت العلة مُتَحَقِّقَةً كان المعلولُ مُتَحَقِّقاً، فيكونُ حالُ البقاء مُفْتَقِراً إلى المُؤَثِّر؛ لوجود علة الافتقار، وهو الإمكان.

\* قال: (٤٤/ج)

والمُؤَثِّرُ يُفِيدُ البَقَاءَ بَعْدَ الإِحْدَاثِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ دَخَلَ مُقَدَّرٌ<sup>(٢)</sup>.

تقريره: لو افتقر الباقي في حال بقائه إلى المُؤَثِّر، فالمُؤَثِّرُ: إما أن يكونَ له فيه تأثيرٌ أو لا يكونَ، وكلاهما محال<sup>(٣)</sup>. أما الأولُ فلأنَّ التأثيرَ يستدعي حصولَ أثرٍ، فالأثرُ الحاصلُ منه: إما أن يكونَ هو الوجودَ الذي كان حاصلًا قبل ذلك، وإما أن يكونَ أمراً جديداً، والأولُ محالٌ؛ لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني أيضاً محالٌ؛ لأنه حينئذ يكون تأثيرُ المُؤَثِّر في أمر جديد لا في الباقي، وقد قَرَضْنَا<sup>(٤)</sup> أنه أثارٌ في الباقي، هذا خُلِّفَ.

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٢٠٦، شرح الإشارات للطوسي ٤٨٥/٣، نهاية

المرام للحلي ١٥٧/١، مطالع الأنظار ص ١٥٩، شرح التجريد للقوشجي ١٧٣/٢.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٠٧، تلخيص المحصل ص ١٢١.

(٣) فهي غير (ج) (و): محالان.

(٤) (ج) (هـ): فرضناه.

وأما الثاني - وهو أن لا يكون له فيه تأثيرٌ - فهو أيضاً باطلٌ؛ لأنه حينئذ لا يكون هناك أثر؛ لامتناع حصول الأثر بدون التأثير (٤٠/ز)، وإذا لم يتخصل<sup>(١)</sup> فيه منه أثرٌ كان مستغنياً عن المؤثر، وقد قرأنا انتقاره إليه، هذا خُلف.

تقريرُ الجواب: أن المؤثرَ حالَ البقاء، يفيد أثراً ليس هو الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك، (بل أمراً جديداً، هو بقاء الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك)<sup>(٢)</sup>، وبه صار باقياً، فلا يلزم منه<sup>(٣)</sup> أن لا يكون تأثيره في الباقي، حتى يلزم خلافَ القرض، فإن الباقي هو الوجود الأول المتصيفُ بصفة البقاء، أي: الاستمرار، فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الأول عدمُ تأثيره في الوجود الأول المتصف بالبقاء؛ لأن عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدمَ تأثيره في المُعَيَّد.

\* قال:

وَلِهَذَا جَازَ اسْتِنَادُ الْقَدِيمِ الْمُمْكِنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ الْمُوجِبِ - لَوْ أَمْكَنَ -  
وَلَا يُمَكِّنُ اسْتِنَادُهُ إِلَى الْمُخْتَارِ.

جواز استناد  
القديم الممكن  
إلى المؤثر  
الموجب

○ أقول:

أي: ولأجل أن الممكن محتاج إلى المؤثر، جاز استناد القديم

(١) (هـ): يكن.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) زيادة من (هـ).

الممكن إلى المؤثر الموجب<sup>(١)</sup>، لو أمكن المؤثر الموجب<sup>(٢)</sup>، فإن الشيء المستند إلى المؤثر إنما يستند إليه بسبب أنه ممكنٌ يجبُ بغيره، ومفهومٌ كونه ممكناً واجباً بغيره لا يمنع أن يكون واجب الوجود بغيره دائماً، فيكون مُستنداً إلى الغير، فالقديمُ الممكن الواجب بالغير جاز أن يستند إلى مؤثر موجب.

ولا يمكنُ استنادُ الممكن القديم إلى المؤثر (ب/٣٦) المختار؛ لأن المختار إنما يفعلُ بالقصد والاختيار، والقصدُ إنما يتوجهُ إلى تحصيل شيء معدوم؛ لامتناع توجهه القصد إلى تحصيل<sup>(٣)</sup> الموجود، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

والشيءُ المعدوم الذي توجهه القصدُ إلى تحصيل وجوده (هـ/٢٢) يكون حادثاً؛ لأنه حَدَثٌ بعد (أ/٢٠) العدم، فلا يكون تأثيره في القديم، فلا يمكن استنادُ القديم إليه.

✽ قال:

وَلَا قَدِيمَ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِمَا بَأْتِيَ<sup>(٤)</sup>.

٧ قديم سوى  
له شأن

- (١) قال القرطبي: «لأنه ممكن باق، فيحتاج إلى المؤثر في بقائه، غاية الأمر أنه ليس له حال حدوث كما للحدث الباقي، فلا يحتاج إلا في البقاء، بخلاف الحادث الباقي، فإنه يحتاج إلى المؤثر في الحدوث أيضاً» شرح التجريد ١٧٥/٢.
- (٢) أي: لو أمكن المؤثر القديم الموجب بالذات، علم ما تدعيه الفلاسفة، وحمله اللاهيجي علم القديم الممكن، سواء كان مؤثراً أو متأثراً. قال: «وما ذكرناه أظهر» وانظر تحليل أظهرته في حاشية محمد إسماعيل بهامش شوارق الإلهام ص ٦٧.
- (٣) زيادة من (ز).
- (٤) (هـ) (ز): لما سيأتي.

○ أقول:

ذَهَبَ الْحُكَمَاءُ<sup>(١)</sup> إِلَى أَنْ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةَ<sup>(٢)</sup> كُلُّهَا مُخَدَّتَةٌ  
(و/٣٨) حُدُوثًا ذَاتِيًّا، فَالْقَدِيمُ الَّذِي يَكُونُ بِإِزَاءِ الْمُخَدَّتِ بِالْحُدُوثِ  
الذاتِي لا يَكُونُ عِنْدَهُمْ سُوءُ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَمَّا الْقَدِيمُ الَّذِي يَكُونُ<sup>(٣)</sup>  
بِإِزَاءِ الْمُخَدَّتِ بِالْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ عِنْدَهُمْ هُوَ<sup>(٤)</sup> اللَّهُ تَعَالَى وَالْعَقُولُ  
وَالنَّفُوسُ السَّمَاوِيَّةُ، وَالْأَجْسَامُ الْفَلَكيَّةُ بِذَوَاتِهَا وَصِفَاتِهَا الْمَعِينَةُ إِلَّا  
حَرَكَاتِهَا، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ حَرَكَاتِهَا مَسْبُوقَةٌ بِحَرَكَةٍ أُخْرَى لَا أَوَّلَ لَهَا،  
وَالْأَجْسَامُ الْعَنْصَرِيَّةُ بِهَيْئِهَا. وَبَاقِي الْمَوْجُودَاتِ مُخَدَّتَةٌ.

وَأَمَّا الْأَشَاعِرَةُ فَقَالُوا: جَمِيعُ الْمُمْكِنَاتِ مُخَدَّتَةٌ بِالْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ،  
وَالْقَدِيمُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى. وَأَمَّا الصِّفَاتُ فَمَنْ جَعَلَهَا مُغَايِرَةً لِلذَّاتِ جَعَلَهَا  
قَدَمَاءً، وَمَنْ جَعَلَهَا غَيْرَ مُغَايِرَةٍ لَمْ يَجْعَلَهَا قَدَمَاءً؛ لِأَنَّ الْقَدَمَاءَ عِنْدَهُمْ  
أَشْيَاءٌ مُتَغَايِرَةٌ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَدِيمٌ، وَهَمَّ لَا يَقُولُونَ بِالتَّغَايِيرِ إِلَّا فِي  
الذَّوَاتِ، وَأَمَّا فِي الصِّفَاتِ فَلَا يَقُولُونَ بِالتَّغَايِيرِ، وَلَا فِي الصِّفَاتِ مَعَ  
الذَّوَاتِ.

وَالْمَعْتَزِلَةُ يَتَرَقُّونَ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالثَّبُوتِ، وَلَا يَقُولُونَ بِوُجُودِ  
الْقَدَمَاءِ، وَالْأَحْوَالُ الْخَمْسَةُ هِيَ قَوْلُ أَبِي هَاشِمٍ وَخَدَّهَ، فَإِنَّهُ عَلَّلَ

(١) انظر: المحصل ص ٢١١، تلخيص المحصل ص ١٢٥، شرح التحرير للقوشجي  
١٧٦/٢.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) زيادة من (و).

(٤) هكذا في جميع النسخ، والمناسب: فهو.



القادرة والمالئة والحية والموجودة<sup>(١)</sup> بحالة خامسة هي الإلهية<sup>(٢)</sup>.  
 وأما الحزنايون<sup>(٣)</sup> فقد أثبتوا قدماء خمسة<sup>(٤)</sup>: حَيَّان فاعلان،  
 وهما الباري والنفس، وَعَتَوَا بالنفس ما يكون مَبْدَأُ للحياة<sup>(٥)</sup>، وهي  
 الأرواح البشرية والسماوية؛ وواحدٌ مُنْفَعِلٌ غيرٌ حي، وهو الهَيُولَى.  
 واثنان ليسا بحَيَّين، ولا فاعِلَيْن، ولا مُنْفَعِلَيْن، وهما الدَّهْرُ والمَخْلَأُ.  
 وَذَهَبَ الْمُصْتَفَى إلى أنه ليس في الوجود قديمٌ سوى الله تعالى؛  
 لما سيأتي من أن كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن، وكل  
 ممكن حادث.

✽ قال:

وَلَا يَفْتَقِرُ الْحَادِثُ إِلَى الْمُدَّةِ وَالْمَادَّةِ، وَإِلَّا لَرِمَ التَّسَلُّلُ.

○ أقول:

ذَهَبَ<sup>(٦)</sup> الحكماء إلى أن كلَّ حادث<sup>(٧)</sup> مُفْتَقِرٌ إلى مُدَّةٍ وَمَادَّةٍ<sup>(٨)</sup>.

الحادث لا  
يغتر إلى المدَّة  
والمادَّة

(١) (ج): الوجودية.

(٢) من قوله: «والمعتزلة...» إلى هنا، عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٢٥،  
 أوردها الطوسي اعتراضاً على قول الرازي في المحصل: «والمعتزلة وإن بالغوا في  
 إنكاره، ولكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في  
 الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة، ولا معنى للتقديم إلا  
 ذلك» ص ٢١١.

(٣) جماعة من الصابئة. الملل والنحل للشهرستاني ٥٨/٢.

(٤) في هامش (هـ) زيادة: اثنان.

(٥) (ب) (ج): الحياة.

(٦) (ب) (ج) (ز): ذهب.

(٧) المراد بالحادث هنا الحادث بالحدوث الزمني، كما في مطالع الأنظار ص ٦٠.

(٨) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ٢١٩، المباحث المشرقية ١٣٥/١، =

أما افتقاره إلى المدة: فلأن الحادث بعدما لم يكن، له قَبْلٌ (ج/٤٥) لم يكن فيه، ليس كقبليّة الواحد على الاثنين، التي يُوجَدُ بها ما هو قَبْلٌ وما هو بَعْدٌ معاً، بل قبليّة قَبْلٍ لا يَبْتُ ذلك القَبْلُ مع البَعْدُ، بل يَزُولُ عند تجدُّدِ البَعْدِ.

وليس تلك القبليّة هي نفسَ العدم، فإن العدم كما صح أن يكون قَبْلُ، فقد<sup>(١)</sup> صح أن يكون بَعْدُ، والقبليّة يمتنع أن تكون بَعْدُ؛ ولا ذات الفاعل، فإن ذات الفاعل قد يكون قَبْلُ، وقد يكون مع، وقد يكون بَعْدُ، ففي شيءٍ آخر، لا يَزَالُ فيه تجدُّدٌ وتصرُّمٌ، فهو غيرُ قارٍّ الذات متصلٌ في ذاته؛ إذ من الجائز أن نَفْرَضَ مُتَحَرِّكاً يَقْطَعُ مسافةً، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث، قبليّاتٍ وبغديّاتٍ مُتَجَدِّدَةٌ مُتَصَرِّمَةٌ، مطابقةً لأجزاء المسافة والحركة، فظهر أن هذه القبليّاتِ متصلةً اتصالَ المسافة والحركة.

فإذن: تَبَيَّنَ أن كلّ حادثٍ مسبوqٌ بوجودٍ غيرِ قارٍّ الذات، مُتَّصِلٍ اتصالَ المقادير، وهو الزمان.

فوجودُ القبليّة والبعدية - اللتين لا يجتمعان - دالٌّ<sup>(٢)</sup> على وجود الزمان، فإن الزمان هو الذي يَلْحَقُهُ لذاته القبليّة والبعدية اللتان لا تُوجَدان معاً؛ وذلك لأن الشيء (٤١/ز) قد يكون قَبْلُ شيءٍ آخر قبليّةً

= المحصل ص ٢١٤، شرح الإشارات للطوسي ٤٩٩/٣، نهاية الغرام ٢٤١/١، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح المقاصد ١٤/٢، شرح المواقف ٤٤٠/١.  
(١) ساقطة من (هـ).  
(٢) (هـ): دالتان.

لا تتجَامع البَعْدُ<sup>(١)</sup>، لكن لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قَبْلَ زمان ذلك الآخر، فالقبليَّةُ والبعديةُ للشئين بسبب الزمان، وأما للزمان فليس بسبب شيء، بل ذاته المُتَصَرِّمة المُتَجَدِّدة صَالِحَةٌ للحوق هذين المعنيين بها، لا لشيءٍ آخر.

فإذن: ثبوتُهما يَدُلُّ على وجود الزمان.

وهما إضافتان<sup>(٢)</sup> لا توجَدان إلا باعتبار العقل؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تَلَحَّقَهُمَا القبليَّةُ والبعديةُ لا يُوجَدان معاً في الأعيان، فكيف توجد الإضافة اللاحقة بهما؟! لكنَّ ثبوتُهما في العقل لشيء دَلٌّ على وجود مَعْرُوضهما بالذات - أعني: الزمان - مع ذلك الشيء، فلذلك يُسْتَدَلُّ بِمَعْرُوض القبليَّة للعدم على وجود زمان يُقَارِنُهُ<sup>(٣)</sup>.

قيل<sup>(٤)</sup>: القبليَّةُ ليست بموجودة في الخارج؛ إذ لو كانت موجودةً فيه، لكانت القبليَّةُ (٢٣/هـ) الواحدة قبل موجود آخر بقبليَّةٍ أخرى، ويتسلسل.

أجيب<sup>(٥)</sup>: بأن القبليَّة من الاعتبارات العقلية، فهي من حيث إنها قبليَّةٌ لا تكون مختصَّةً بزمان، بل بهذا الاعتبار تكونُ قبليَّةً لشيء، ومن حيث إنها في زمان معين<sup>(٦)</sup>، كان حكمُها حُكْمَ سائر الموجودات في

(١) (ب): البعدية.

(٢) (ب) (و): إضافيان.

(٣) من قوله: «فلأن الحادث بعد ما لم يكن...» إلن هنا مأخوذ من كلام الطوسي في شرح الإشارات مع زيادة وحذف ٤٩٩/٣.

(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٢٢/١.

(٥) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٥٠١/٣.

(٦) ساقطة من (ز).

لحوق قبليّة أخرى يَتَغَيَّرُهَا الذهن<sup>(١)</sup>، ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع<sup>(٢)</sup> اعتبار العقل.

وقبل<sup>(٣)</sup> أيضاً: إن القبليّة والبعديّة إضافتان<sup>(٤)</sup> فيجب أن تُوجَدَا معاً، فلا يمكن عدمّ المجامعة، وقد قيل: إنهما لا يجتمعان، هذا خُلّف.

أجيب<sup>(٥)</sup>: بأنهما إضافتان<sup>(٦)</sup> عقليتان، يَجِبُ أن يُوجَدَ<sup>(٧)</sup> مَرُوضَاتُهُمَا<sup>(٨)</sup> معاً في العقل، ولا يَجِبُ أن يُوجَدَا (ب/٣٧) معاً في الخارج.

قيل<sup>(٩)</sup>: لو اتصف عدمّ الحادث بالقبليّة<sup>(١٠)</sup>، لَزِمَ اتصافُ المعدوم<sup>(١١)</sup> بالصفة الثبوتية، وهو محال.

أجيب<sup>(١٢)</sup>: بأن عدمّ الحادث ليس بنفي مَحْضٍ؛ لأنه عَدَمٌ مُقَيَّدٌ

(١) في شرح الإشارات الطوسي زيادة: به ٥٠١/٣.

(٢) (ب): انقطاعها.

(٣) هذا الاعتراض أيضاً للرازي، ذكره في شرح الإشارات ٢٢٢/١.

(٤) (هـ) (ج) (و): إضافتان.

(٥) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرح الإشارات له ٥٠٢/٣.

(٦) (هـ) (ج) (و): إضافتان.

(٧) (أ): يوجد.

(٨) (ب): معروضهما، وفي (ز): معروضاتهما، وهي ساقطة من (أ).

(٩) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرح الإشارات له ٢٢٢/١.

(١٠) زاد الطوسي: الوجودية. شرح الإشارات ٥٠٢/٣.

(١١) (هـ): العدم.

(١٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات له ٥٠٢/٣.

بشيء، بل هو أمر معقول، والقبليّة أيضاً عقلية، فيجوز عُروض القبليّة  
الاعتبارية لعدم الحادث، الذي هو أمر معقول ثابت في العقل.

قيل<sup>(١)</sup>: إن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض، بهذا السبق  
المذكور في عدم الحادث، فلو اقتضى هذا السبقُ الزمانَ يلزم أن يكون  
للزمان زمانٌ آخر! (٣٩/و).

أجيب: بأن عُروض هذا السبق لأجزاء الزمان لذاتها، لا بسبب  
زمان آخر؛ لأن الزمانَ مُتَقَضٌّ<sup>(٢)</sup> لذاته، فلا يحتاج في عُروض السبق  
لبعض أجزائه إلى عُروضه لشيء آخر، بخلاف غير الزمان.

قيل<sup>(٣)</sup>: لا يجوز عُروض السبق لبعض أجزاء الزمان لذاته؛ وذلك  
لأن أجزاء الزمان: إن كانت متساوية في الماهية، استحال تخصيصُ  
بعضها بالتقدم، وبعضها بالتأخر، وإن لم تكن متساوية في الماهية، كان  
انفصالُ كل جزء عن الآخر بماهيته، فتكون أجزاء الزمان منفصلاً  
بعضها عن البعض، فلا يكونُ الزمانَ مُتَّصلاً واحداً، بل مُؤلِّفاً من  
آنات.

وأيضاً: لو جاز عُروض القبليّة والبعديّة، اللتين لا يجتمعان في  
أجزاء الزمان، من غير زمان يُغايِرهما<sup>(٤)</sup>، لجاز عُروض القبليّة  
والبعديّة<sup>(٥)</sup> لعدم الحادث من غير زمان يُغايِرهما.

(١) هذه معارضة من الرازي، ذكرها في شرح الإشارات له ٢٢٢/٢.

(٢) (هـ): منقضى، وبالهامش: يقتضي.

(٣) هذا اعتراض للرازي على الجواب السابق، ذكره في شرح الإشارات ٢٢٢/٢.

(٤) (و): يغايِرهما، وفي هامش (و): أي: يغيّر أجزاء الزمان. وما أئبه موافق لما

في شرح الإشارات للطوسي ٥٠٢/٣.

(٥) زيادة من (ج).

فإن قيل<sup>(١)</sup>: عُروض القبلية والبعدية في أجزاء الزمان، من غير زمان مُتأَيِّر - ممكن، بأن يكون كلُّ جزء<sup>(٢)</sup> من أجزاء الزمان مسبوqاً بجزء آخر، فلا يحتجُّ إلى اعتبار زمان آخر مغاير لها، فإن المَعْنِيَّ يكون اليوم متأخراً عن الأمس: أنه غيرُ حاصل عند حصول الأمس.

وأما إذا كان (٤٦/ج) للحوادث أولُ، فلا<sup>(٣)</sup> يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان؛ لأنه إذا كان حادثٌ قبل جميع الحوادث، لم يمكن أن يكون عدماً هذا الحادث الأول قبل وجوده؛ لأنه إذا لم يكن شيءٌ عند عدمه، فلا يمكن أن يُشِيرَ إلى شيء ما، حتى يقال: إنه ما كان حاصلًا عند حصوله.

أجيب<sup>(٤)</sup>: بأن معنى قولنا: «اليوم متأخر عن أمس» ليس هو أنه لم يُوجد معه؛ لأن اليوم أيضاً لم يُوجد مع الغد.

ولئن<sup>(٥)</sup> سُلِمَ: أن معناه أنه لم يُوجد معه، كانت<sup>(٦)</sup> هذه المَعْنِيَّة إضافة عارضة لهما، مُغايِرة لذاتيهما<sup>(٧)</sup>، وكان المعقولُ منه: أن اليوم ما حَصَلَ في الزمان الذي حَصَلَ فيه الأمس، وحينئذ يعود التسلسل.

وإن لم يكن معناه أنه لم يُوجد معه، بل كان معناه أن اليوم لم يُوجد حين كان أمس، فلفظة «كان» مُشِيرَةٌ بمُضِيِّ زمان، وذلك يقتضي

- 
- (١) هذا الاعتراض ذكره الرازي في شرح الإشارات ٢٢٢/١.
- (٢) ساقطة من (أ).
- (٣) في غير (هـ): لا.
- (٤) هذا جواب الرازي في شرح الإشارات ٢٢٣/١.
- (٥) (هـ): (ز): وإن.
- (٦) في غير (و): كان.
- (٧) (ب): (ز): لذاتهما. وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٥٠٣/٣.

أيضاً أن يكون للزمان زمانٌ آخر. والقولُ بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضي - بيثُل هذا البيان - وقوعَ الزمان في زمانٍ آخر.

والجواب<sup>(١)</sup>: أن ماهية الزمان هي اتصالُ التصرُّم والتجَدُّد، وذلك الاتصال لا يتجزأُ إلا في الزَّهْم، فلا<sup>(٢)</sup> يكون للزمان أجزاءً بالفعل، وليس فيه تقدم وتأخر قبل التَّجَرُّة.

فإذا فُرِضَ له أجزاء، فالتقدمُ والتأخرُ يَعرِضانَ لها لذاتها، لا بسبب تصوُّرِ عُرُوضهما لغير الأجزاء، حتى تصيرَ الأجزاء - بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصوُّرِ عُرُوضهما لغيرها - متقدمةً ومتأخرةً<sup>(٣)</sup>، بل تصوُّرُ عدم الاستقرار الذي هو حقيقةُ الزمان، يستلزم تصوُّر<sup>(٤)</sup> تقدمٍ وتأخيراً للأجزاء المفروضة؛ لعدم الاستقرار، لا لشيءٍ آخر. وهذا (٤٢/ز) معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له.

وأما ما له حقيقةٌ غيرُ عدم الاستقرار، (يُقارِنُها عدمُ الاستقرار)<sup>(٥)</sup> كالحركة وغيرها، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً بتصوُّرِ عُرُوضهما لعدم الاستقرار. وهذا هو الفرقُ بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته، وبين ما يلحقه بسببٍ غيره.

فأما إذا قلنا: «اليومُ وأمسٍ» لم نحتج إلى أن نقول: اليومُ متأخر

(١) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٠٣/٣.

(٢) (ز): ولا.

(٣) في غير (هـ): متقدماً ومتأخراً.

(٤) (و): مستلزم لتصور.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

عن أمس؛ لأن نَفَسَ مَفْهُومَيْهِمَا<sup>(١)</sup> يَشْتَمِلُ عَلَى مَعْنَى هَذَا التَّأخِرِ<sup>(٢)</sup>، أما إذا قلنا: «العدمُ والوجودُ» احتجنا إلى اقتران معنى (٢٤/هـ) التقدّم بأحدهما حتى يصير متقدماً.

وأما المَعْيَةُ: فمَعْيَةُ ما هو في الزمان للزمان، غيرُ المَعْيَةِ بالزمان، اعني: مَعْيَةُ شَيْئَيْنِ يَقَعَانِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ لأن الأولى تقتضي نسبةً واحدةً لشيء غير الزمان إلى الزمان، هي: متى ذلك الشيء؟ والأخرى تقتضي نسبتين لشئين يشتركان في منسوب إليه، واحدٍ بالعدد، وهو زمان ما<sup>(٣)</sup>، ولذلك لا يُحْتَاجُ فِي الْأُولَى إِلَى زَمَانٍ يُغَايِرُ الْمَوْصُوفَ<sup>(٤)</sup> بالمعبة، ويُحْتَاجُ فِي الثَّانِيَةِ إِلَيْهِ.

وأما افتقارُ الحَادِثِ إِلَى الْمَادَّةِ: فلأن كل حادث، فقد كان قبل وجوده ممكنَ الوجود، وإلا لَزِمَ الانْقِلَابُ، وكان<sup>(٥)</sup> إمكانُ وجوده حاصلًا قبل وجوده<sup>(٦)</sup>.

وليس ذلك الإمكانُ هو قدرةُ القادرِ عليه؛ لأن السببَ في كون المحال غيرَ مقدورٍ عليه كونه غيرَ ممكنٍ في نفسه، والسببَ في كون غير المحال مقدوراً عليه كونه ممكنًا في نفسه، فلو كان هو<sup>(٧)</sup> قدرةً

(١) (هـ) (ج): مفهوما.

(٢) (هـ) زيادة: والتقدّم.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) في شرح الإشارات للطوسي: الموصوفين ٥٠٤/٣، والموصوفان هما الزمان والحركة.

(٥) (هـ) (ج) (و): فكان

(٦) جملة: «قبل وجوده» ساقطة من (و).

(٧) ساقطة من (هـ).



القادر عليه، لكان إذا قيل في المحال: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير مقدور عليه، وأنه غير ممكن في نفسه (لأنه غير ممكن في نفسه)<sup>(١)</sup> وهذا هَذَرٌ، فقد بان أنه غير كون القادر عليه قادراً عليه (ب/٣٨).

وليس الإمكان شيئاً معقولاً (أ/٢١) بنفسه<sup>(٢)</sup>، يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، يكون للشيء بالقياس إلى وجوده، كما يقال: «الجسم يمكن أن يوجد»، أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر، كما يقال: «الجسم يمكن أن»<sup>(٣)</sup> يصير أبيض» فيكون الإمكان أمراً معقولاً بالقياس إلى شيء آخر، فهو إضافي، والأمور الإضافية أعراض، والأعراض لا تُوجَدُ إلا في موضوعاتها.

فإذن: الحادثُ يتقدمه إمكانٌ وجودٍ وموضوعٌ، وذلك الإمكان قوةٌ للموضوع، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث<sup>(٤)</sup> فيه، فهو قوة وجود، والموضوع موضوعٌ بالقياس (٤٠/و) إلى الإمكان الذي هو عَرَضٌ فيه، وموضوعٌ بالقياس إلى الحادث إن كان عَرَضاً، ومادةٌ بالقياس إليه إن كان الحادث جوهرًا.

وأيًا ما كان، فالحادثُ مسبوقٌ بمادة؛ لأن الموضوع هو الجسم، وهو لا يتفكك عن المادة.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) (ج): في نفسه.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ساقطة من (ج).

واعلم: أن الإمكان لا يلد وأن يكون بالإضافة إلى وجود،  
والوجود: إما بالعرض كوجود الجسم أبيض، وإما بالذات كوجود  
البياض.

والإمكانُ بالقياس إلى وجود<sup>(١)</sup> بالعرض: إما أن يكون للشيء  
بالقياس إلى وجود شيء آخر له، كما يقال: «الجسم يمكن أن يكون  
أبيض»، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: «الهواء  
يمكن أن يصير ماء، والمادة يمكن أن تصير موجودة (٤٧/ج) بالفعل»،  
وجميعُ هذه الإمكانيات تحتاج إلى موضوع موجود معها وهو متحلُّها.

وأما الإمكانُ بالقياس إلى وجود<sup>(٢)</sup> بالذات، فهو الإمكانُ للشيء  
بالنسبة إلى وجود نفسه، فلا يخلو: إما أن يُوجَدَ ذلك الشيء في  
موضوع، أو في مادة، أو مع مادة، كالبياض والصورة والنفس.  
ولا شك أن هذه الإمكانيات أيضاً محتاجةٌ إلى موضوع، يكون  
حاملَ<sup>(٣)</sup> إمكانِ وجودِ ذلك الشيء.

وأما أن لا يكونَ كذلك؛ بل يكونُ ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا  
علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثُلُ هذا الشيء لا يجوز أن  
يكونَ مُحدَثاً؛ لأنه لو كان مُحدَثاً، لكان مسبقاً بإمكان<sup>(٤)</sup> لا محالة،  
كما مرَّ.

(١) (ز): الوجود.

(٢) (ز): الوجود.

(٣) (ب): حامل.

(٤) (ز): بالإمكان.

وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع<sup>(١)</sup>؛ إذ لا علاقة له بشيء، ولا يجوز أن يكون الإمكان قائماً بنفسه؛ لما عرّفناه أنه إضافي يفتقر إلى موضوع، فلا يجوز أن يكون إمكان ذلك الشيء قبل وجوده، فلا يكون ذلك الشيء حادثاً، فإن كان موجوداً يكون دائماً الوجود، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنعاً.

فتبيّن: أن إمكان الحادث قبل وجوده مُتعلّق بمادة، ويُعبّر عنه بالقوة، فيقال: وجود هذا<sup>(٢)</sup> الحادث في مادته بالقوة.

قيل<sup>(٣)</sup>: إن الإمكان أمر عقلي، فلا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج<sup>(٤)</sup>.

أجيب<sup>(٥)</sup>: بأن الإمكان أمر عقلي، مُتعلّق بشيء خارجي<sup>(٦)</sup>، فمن حيثُ تعلُّقه بالشيء الخارجي، ليس بموجود في الخارج؛ (إذ ليس<sup>(٧)</sup> في الخارج شيء)<sup>(٨)</sup> هو إمكان، بل إمكان وجود في الخارج، وتعلُّقه<sup>(٩)</sup> بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه. ومن حيثُ كونه قائماً بالعقل<sup>(١٠)</sup>

(١) جملة: «دون موضوع» ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٢٧/١.

(٤) جملة: «في الخارج» ساقطة من (ب).

(٥) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥١١/٣.

(٦) (أ) (ب): خارج.

(٧) زيادة: لنا.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (أ)، وهو في (ز): إذ لا خارج لنا.

(٩) (و): وتعلُّقه.

(١٠) (أ): بالفعل.

موجود<sup>(١)</sup>، وله إمكانٌ آخرٌ يَتَّيَرُهُ العقل، وينقطع النسل بانقطاع الاعتبار. (هـ/٢٥)

وفيه نظرٌ؛ إذ لا نُكَلِّمُ أنه بسبب تَعَلُّقه بالشيء الخارجي، يدل على وجود موضوعه في الخارج، وإنما يلزم ذلك أن لو كان في الخارج مُتَعَلِّقًا، وأما إذا كان تَعَلُّقُهُ في الذهن (٤٣/ز)، فلا.

قيل<sup>(٢)</sup>: إمكانُ الحادث لا يجوز أن يكونَ فيه؛ لأن الحادث قبل وجوده يمتنع<sup>(٣)</sup> أن يكون محلًّا لشيء، ولا يجوز أن يكون حالًّا في غيره؛ لأن تَعَمَّتْ الشيء لا يكون حاصلًا في غيره.

أجيب<sup>(٤)</sup>: بأن إمكانَ الحادث قبل وجوده حالٌّ في موضوعه؛ فإنه لَمَّا كان الحادث وجودُهُ مُتَعَلِّقًا بالموضوع، كان إمكانُ وجوده أيضاً مُتَعَلِّقًا بالموضوع، فيكون صفةً للموضوع من حيث هو مُتَعَلِّقٌ به، وصفة للحادث من حيث إن إمكان الوجود بالقياس إليه، فبالاعتبار الأول يكون كَقَرَضِيٍّ في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة المضاف إليه، ولَمَّا كان وجودُ الحادث لم يكن إلا مُتَعَلِّقًا بغيره، لم يمتنع أن يقوم إمكانه بذلك الغير<sup>(٥)</sup>.

(١) (و) زيادة في الهامش: في العقل. وفي شرح الإشارات للطوسي زيادة: في الخارج ٥١١/٣.

(٢) هذا اعتراض الرازي في شرحه للإشارات ٢٢٧/١، وعبارة الشارح في تقرير الاعتراض هي عبارة الطوسي في تقريره للاعتراض في شرح الإشارات ٥١١/٣.

(٣) في غير (أ) (هـ): يمتنع.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٥١١/٣.

(٥) (ب): المعنى.

ولقائل أن يقول: إذا جاز أن يكون محلُّ إمكان الحادثِ الموضوح باعتبار أنه قابلٌ له، فلم لا يجوزُ أن يكونَ محلُّ إمكان الحادثِ الفاعلِ، باعتبار أنه فاعلٌ له؟ بل هذا أولي؛ لأن نسبةَ الفاعلِ إلى وجود المعلول أقوى وأشدُّ من نسبة القابلِ إلى وجوده.

فإن قيل: لو كان الإمكان قائماً بالفاعل لما كانت<sup>(١)</sup> القدرة مُعلَّلةً به؛ لأنه حينئذ يكون الإمكانُ عبارةً عن القدرة.

قلنا: كونُ الإمكان قائماً بالفاعل، لا يقتضي أن يكون عينَ القدرة؛ فإن كون الفاعل بحيث يمكن أن تصدُر عنه الحادث، غيرُ كونه قادراً عليه، فيصح تحليل القدرة عليه بالإمكان.

وقيل<sup>(٢)</sup>: إن كلَّ حادث فله إمكانان: أحدهما: الإمكان الذاتي، وهو الإمكان اللازم لماهيته، والثاني: الإمكان الاستعدادي؛ وذلك لأن الحادث لا تكون علته التامة دائمة، وإلا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال دون البعض ترجيحاً من غير مُرجِّح<sup>(٣)</sup>.

ولا<sup>(٤)</sup> يكفي الإمكان الذاتي في قيصانه عن التبدُّل القديم، بل لا بد من حصول شرط آخر، حتى يتمَّ استعداده لقبول الفيض<sup>(٥)</sup> من

(١) (هـ) (و) (ز): كان.

(٢) استدلالاً على احتياج الحادث إلى المادة.

(٣) (هـ): ترجيحاً بلا مرجح.

(٤) (هـ): فلا.

(٥) الفيض: يطلق على فعل فاعل، يفعل دائماً لا لمعرض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود. كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٢٩٣/٢.

التَّبَدُّلُ، وهذا الاستعدادُ التام هو المسمى بالإمكان الاستعدادي، وهو سابقٌ عليه.

فإذن: لا بد (٣٩/ب) لكل حادث من سببٍ حادثٍ آخر؛ ليكون كلُّ سابقٍ مُقَرَّباً للعلة المُوجِدَةِ إلى المعلول، بَعْدَ بُعْدِهَا عنه، ولا بد لتلك الحوادث من محلٍ مُتَحَقِّقٍ في الخارج؛ ليتخصص الاستعدادُ بوقتٍ دون وقت، وبحادثةٍ دون حادث، وذلك المحلُّ هو المادة.

فإذن: كل حادث مسبوقٌ بمادة.

والحاصلُ: أن الإمكان الذي يُسْتَدَلُّ به على احتياج الحادث إلى المادة، هو الإمكانُ الاستعدادي، لا الإمكانُ الذاتي.

لا يُقَالُ: الإمكانُ الذي يُسْتَدَلُّ به على المادة، هو الذي (٤١/و) يكون سبباً للمقدورية، والإمكانُ (٤٨/ج) الذي يكون سبباً للمقدورية هو الإمكانُ الذاتي.

لأننا نقولُ: الإمكانُ الاستعدادي أيضاً سببٌ لمقدورية الحادث؛ لأن الحادث ما لم يتم استعدادٌ وجوده، امتنع صدوره عن القادر؛ لأنه لو صدَرَ عنه لكان استعداداً وجوده غيرَ مُتَوَقَّفٍ على شيءٍ آخر، فيكون استعداداً وجوده تاماً، وقد فُرِضَ غيرَ تام، هذا خُلُفٌ.

هذا<sup>(١)</sup>، وأما قولُ المصنف: «الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلل» إن أُريدَ<sup>(٢)</sup> بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي، فهو مستقيم؛ لأن الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مُفْتَقِراً إلى

(١) ساقطة من (هـ) (ج).

(٢) (١): أراد.

المدة والمادة، والمدّة والمادّة أيضاً حادثان بالحدوث الذاتي،  
فيفتران أيضاً إلى مدة ومادة غيرهما، ولزِمَ التسلسلُ.

وإن أُريدَ بالحادث الحادث بالحدوث الزمني، فلزوم التسلسل  
ممنوع، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المدّة والمادّة حادثين بالحدوث  
الزمني، وهو ممنوع.

ولقاتل أن يقول: إن أردتم بكون الحادث مسبقاً بزمان، كونه  
مسبقاً<sup>(١)</sup> بزمان موهوم مفروض، فمُسلّمٌ؛ وإن أردتم به كونه مسبقاً  
بزمان مُحَقَّقٍ موجود فممنوع، وما دَكَّرْتُمْ في بيانه لا يُعِيدُ ذلك، وأما ما  
دُكِّرَ آخرًا في بيان كون الحادث مسبقاً بمادة، فإنما يَمِّمُ على تقدير  
كون المَبْدَأِ مُوجِبًا، وأما على تقدير كون الفاعل<sup>(٢)</sup> مختاراً فلا<sup>(٣)</sup>.

• قال:

والْقَدِيمُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْعَدَمُ؛ لِوُجُوبِهِ بِالذَّاتِ أَوْ لِاسْتِنَادِهِ  
إِلَيْهِ.

القديم لا يجوز  
عليه العدم

○ أقول:

القديم (٢٦/هـ) - أعني: الموجود الذي لم يَسِقُفْهُ الْعَدَمُ سَبْقًا  
زمنيًا - لا يجوز عليه العدم<sup>(٤)</sup>؛ وذلك لأنه: إما أن يكون وجوبه

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): المبدأ.

(٣) من قوله: «ولقاتل...» إلى هنا ساقط من (أ)، ومثبت في هامش (ج) (و).

(٤) انظر في هذه المسألة: التمهيد للباقلاني ص ٤٩، المحصل ص ٢١٥، نهاية المرام

للحلي ٢٣٢/١، شرح التجريد للفوشجي ١٨٦/٢.

بالذات أو لا. والأول هو الواجب بذاته، والواجب بذاته<sup>(١)</sup> يمتنع<sup>(٢)</sup> عدمه، وإلا يلزم القلب<sup>(٣)</sup>، والثاني لا يجوز أن يكون مُسْتَنَدًا إلى المختار؛ لأن أثر المختار لا بد وأن يكون حادثًا؛ لامتناع تَوَجُّهِ قُضْد الإيجاد إلى الموجود، فيجب استاده إلى المَوْجِب.

وذلك المَوْجِب إن كان واجباً استحالة عدمه، فيستحيلُ عدم ما يَسْتَنِدُ إليه، وإن كان ممكناً، فلا بد وأن ينتهي إلى الواجب (٤٤/ز) بذاته؛ لاستحالة الدور والتسلسل، قَيِّبُ<sup>(١)</sup> من دوام وجوبه دوامُ وجوب ما يَسْتَنِدُ إليه، فيستحيلُ عدم ما يَسْتَنِدُ إليه.



---

(١) جملة: «الواجب بذاته» ساقطة من (ز).  
(٢) (و): متنع.  
(٣) (ز): التسلسل. ولا وجه لها.  
(٤) (ل): ويجب.



\* قال:

الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها. وهي مُشْتَقَّةٌ عَمَّا هُوَ  
وهو ما به<sup>(١)</sup> يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ. وَتُطَلَّقُ غَالِبًا عَلَى الْأَمْرِ  
الْمَعْقُولِ، وَالذَّاتِ وَالْحَقِيقَةِ عَلَيْهَا مَعَ اِغْتِبَارِ الْوُجُودِ، وَالْكُلِّ مِنْ  
تَوَابِيِ الْمَعْقُولَاتِ.

فصل ثاني  
في الماهية  
ولواحقها

○ أقول:

لما قَرَعُ من مباحث الفصل الأول، سَرَعَ في الفصل الثاني، الذي  
هو في الماهية ولواحقها، أعني: الرَّخْدَةَ والكثرة، والكلية والجزئية،  
والذاتية والمرضية، وغيرها.

فقال: الماهية<sup>(٢)</sup> مُشْتَقَّةٌ عما هو، وهي<sup>(٣)</sup>: ما به يُجَابُ عن  
السؤال بما هو؟ وإنما نُسِبَتْ إلى «ما هو»؛ لأنها تقع جواباً عنه.

تعريف للماهية

مثلاً: إذا سُئِلَ عن زيد بما هو؟ فما يُجَابُ به عن هذا السؤال،  
هو الحيوان الناطق، فالحيوان<sup>(٤)</sup> الناطق<sup>(٥)</sup> هو الماهية لزيد.

والماهية تُطَلَّقُ غَالِبًا عَلَى الْأَمْرِ الْمُتَعَقَّلِ، مِثْلَ الْمُتَعَقَّلِ عَنِ الْإِنْسَانِ.  
وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ تُطَلَّقَانِ غَالِبًا عَلَى الْمَاهِيَةِ مَعَ اِعْتِبَارِ الْوُجُودِ<sup>(٦)</sup>.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) انظر في تعريف الماهية وإطلاقها: مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح المقاصد ١/٣٩٩،  
كشف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٢٣.

(٣) (ب): وهو.

(٤) (ب): والحيوان.

(٥) جملة: «الحيوان الناطق» ساقطة من (ز).

(٦) أي: الوجود الخارجي.

والكلُّ - أي: الماهية، والذات، والحقيقة - من المعقولات الثانية، فإنها أمورٌ تستند إلى المعقولات الأولى من حيث هي في العقل، ولم يُوجد في الأعيان ما يُطابقها.

مثلاً: المعقول من الإنسان أو الحيوان، يُعرض له أنه ماهية، وليس في الأعيان شيء هو ماهية، بل في الأعيان إنسان أو فرس أو غير ذلك، وكذا الحال في الذات والحقيقة.

\* قال:

حقيقة كل  
شيء مفارقة  
لما يعرض لها

وَحَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ مُفَارِقَةٌ لِمَا يَعْضُرُ لَهَا مِنَ الِاعْتِبَارَاتِ<sup>(١)</sup>،  
وَالْأَلَمَّا صَدَقَ<sup>(٢)</sup> عَلَى مَا يُتَأَمَّلُ فِيهَا. وَتَكُونُ الْمَاهِيَةُ مَعَ كُلِّ عَارِضٍ  
مُقَابِلَةً لَهَا مَعَ ضِدِّهِ. وَهِيَ - مِنْ حَيْثُ هِيَ - لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ<sup>(٣)</sup>، فَلَوْ  
سُئِلَ بِطَرَفِي النَّقِضِ، فَالْجَوَابُ: السَّلْبُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ الْحَيْثِيَّةِ، لَا  
بَعْدَهَا.

○ أقول:

إن لكل شيء فرض كلياً أو جزئياً حقيقة هو بها هو، وهي مُفارقة لجميع ما يُعرض لها من الاعتبارات<sup>(١)</sup>، لازمة كانت أو مُفارقة.

(١): (ز): الاعتبار.

(٢) كذا في (أ) (هـ)، وفي الباقى: يصدق.

(٣) ساقطة من (ب) (ج) (و).

(٤) انظر: الباحث الشرقية ٤٨/١، مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح التجريد للقوشجي ١٨٧/٢.

مثلاً: الإنسانية من حيث هي إنسانية، مُغايرةً لجميع ما يُفرض لها من الاعتبارات، لازمةً كانت أو مُفارقةً<sup>(١)</sup>، مثل: الوجود والعدم، والوَخْدَة والكثرة، والكلية والجزئية<sup>(٢)</sup>، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك من الاعتبارات.

فإن الإنسان في نفسه لا موجودٌ ولا معدوم، ولا واحدٌ ولا كثير، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، أي: لا يدخل شيء منها في مفهومه، وإن كان لا يخلو عنها، ولو دَخَلَ أحدُ هذه الاعتبارات في مفهومه، لما صدَّق الإنسان على ما يتأفیه.

مثلاً: لو دخل الوجود في مفهوم الإنسان، لما صدَّق الإنسان على الإنسان المعدوم، ولو دخل الوَخْدَة (أ/٢٢) في مفهومه، لما صدَّق على الإنسان الكثير، وكذا لو دخل الجزئي<sup>(٣)</sup> أو الخصوص في مفهومه، لما صدَّق على الكلي والعام.

فالماهية في نفسها شيء، ومع واحد من هذه الاعتبارات (٤٠/ب) شيء آخر، ولا يَصْدُقُ أحدُ هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد. وأما كونها ماهيةً بذاتها؛ لأن<sup>(٤)</sup> الإنسان إنسانٌ بذاته (٤٩/ج) لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسانُ واحد لا بذاته، بل بِضَمِّ صفة الوَخْدَة إليه.

(١) من قوله: «مثلاً...» إلى هنا ساقط من (و).

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: والكلي والجزئي.

(٣) في هامش (و): «المناسب أن يقول: ولو دخل الجزئية فيكون موافقاً لغيره».

(٤) (ج) (ز): فإن.

والماهية<sup>(١)</sup> إذا أُخِذَتْ مع عارض، تكون مُقابِلةً للماهية مع ضد ذلك العارض.

مثلاً: إذا أُخِذَ الإنسانُ مع الوَحْدَةِ، يكون مقابلاً للإنسان مع الكثرة، وكذا إذا أُخِذَ مع الخصوص، يكون ضدًا للإنسان مع العموم.

والماهية - من حيث هي - ليست إلا الماهية، فإن الإنسان - من حيث هو - ليس إلا الإنسانَ، فإن (٢٧/هـ) سُئِلْنَا عن الإنسان<sup>(٢)</sup> بِطَرَفِي النقيض، مثلاً: هل الإنسانُ أَلْفٌ أو ليس<sup>(٣)</sup> بِأَلْفٍ<sup>(٤)</sup>؟ فلم يكن الجواب إلا السَّلْبُ لأيِّ شيء كان، على أن يكون<sup>(٥)</sup> السَّلْبُ قبل الحثية لا بعدها، أي: يَجِبُ أن يقال: إن الإنسان ليس من حيث هو إنسانٌ (٤٢/و) بِأَلْفٍ، ولا بشيء من الأشياء.

ولا يُقال: إن الإنسان من حيث هو إنسانٌ<sup>(٦)</sup> ليس بِأَلْفٍ، فإن هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العُدُولِي، وحينئذ يصير معنى قولنا: الإنسان من حيث هو إنسان هو ليس بِأَلْفٍ، أي: شيء هو لا أَلْفٌ، وهذا غير

---

(١) (أ): فالماهية.

(٢) (ج) زيادة بالهامش: مثلاً.

(٣) (ز): أو لا.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) زيادة من (هـ).

(٦) (أ) زيادة: هو.

مستقيم؛ فإن<sup>(١)</sup> الإنسان من حيث هو لا الألف<sup>(٢)</sup> ولا اللالاف<sup>(٣)</sup>،  
 بخلاف الصيغة الأولى، فإنها<sup>(٤)</sup> لا تكون إلا للسلب، ويكون المعنى:  
 الإنسان ليس من حيث هو إنسان بألف<sup>(٥)</sup>، ولا يلزم منه أن يكون من  
 حيث هو لا ألف.

هذا إذا سُئِلنا عن الإنسان: هل<sup>(٦)</sup> مفهومه مفهوم: ألف أو ليس  
 بألف<sup>(٧)</sup>؟ وأما إذا سُئِلنا: هل هو موصوف بألف أو ليس بألف؟ فإنه  
 يجب أن يقال: إنه موصوف بألف، على تقدير اتصافه به، وأن يقال: إنه  
 ليس موصوفاً به، على تقدير عدم اتصافه به.

\* قال:

وَقَدْ تُؤْخَذُ الْمَاهِيَةُ مَخْذُوقًا عَنْهَا مَا عَدَاهَا، بِحَيْثُ لَوْ انْصَمَّ  
 إِلَيْهَا شَيْءٌ لَكَانَ زَائِدًا، وَلَا تَكُونُ مَقُولَةً<sup>(٨)</sup> عَلَى ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ،  
 وَهُوَ الْمَاهِيَةُ بِشَرْطِ لَا شَيْءَ، وَلَا تُوجَدُ إِلَّا فِي الْأَدْعَانِ. وَقَدْ تُؤْخَذُ

الاعتبارات  
 السامية

(١) (ب): لأن.

(٢) (هـ): ألف.

(٣) العبارة في (أ): لا لالاف ولا ألف.

(٤) في غير (ج) (هـ): فإنه.

(٥) العبارة في (هـ): الإنسان من حيث هو إنسان ليس بألف.

(٦) (ج) زيادة: هو.

(٧) زيادة من (هـ).

(٨) في غير (ب) (و): مقولا.

لَا يَنْزِطُ شَيْءٌ، وَهُوَ كُلُّهُ طَبِيعِيٌّ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ، هُوَ<sup>(١)</sup> جُزْءٌ  
 مِنَ الْأَشْخَاصِ، وَصَادِقٌ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْحَاصِلِ مِنْهُ وَمِمَّا يُضَافُ  
 إِلَيْهِ. وَالْكُلِّيَّةُ الْمَارِصَةُ لِلْمَاهِيَةِ يُقَالُ لَهَا: كُلُّيٌّ مَنْطِقِيٌّ، وَلِلْمُرَكَّبِ:  
 عَقْلِيٌّ، وَهَمَّا ذِهْنِيَّانِ، فَهَذِهِ اعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ، يَنْبَغِي تَحْصِيلُهَا<sup>(٢)</sup> فِي  
 كُلِّ مَاهِيَةٍ مَعْقُولَةٍ.

○ أقول:

الماهية<sup>(٣)</sup> قد تُؤَخَذُ تَارَةً مِنْ حَيْثُ هِيَ مَحذُوفٌ عَنْهَا جَمِيعٌ مَا  
 عداها، بِحَيْثُ لَوْ انضَمَّ إِلَيْهَا شَيْءٌ مِنْهُ لَكَانَ زَائِدًا (٤٥/ز) عَلَيْهَا،  
 وَحِينَئِذٍ لَا تَكُونُ الْمَاهِيَةُ الْمَأْخُودَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ<sup>(٤)</sup> مَقُولَةً<sup>(٥)</sup> عَلَى  
 الْمَجْمُوعِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاهِيَةِ الْمَأْخُودَةَ<sup>(٦)</sup> عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَمِنْ  
 الزَّوَائِدِ<sup>(٧)</sup>، فَإِنَّهُ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يَكُونُ الْمَجْمُوعُ مُرَكَّبًا مِنْهَا وَمِنْ الزَّوَائِدِ،  
 وَمَا تَرَكَّبَ<sup>(٨)</sup> الشَّيْءُ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ، لَا يَكُونُ مَحْمُولًا عَلَى الشَّيْءِ.

(١) (ز): وهو.

(٢) (و): تحصلها.

(٣) انظر في اعتبارات الماهية بالقياس إلى المواضع: المباحث المشرقية ١/٥٠، نهاية  
 المرام للحلبي ١/١٦٤، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ١/٤٠٣، شرح  
 التجريد للقوشجي ٢/١٨٩.

(٤) (ب) زيادة: المأخوذة. ولا وجه لها.

(٥) (ج): مقولا.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (هـ): الزوائد.

(٨) (ب) (و): يتركب.

والماهية بهذا الاعتبار تسمى المُجَرَّدَة<sup>(١)</sup> والماهية بشرط لا شيء.

والماهية بهذا الاعتبار لا تُوجَدُ في الخارج؛ لأن الوجود الخارجي أيضاً من العوارض، وقد فُرِصَتْ مُجَرَّدَة عنها. ولا تُوجَدُ أيضاً في الذهن؛ لأن الوجودَ الذهني أيضاً من العوارض، اللهم إلا أن يُعْنَى بالتجَرُّد التجَرُّدُ بِحَسَبِ اللواحق الخارجية<sup>(٢)</sup> فقط، وحينئذ تكون موجودة في الذهن.

وقد تُؤَخَذُ الماهية من حيث هي هي، من غير التفاتٍ إلى أن يُقَارِنَهَا شيءٌ أو لا، بل يُلْتَمَسُ إلى مفهومها من حيث هو هو، وتسمى الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي.

وهو موجودٌ في الأعيان؛ لأنه جزءٌ من الشخص الموجود في الخارج، فما هو جزؤه: إما الماهية من حيث هي، فيكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج، أو الماهية مع قَيْدٍ، ويعود الكلام: فإما أن ينتهي<sup>(٣)</sup> إلى الماهية من حيث هي، فيحصل المطلوب، أو لم ينته، وحينئذ يلزم التسلسل، وهو محال، وإلا يلزم أن يكون الشخص مُرَكَّباً من أمور غير متناهية بالفعل.

وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب؛ لأنه إذا كانت الماهية - من حيث هي مُعَيَّنَةٌ بالقيود الغير المتناهية - موجودة، تكون الماهية

(١) في غير (هـ): المجرّد.

(٢) لم يرتض الفوشجي كلام الشارح هنا. انظر: شرح التجريد ١٩٢/٢.

(٣) في غير (ب) (ج): تنتهي.

موجودة، وحينئذ لا يكون معها قيدٌ آخر، وإلا لكان داخلاً في القيود الغير المتناهية وخارجاً عنها، ولَلَزِمَ<sup>(١)</sup> أن لا تكون جملة القيود جملة القيود، وهو محال، فَيَسَعِينُ<sup>(٢)</sup> أن لا يكون معها قيدٌ آخر، فتكون الماهية من حيث هي - أعني: الكلّي الطبيعي - موجودة<sup>(٣)</sup> في الخارج، وهو محمول على الحاصل منه ومما يُضَافُ إليه من القيود.

والكلّي الطبيعي: هو الطبيعة التي إذا حَصَلَتْ في العقل، عَرَضَ لها الكلّي، لا أن الكلّي يَغْرِضُ لها في الخارج؛ إذ ليس يُمَكِّنُ أن يكون أمرٌ موجود بعينه في كثيرين، فإن الإنسانية التي في زيد، إن كانت بذاتها الموجودة - لا بمعنى الحدِّ -<sup>(٤)</sup> (ج/٥٠) موجودة في عمرو، كان ما يَغْرِضُ لهذه الإنسانية في عمرو، لا (هـ/٢٨) مَحَالَةً يَغْرِضُ لها وهي في زيد، فيلزم من هذا<sup>(٥)</sup> أن تكون ذاتٌ واحدة، قد اجتمع فيها الأضداد.

فليس يُمَكِّنُ أن تَغْرِضَ الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج، بل إذا حَصَلَتْ في العقل يَغْرِضُ لها الكلّي<sup>(٦)</sup>، فالمعقول من الكلّي الطبيعي هو الكلّي.

(١) (هـ) (ز): ويلزم.

(٢) (ج) (و) (ز): فتعين.

(٣) في غير (هـ): موجوداً.

(٤) في هامش (و): أي: بمعنى الحقيقة والماهية؛ لأنها بهذا المعنى مشتركة بين الأفراد.

(٥) (ب): هذه.

(٦) ساقطة من (هـ).



وليس كلية الصورة العقلية لأجل أنها في العقل - فإنها بهذا الاعتبار (صورة ٤١/ب) جزئية في نفس جزئية، فهي بهذا الاعتبار<sup>(١)</sup> تكون جزئية - بل باعتبار مطابقتها لكثيرين هي الكلية، ويجوز أن يكون شيء واحد باعتبار كلياً وباعتبار آخر جزئياً.

والمعتنى بالمطابقة: أنها إذا سبقت إلى النفس أي واحد من تلك الكثرة، تقع عنه هذه الصورة بعينها، وإذا سبقت واحد آخر<sup>(٢)</sup>، فتأثرت النفس منه بهذه الصورة، لم يكن لما عداه<sup>(٣)</sup> تأثير في النفس بصورة أخرى، ولو سبقت إلى النفس غير الذي فرض أولاً، فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها، فهذه هي المطابقة.

والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي، وأما باعتبار أنها صورة في نفس<sup>(٤)</sup>، فهي جزئية مُشَخَّصَةٌ، مُنْدَرِجَةٌ تحت كلي آخر، صادق على هذه الصورة وصورة أخرى، في تلك النفس أو في نفس غيرها. والكلي الصادق على هذه الصور<sup>(٥)</sup> يُمَارِزُ<sup>(٦)</sup> هذه الصور بأن نسبته إلى تلك الصور<sup>(٧)</sup> التي في النفس، وهذه الصور<sup>(٨)</sup> نسبتها إلى أمور خارجة عما في النفس من الصور.

(١) ما بين القوسين ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (أ) (ز).

(٣) (و) (ز): لما عداها.

(٤) جملة: «في نفس» ساقطة من (ز).

(٥) (أ) (و): الصورة.

(٦) (ج): يمارز.

(٧) (ب) (و): الصورة.

(٨) (ب) (و): الصورة.

فإن قيل: لو كانت الصورة - من حيث هي صورة في النفس - جزئية مُندرجة تحت كلي، لكان ذلك الكلي أيضاً صورة عقلية، وتلك الصورة أيضاً بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر، وهلمَّ جرا، ويلزم التسلسل. (٤٣/و)

اجيب: بأن التسلسل إنما يلزم أن لو اعتبرت العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية، وليس يلزم أن يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه، فيقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل، كما في سائر الاعتبارات<sup>(١)</sup>.

والصورة العقلية في نفسها شيء، وكونها كلية شيء آخر، فالكلي<sup>(٢)</sup> من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو إنسان أو فرس شيء آخر.

فالكلي - من حيث هو كلي - هو الذي لا يمنع نَقَسُ تصوره من وقوع الشركة فيه، من غير أن يُشِيرَ في مفهومه إلى إنسان أو فرس، فإن حدَّ الإنسان أو الفرس غير حدِّ الكلي، ولا داخل في حدِّ الكلي؛ لكنَّ الكلي يَعرِضُ لحدِّ الإنسان وغيره.

والكلي العارض هو الكلي المنطقي؛ لأنه يُبَحَثُ عنه في المنطق؛ لأن المنطقي يَبَحَثُ عن الكلي من حيث هو كلي، من غير أن يُشِيرَ إلى طبيعة من الطبائع.

والمرْكَبُ من الماهية - أي: الصورة العقلية - والكلي العارض لها هو الكلي العقلي.

---

(١) (أ) (و): الاعتبارات.

(٢) (هـ): والكلي.

ولو سُمِّي الماهية لا بشرط شيء الطبيعة<sup>(١)</sup>، والصورة الحاصلة منها في العقل كلياً طبيعياً؛ لكونها منسوبةً إلى<sup>(٢)</sup> الطبيعة ومعرضةً للكلي، لكان أنسب.

والذين يُسَمُّون معرضَ الكلي بالكلي الطبيعي، لم يمكنهم (٤٦/ز) أن يَستمرُّوا على هذا الاصطلاح؛ لأنهم حَكَمُوا بأن الكليَّ الطبيعي موجودٌ في الخارج، ومعرضُ الكلي هو الصورة العقلية، وهي غيرُ موجودة في الخارج، والكلي المنطقي اعتبار ذهني، وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه يَغْرِضُ للصورة العقلية، ولم<sup>(٣)</sup> يكن في الخارج صورةً تطابقها؛ إذ ليس في الخارج شيء هو كلي، فإذا<sup>(٤)</sup> كان الكلي المنطقي ذهنيًا، يكون الكلي العقلي أيضاً ذهنيًا، لكونه مُرَكَّبًا منه ومن الصورة<sup>(٥)</sup> العقلية.

فهذه - أي: الكلي المنطقي، والكلي الطبيعي، والكلي العقلي - اعتباراتٌ ثلاثة، تَحَصَّلُ في كل ماهية معقولة.

والماهية إذا أُخِذَتْ بشرط أن يكون معها شيء، تُسَمَّى المَخْلُوطَ<sup>(٦)</sup> والماهية بشرط شيء، وهي<sup>(٧)</sup> موجودة في الخارج.

---

(١) (و): بالطبيعة.

(٢) (ز): إليها. و«الطبيعة» ساقطة.

(٣) (هـ): فلم.

(٤) (ج) (و) (ز): وإذا.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) في غير (هـ): المخلوط.

(٧) (أ) (ب) (هـ): وهو.

والمخلوط والمجرد متباينان، وهما يندرجان<sup>(١)</sup> تحت الماهية لا

بشرط شيء.

\* قال:

انقسام الماهية  
إلى البسيطة  
والمركبة

والمَاهِيَةُ: مِنْهَا بَسِيطَةٌ، وَهِيَ مَا لَا جُزْءَ لَهُ؛ وَمِنْهَا مَا لَهُ جُزْءٌ،  
وَهُمَا تَوْجُودَانِ ضَرُورَةٌ، وَوَضْفَاهُمَا اِغْتِبَارِيَّانِ مُتَنَاقِبَانِ، وَقَدْ  
بَيَّنَّا قَسَمَانِ، فَيَتِمَّا كَسَانِ فِي الْمُؤْمَمِ وَالْخُصُوصِ مَعَ اِغْتِبَارِهِمَا بِمَا  
تَمَّضَى.

○ أقول:

الماهية<sup>(٢)</sup>: إما بسيطة، وهي ما لا جزء له؛ وإما مركبة، وهي ما  
له جزء. وكل (ج/٥١) منهما موجود بالضرورة، أما المركبة فوجودها  
واضح، كالإنسان والحيوان وغيرهما من المركبات، وأما البسيطة،  
فلأن (هـ/٢٩) المركبة لا بد وأن تنتهي في التحليل إلى البسائط، وإلا  
يلزم تركبها من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال، ويتقدير تسليمه،  
فالمطلوب حاصل؛ وذلك لأن كل كثر فلا بد فيها من واحد بالفعل،  
(فذلك الواحد لا يجوز أن يكون منقسماً بالفعل)<sup>(٣)</sup>، وإلا لم يكن  
الواحد بالفعل واحداً بالفعل، ولا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة، وإلا

(١) (ن) (و) (هـ): متدرجان.

(٢) انظر في الماهية البسيطة والمركبة: المباحث المشرقية ٥١/١، الجديد في الحكمة

ص ٢٢٤، كشف المراد ص ٧١، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ٤١٥/١.

(٣) ما بين القوسين ساقطة من (و).

يلزم أن تكون الماهية الموجودة بالفعل مُتَقَوِّمَةً بأجزاء لم توجد إلا بالقوة، وهو محال، فإن أجزاء الشيء يجب أن تكون حاصلةً مع الشيء بالفعل.

ووصفاً البسيط والمُرَكَّب - أعني: البساطة والتركيب - من الأمور الاعتبارية؛ لأنهما يَغْرِضَانِ للمعقولات من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج ما يطابقهما، فإنه ليس في الخارج شيء هو بساطة أو تركيب، بل ما في الخارج: إما إنسان، أو فرس، أو جسم جمادي<sup>(١)</sup> أو غير ذلك، فإذا حَصَلَ واحد منها في العقل، تَغْرِضُ له<sup>(٢)</sup> البساطة أو التركيب.

وكل<sup>(٣)</sup> منهما مُتَنَافٍ للآخر؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء واحد بسيطاً ومُرَكَّباً معاً؛ لأنه: إما<sup>(٤)</sup> له جزء، وحينئذ يكون مُرَكَّباً، وليس بسيطاً<sup>(٥)</sup>؛ أو ليس له (٤٢/ب) جزء، وحينئذ يكون بسيطاً، وليس بمُرَكَّب.

والبسيط والمُرَكَّبُ قد يُؤخذان من حيث إنهما يتَضَافيان<sup>(٦)</sup>، والبسيط المُتَضَاف: هو الذي يكون بسيطاً بالقياس إلى مُرَكَّب

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (و): لها.

(٣) (هـ): فكل.

(٤) (أ) زيادة: أن يكون.

(٥) (هـ): بسيطاً.

(٦) التضاف: هو كون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر. التعريفات

للهرجاني ص ٥٣.

مخصوص، بأن يكون جزءاً بالنسبة إلى ذلك المركب (١/٢٣)، فإن الجزء بسيط بالنسبة إلى الكل، وإن كان للجزء جزء آخر، فإعتبار الكل بسيط إضافي، وإعتبار أن له جزءاً مركباً حقيقي، وإذا كان الجزء بالنسبة إلى الكل بسيطاً مُتصافياً، يكون الكل بالنسبة إليه مركباً مُتصافياً.

وإذا أُخِذَ البسيطُ والمركَّبُ مُتصافَيْنِ، فيتعاكسان في العموم والخصوص، مع إعتبارهما بما مضى من البسيط والمركَّب الحقيقيين.

يعني: إذا اعتبرَ البسيطُ الإضافي بالنسبة إلى البسيط الحقيقي، يكونُ البسيطُ الإضافي أعمَّ من البسيط الحقيقي؛ لأن كلَّ بسيط حقيقي يصدُقُ عليه أنه بسيط بالقياس إلى المركَّب، وليس كلُّ ما هو بسيط بالنسبة إلى المركَّب، فهو بسيط حقيقي؛ لجواز أن يكون ما هو بسيط بالنسبة إلى المركَّب مُركَّباً، والمركَّب لا يكون بسيطاً حقيقياً.

وإذا اعتبرَ المركَّبُ الإضافي بالنسبة إلى المركَّب الحقيقي، يتعاكس<sup>(١)</sup> في العموم والخصوص، أي: يكون المركَّب الحقيقي أعمَّ من المركَّب الإضافي؛ لأن كلَّ مركَّب إضافي يصدُقُ عليه أن له جزءاً، فيكون مُركَّباً حقيقياً، وليس كلُّ ما هو مُركَّب حقيقي يصدُقُ عليه أنه مُركَّب إضافي؛ لجواز أن لا تُعَبَّرَ إضافته إلى جُزئته، فحينئذ لا يكون مُركَّباً إضافياً.

\* قال:

وَكَمَا تَتَحَقَّقُ الْحَاجَةُ فِي الْمُرَكَّبِ، فَكَذَا فِي الْبَسِيطِ (٤٤/و). البسيط مجرد

(١) (و): يتعاكسان.

○ أقول:

أي: كما تَحَقَّقَ حاجةُ المُرَكَّبِ إلى جَاعِلٍ، كذلك تَحَقَّقَ حاجةُ البسيطِ إلى جاعلٍ؛ وذلك لأن البسيطَ قد يكون ممكناً، وكلُّ ممكن محتاج إلى جاعلٍ<sup>(١)</sup>.

وقيل: إن البسيطَ غيرُ معمولٍ؛ لأنه لو كان مجعولاً لكان ممكناً، والإمكانُ نسبةٌ، والنسبةُ تقتضي الاثنيَّةَ، فيلزم أن يكون في البسيط اثنيَّةٌ، فلا يكون<sup>(٢)</sup> البسيطُ بسيطاً، هذا خُلِّفَ.

والجوابُ: أنه لا يلزم من عُروض الإمكان للبيسط الاثنيَّةُ فيه؛

---

(١) اتفق العلماء على أن وجود الممكن وتحققه في الخارج لا بد له من فاعل، ولكن اختلفوا في أن ماعية الممكن - في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم - هل هي أثر للفاعل أو لا؟ وهو المبرر عنه بـ: هل هي بجعل جاعل أو لا؟ وذلك مثل السواد، هل السواد سواد بالفاعل أم لا؟ والأقوال فيها ثلاثة:

الأول: قول أهل السنة، وهو أنها بجعل الجاعل مطلقاً، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، وهو ما اختاره المصنف.

الثاني: قول جمهور الفلاسفة والمعتزلة، وهو أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً.

الثالث: قول بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة، وهو أن المركبات بجعل جاعل، وأما الباطن فليست مجعولة.

هذا، وقد حقق الشيخ محمود أبو دقيقة أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، في كتابه: القول السديد ١٢٣/١.

وانظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ٥٢/١، نهاية المرام للحلي ١٦٨/١، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ٤٢٧/١، حاشية عبد الحكيم على شرح الموافق ٣٣٨/١.

(٢) العبارة في (ب): فيلزم أن لا يكون.

لأن الإمكانَ يَغْرِضُ للبيط بالقياس إلى وجوده، والوجودُ خارج عن حقيقته، فلا تلزم الاثنيةُ فيه.

قال:

الاسم البيط  
والمركب

وَمَا قَدْ يَقُومَانِ بِأَنْفُسِهِمَا، وَقَدْ يَفْتَقِرَانِ إِلَى الْمَحَلِّ.  
وَالْمُرَكَّبُ مُرَكَّبٌ عَمَّا يَتَقَدَّمُ وَجُوداً وَعَدَمًا، بِالْقِيَاسِ إِلَى الذَّهْنِ  
وَالخَارِجِ، وَهُوَ عِلَّةُ الْغِنَى عَنِ السَّبَبِ، فَيَاخْتَارُ الذَّهْنُ بَيْنَ،  
وَبِاخْتَارِ الْخَارِجِ غَنِيًّا. فَيَحْصُلُ خَوَاصُّ ثَلَاثَ<sup>(١)</sup>: وَاحِدَةٌ مُتَمَكِّسَةٌ،  
وَاثْنَتَانِ أَعْمُ.

أقول:

كُلُّ واحد من البيط والمُرَكَّب قد يقوم بنفسه، أي: لا يفتقر في  
تقومه إلى محل يقوم به؛ وقد يفتقر إلى محل يقوم به.  
فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب، والبسيط الذي يقوم بغيره  
النقطة، والمُرَكَّب الذي يقوم بنفسه الجسم (٤٧/ز)، والمُرَكَّب الذي  
يقوم بالمحل السواد.

والمُرَكَّبُ مُتَلَيِّمٌ من أمور<sup>(٢)</sup>، كُلُّ واحد منها عِلَّةٌ ناقصة لتقومه،  
وعدمه عِلَّةٌ لعدم الكل تامةً، فالأجزاء (٥٢/ج) تتقدم على المُرَكَّب في  
الوجود الخارجي، إن كان التركيب (٣٠/هـ) خارجيًا، وفي الوجود

(١) غي غير (أ) (و): ثلاثة.

(٢) انظر: الباحثة المشرقية ٥٣/١، كشف المراد ص ٧٣، شرح التجريد للفوشجي

٢٠٥/٢



الذهني، إن كان التركيبُ ذهنيًا؛ ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود<sup>(١)</sup> الخارجي، إن كانت علةً في الخارج، وفي الوجود الذهني، إن كانت علةً في الذهن.

وكذا يتقدّم الجزء على المركّب في العدميّين، أي: الخارجي والذهني، لكن بالنسبة إلى جزء واحد، فإن الكلّ لا يتحقّق إلا بعد تحقّق جميع أجزائه، ويتعدّم بانعدام جزء واحد، أيّ جزء كان.

وتقدّم الجزء على الكلّ علةً ليعنى الجزء عن سبب آخر، يُحقّقه عند تحقّق الكلّ؛ لأنّ الجزء لما كان مُتقدّمًا على الكلّ، فمعنى تحقّق الكلّ فلا بد وأن يتحقّق الجزء أولاً، فاستحال عند تحقّق الكلّ احتياجه إلى سبب جديد يُحقّقه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

فالغنى<sup>(٢)</sup> عن السبب الجديد إن اعتبر في الجزء الخارجي<sup>(٣)</sup> يُسمّى الجزء الغنيّ عن السبب، وإن اعتبر في الجزء الذهني، يُسمّى الجزء بيّن<sup>(٤)</sup> البتوت.

فيحصل للجزء خواصّ ثلاث<sup>(٥)</sup>:

الأولى: كونه مُتقدّمًا على الكلّ.

الثانية: استغناؤه عن سبب جديد.

خواص الجزء

(١) (ب): بالوجود.

(٢) (ب): والغنى، وفي (و): فإن الغنى.

(٣) (ب): الخارج.

(٤) (ب): البين.

(٥) (ج): ثلاثة.

والأولى أخص من الثانية؛ لأن كل ما هو متقدّم على الشيء، يستغنى عن سبب جديد<sup>(١)</sup>، وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه، فإن الأولى<sup>(٢)</sup>: هي حصوله<sup>(٣)</sup> الموصوف بالتقدم من<sup>(٤)</sup> غير سبب جديد، والثانية: هي الحصول من غير سبب جديد، أعم من أن يكون موصوفا بالتقدم أو لا، ولا شك أن المطلق أعم من المُقيّد.

الثالثة: امتناع رَفْعِهِ عن المُركَّب، أي: إذا تُصوِّرَ الجزء مع المُركَّب، يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه.

والخاصة الأولى مُتَعَاكِسَةٌ، أي: كل جزء متقدم على الكل، وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء.

لا يُقال: العلة الفاعلية متقدمة على المُركَّب، وليست بجزء له<sup>(٥)</sup>.  
لأننا نقول: المراد بتقدم الجزء أن يكون تقوُّمه به لا منه، وحينئذ يندفع ما ذكرتم؛ لأن الجزء متقدم على المُركَّب، بمعنى تقوُّم المُركَّب به<sup>(٦)</sup>، فكل ما يتقوُّم به المُركَّب، فهو جزء، وبالعكس، فلا يَتَّقِصُّ بالعلة الفاعلية.

والخاصتان الأخرتان إضافيتان؛ لأن اللوازم القريبة تصدق عليها هاتان الخاصتان، مع أنها ليست بأجزاء، فتكونان أعم من الجزء، بخلاف الخاصة الأولى، فإنها مساوية له (٤٣/ب).

(١) من قوله: «والأولى...» إلى هنا ساقط من (ب).

(٢) (ب): فالأولى.

(٣) (ب): (هـ): حصول.

(٤) (أ): (ب): عن.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) العبارة في (هـ): بمعنى يتقوم به المركب.

\* قال:

وَلَا بُدَّ مِنْ حَاجَةٍ<sup>(١)</sup> مَا لِيَمْنُصِ الْأَجْزَاءُ إِلَى الْبَعْضِ، وَلَا يُمَكِّنُ  
شُمُولَهَا بِإِعْتِبَارِ وَاحِدٍ.

أحكام الجزء

○ أقول:

المُرَكَّبُ<sup>(٢)</sup> الذي له وَحْدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ، لا يجوز أن يكون كُلُّ واحد  
من أجزائه مستغنياً عن كل واحد من الأجزاء الباقية؛ وإلا لامتنع أن  
يَخْصُلَ منها ماهيةٌ مُرَكَّبَةٌ واحدة، كما لا يَخْصُلُ من الإنسان والحَجَرِ  
الموضوع إلى جَنْبِهِ ماهيةٌ مُرَكَّبَةٌ واحدة.

وهذا ضروري، وإيرادُ المثال للتوضيح، لا يُسْتَدَلُّ عليه، فإنه  
ربما خَفِيَ التصديقُ الضروري؛ لخفاء تصور أطرافه، فيوردُ مثلاً ما<sup>(٣)</sup>  
يَتَضَمَّنُ به التصديق.

ولا يمكن أن يكون كُلُّ واحد من الأجزاء محتاجاً إلى كل واحد  
من الأجزاء الباقية، من الحَيِّثِيَّةِ التي احتاج إليه<sup>(٤)</sup> فيها، وإلا لزم  
الدور.

وإليه أشار بقوله: «ولا يمكن شمولها باعتبار واحد» أي: لا  
يمكن شمولُ الحاجة لجميع الأجزاء، على أن يكون كُلُّ واحد منها

(١) (أ): لاجئة ما.

(٢) انظر: المباحث المشرقة ٥٦/١، كشف المراد ص ٧٤، شرح التجريد للفوشجي  
٢١١/٢.

(٣) ساقطة من (أ) (د) (ز).

(٤) (ب) (هـ): إليها.

محتاجاً إلى غيره باعتبار واحد، بأن يكونَ كلُّ مُتَوَقِّفاً على غيره، من الجهة التي يَتَوَقَّفُ الغير عليه من تلك الجهة، بل لا بد وأن يكون البعضُ منها محتاجاً إلى الباقي، من غير احتياج الباقي إليه، كالهئية الاجتماعية للعرْسة وأدوية المَعْجُون، فإن الهئية الاجتماعية مُتَفَرِّقة إلى الباقي من غير عَكْسٍ.

أو يكونَ كلُّ واحد منها محتاجاً إلى كل واحد من الباقي، من حيثية غير الحيشية التي احتاج إليه فيها، كالمادة والصورة للجسم، فإن المادة محتاجةٌ في وجودها إلى الصورة، والصورة محتاجةٌ في تشخُّصها إلى المادة، بأن تكون المادة قابلةً لتشخُّص الصورة.

\* قال:

وَهِيَ قَدْ تَمَّيَّزُ فِي الْعَارِجِ، وَقَدْ تَمَّيَّزُ فِي الذَّهْنِ.

○ أقول:

أجزاء الماهية<sup>(١)</sup>: إما أن تكونَ مُتَمَيِّزةً في الخارج، بأن يكون لكل واحد منها<sup>(٢)</sup> وجودٌ مستقل غير وجود (و/٤٥) الآخر، كالمادة والصورة (ه/٣١) للجسم؛ أو تكونَ مُتَمَيِّزةً في الذهن غير مُتَمَيِّزةً في الخارج، بأن لا يكونَ لكل<sup>(٣)</sup> منها وجودٌ مستقل في الخارج، بل يَجْعَلُ

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦/١، كشف المراد ص ٧٥، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح العوائف ٣٥٣/١، شرح التجريد للفروسي ٢١٢/٢.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ج) زيادة: واحد.

(ج/٥٣) كُلُّ مِنْهَا فِي الْخَارِجِ هُوَ بَعِينُهُ جَعْلُ الْآخِرِ، وَجَعْلُ الْمُرَكَّبِ بَعِينُهُ جَعْلُ الْأَجْزَاءِ، كَالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّوْعِ.

وَمَعْنَى كَوْنَهُمَا<sup>(١)</sup> جُزْأَيِ الْمَاهِيَةِ: هُوَ كَوْنُهُمَا جُزْأَيِ حَدِّهَا فِي الذَّهْنِ، وَلِهَذَا لَا يُحْتَمَلَانِ عَلَى الْحَدِّ بِالْمَوَاطَاةِ؛ ضَرُورَةٌ امْتِنَاعِ حَتْمِ الْجِزْءِ عَلَى الْكُلِّ بِهِ هُوَ.

وَذَلِكَ كَالسَّوَادِ الَّذِي يُشَارِكُ الْبَيَاضَ فِي اللَّوْنِ الَّذِي هُوَ جِنْسُهُمَا، وَيَتَنَازَرُ عَنْهُ بِفَصْلِ هُوَ قَابِضُ الْبَصَرِ، فَإِنْ جَعَلَهُ لَوْنًا فِي الْخَارِجِ هُوَ جَعْلُهُ سَوَادًا، وَكَذَا جَعْلُهُ قَابِضًا لِلْبَصْرِ هُوَ جَعْلُهُ لَوْنًا وَسَوَادًا، وَلِهَذَا يُحْتَمَلَانِ عَلَيْهِ بِهِ هُوَ، وَتَمَازُيُ جِنْسِهِ عَنْ فَضْلِهِ يَكُونُ فِي الذَّهْنِ فَقَطْ.

وَلَوْ كَانَ<sup>(٢)</sup> لِلْوَلَوْنِ وَجُودٌ مُسْتَقِلٌّ، وَلِقَابِضُ الْبَصْرِ أَيْضًا<sup>(٣)</sup> وَجُودٌ آخَرَ، جَازٌ لِحَوْقِ أَيِّ فَضْلٍ كَانَ بِاللَّوْنِ؛ إِذْ لَيْسَ (٤٨/ز) وَاحِدٌ مِنَ الْفُصُولِ الْمُحْصَصَةِ<sup>(٤)</sup> بَعِينُهُ شَرْطًا لَوْجُودِ اللَّوْنِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ شَرْطًا لَهُ، لَمَّا امْتَنَعَ اللَّوْنُ مَعَ مَا يُضَادُّ ذَلِكَ الْفَصْلَ أَوْ يُخَالِفُهُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا مِنَ الْفُصُولِ بَعِينُهُ شَرْطًا لَوْجُودِ اللَّوْنِ، وَلَهُ وَجُودٌ غَيْرُهُ وَجُودُ الْفَصْلِ الْخَاصِّ، يَجُوزُ تَعَاقُبُ اقْتِرَانِ الْفُصُولِ<sup>(٥)</sup> بِهِ، بِأَنَّ بَيْقِنَ اللَّوْنِ مَعَ زَوَالِ الْقَابِضِيَّةِ، وَيَقْتَرِنُ بِهِ خُصُوصُ الْمُفَرَّقِيَّةِ لِلْبَصَرِ. وَالتَّالِي بَاطِلٌ، فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ.

(١) أَي: الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ.

(٢) هَذَا الدَّلِيلُ لِشَهَابِ الدِّينِ السُّهْرَوَرِيِّ، ذَكَرَهُ فِي «التَّلْوِيحَاتِ» طَبِعَ فِي ضَمَنِ مَجْمُوعَةِ مَصْنُفَاتِ شَيْخِ إِسْرَاقِ ٢٤/١، وَالشَّارِحُ زَادَ فِي تَوْضِيحِهِ وَتَقْرِيرِهِ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنَ (ب) (ز).

(٤) (ج) زِيَادَةٌ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ: بِهِ.

(٥) (هـ): الْفَصْلِ.

ولقائل أن يمتنع الملازمة، فإنه يجوز أن يكون اللون المغاير  
 للفضل في الوجود مشروطاً في وجوده الخاص بالفضل الخاص،  
 ينتفي بانتفاء الفصل، وعلى تقدير تسليم الملازمة يمتنع<sup>(١)</sup> انتفاء  
 التالي.

وقيل<sup>(٢)</sup>: إن جنس السواد المحسوس لا يمتيز عن فضله في  
 الخارج؛ لأنه لو تميز وجود جنسه عن وجود فضله، فإن كان كل منهما  
 محسوساً، يلزم أن يكون إحساناً بالسواد إحساساً بمحسوسين<sup>(٣)</sup>؛ وإن  
 كان أحدهما محسوساً، والمحسوس هو السواد، فيلزم أن يكون  
 أحدهما داخلياً في طبيعة الآخر، وهو محال.

وإن لم يكن واحد منهما محسوساً، فعند اجتماعهما إن لم تخذت  
 هيئة محسوسة، لم يكن السواد محسوساً<sup>(٤)</sup>، وإن حدثت فتلك الهيئة  
 هي<sup>(٥)</sup> معلولة لاجتماع الجنس والفصل، فتكون خارجة عنهما عارضة  
 لهما، فلا يكون التركيب في السواد المحسوس، بل في فاعله  
 وقابله<sup>(٦)</sup>.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنه إن حدثت<sup>(٧)</sup> هيئة محسوسة، يلزم أن

(١) (أ): فيمتنع، وفي (و): نمتنع.

(٢) هذا الدليل ذكره الرازي في المباحث المشرقية ٥٧/١.

(٣) زاد في «مطلع الأنظار»: وهو باطل بالضرورة.

(٤) في (هـ) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: هذا خلف.

(٥) سائطة من (هـ).

(٦) في حاشي «مطلع الأنظار» الطبعة الحجرية: «المراد من الفاعل اجتماع الأجزاء».

ومن الغايل الأجزاء، وهي اللونية وقابضية البصر. اهـ تقرير ص ١٠٥.

(٧) في غير (أ) (هـ): حدث.

تكونَ عارضةً لهما، وإنما يلزم<sup>(١)</sup> أن لو لم تكن الهَيْئَةُ الحاصلةُ هي مجموعَ الجنس والفصل، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن لا يكون كلُّ<sup>(٢)</sup> منهما محسوساً بانفراده، ويكونَ مجموعُهُما هَيْئَةً محسوسة حادثة، فلا تكونَ عارضةً لهما، بل مُتَقَوِّمَةٌ بكلِّ منهما، فيكونَ التركيبُ في نفسها، لا في فاعلها وقابلها.

والحقُّ: أن الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي؛ إذ لو كان لكلِّ<sup>(٣)</sup> وجودٌ في الخارج، يلزم أن لا يكون أحدهما محمولاً على الآخر بالمواطأة، ولا يكونان (ب/٤٤) مَحْمُولَيْنِ على النوع بالمواطأة؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء هو بعينه ما يكون مغايراً له في وجوده، وهذا ضروري، فإن أحدَ الموجودين لا يكون هو الآخر.

لا يقال: لو كان تغيُّرُ الوجود في الخارج، يقتضي امتناعَ الحَمَلِ بالمواطأة<sup>(٤)</sup>، لكان التغيُّرُ في الوجود الذهني أيضاً مُقْتَضِيّاً لامتناع الحَمَلِ بالمواطأة، فإن أحدَ الموجودين المُتَغَايِرَيْنِ<sup>(٥)</sup> في الذهن، لا يكون هو بعينه الموجودَ الآخر، فلا يكون الجنس<sup>(٦)</sup> مُتَمَيِّزاً عن الفَصْلِ في الوجود الذهني أيضاً.

لأنا نقولُ: التَّمَايُزُ في الوجود الذهني، يقتضي امتناعَ حَمَلِ

(١) (أ) زيادة: ذلك.

(٢) (أ) (ب): زيادة: واحد.

(٣) (أ) زيادة: منهما.

(٤) (ز): حمل المواطأة.

(٥) زيادة من (هـ)، وهي موجودة في «مطالع الأنظار» ص ٤٩.

(٦) ساقطة من (ب) (ج).

الجنس المُقَيَّد بالوجود الذهني على الفصل والنوع، ولا يقتضي امتناع  
خُلُجَ الجنس، مع قَطْع النظر عن وجوده الذهني والخارجي.

فإن قيل: يُعْتَبَرُ<sup>(١)</sup> هذا أيضاً في الوجود الخارجي، فإن الجنس  
المحمول في الخارج، هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي.  
أجيب: بأن اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي،  
إنما هو في العقل؛ إذ الماهية من حيث هي لا تَحَقُّقُ لها إلا في  
العقل.

وإذا تَبَيَّنَ أن الجنسَ والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي،  
فقول: الجنس والفصل قد يكونان مَأْخُودَيْنِ من أجزاء (هـ/٣٢)  
خارجية، كالحيوان (أ/٢٤) والناطق، فتكون الماهية المركبة من  
الجنس والفصل مُرَكَّبَةً في الخارج. وقد لا يكونان كجنس العقل  
وفصله، فتكون ماهية العقل مُرَكَّبَةً في الذهن بسيطةً في الخارج  
(ج/٥٤)، ولا امتناع في أن تكون صورتان عقليتان مُطَابِقَتَيْنِ لأمرٍ  
بسيطٍ في الخارج.

\* قال:

وَإِذَا اخْتَبِرَ عُرُوضُ الْعُمُومِ وَمُضَائِفُهُ فَقَدْ تَبَيَّنَ وَقَدْ تَدَاخَلُ.

○ أقول:

أجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها<sup>(٢)</sup> ومضائفه - أعني:

(١) (هـ): تعتبر.

(٢) ساقطة من (ج).



الخصوص - تنقسم إلى مُتداخلة وإلى مُتباينة<sup>(١)</sup>؛ وذلك<sup>(٢)</sup> لأن أجزاء الماهية لا تخلو: إما أن يكون بعضها أعمّ من بعض أو لا يكون، والأول يسمى متداخلةً، والثاني متباينةً.

والأجزاء المُتداخلة: إما أن يكون بعضها أعمّ من البعض الآخر مطلقاً، أو من وجه، فإن كان الأول: فلإما أن يكون العام مُتقوماً بالخاص، وحينئذ: إما أن يكون العام جارياً مَجْرئ الموصوف، والخاص جارياً مَجْرئ الصفة، أو بالعكس.

فإن كان الأول، فالعالمُ الجنس<sup>(٣)</sup> والخاصُ الفصل<sup>(٤)</sup>، مثل الحيوان الناطق، وإن كان الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل، بل من الشيء وعارضه، كالموجود المَقول على المَقولات العشر<sup>(٥)</sup>، فإنه مُتقوم بتلك الماهية وعارض لها (٤٦/و).

أو يكونُ الخاصُ مُتقومًا بالعام، مثل النوع الأخير المُقيّد بالعوارض المُفارقة، فإنه إذا اعتبرَ مجموعَ مُركَّبٍ من النوع الأخير والعوارض المُفارقة، تكونُ تلك العوارضُ أجزاءً للمجموع المُعتبر، وتكون<sup>(٦)</sup> أخصّ من النوع الذي هو الجزء الآخر، ومُتقومًا به، كالإنسان المُقيّد بالضحك أو الكاتب، أو غير ذلك (٤٩/ز) من الأعراض المُفارقة.

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٩/١، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ٤٢٥/١.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): جنس.

(٤) (هـ): فصل.

(٥) (و): العشرة.

(٦) (هـ): وقد تكون.

وإن كان الثاني، وهو أن يكون بعضُ الأجزاء أعمَّ من البعض الآخر من وجه، فيثُلُّ الماهية المركبة من الحيوان والأبيض.

والأجزاء المُتباينة لا تخلو: إما أن يكون المُركَّب منها مُركَّباً من الشيء المأخوذ مع إحدى عِلله، أو من الشيء المأخوذ مع أحد<sup>(١)</sup> معلولاته، أو من الشيء المأخوذ مع<sup>(٢)</sup> غير عِلله ومعلولاته.

فإن كان الأول: فإما أن يكون مع علته الفاعلية، مثل المعطاء، فإنه فائدة مقرونة بالفاعل؛ أو مع علته المادية، كالأفطس الذي هو ذو تعبير في الأنف؛ أو<sup>(٣)</sup> مع علته الصورية، كالأفطس إن<sup>(٤)</sup> جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تعبير؛ أو مع علته الغائية، كالخاتم، فإنه اسم لِحَلْقَةٍ مقرونة لما هو غاية لها، وهو التجملُّ بها<sup>(٥)</sup> في الإصبع.

وإن كان الثاني، فهو كالرَّازق الخالق، وغير ذلك من الأسماء المُستتة.

وإن كان الثالث: فإما أن تكون كُلُّها وجودية، أو بعضُها وجودية وبعضُها عدمية، فإن<sup>(٦)</sup> كان الأول فلا يخلو: إما أن تكون كلها حقيقية، أو إضافية، أو بعضُها حقيقية وبعضُها إضافية.

(١) (ج) (و): إحدى.

(٢) (ج) زيادة: إحدى.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ج): إذا.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ب): وإن.

فإن كان كلُّها حقيقيَّةً: فإما أن تكون متشابهةً، أو مختلفةً، فإن كانت متشابهةً فكالعدد<sup>(١)</sup> عن<sup>(٢)</sup> الآحاد، وإن كانت مختلفةً: فإما أن تكون معقولةً أو محسوسةً، فإن كانت معقولةً فكالجسم المُركَّب من الهَوَلِيِّ والصورة، والعدالةِ المُركَّبةِ من العِفَّةِ والحِكْمَةِ والشجاعةِ، وإن<sup>(٣)</sup> كانت محسوسةً فكالثُلُقَةِ من السواد والبياض.

وإن كان<sup>(٤)</sup> كلُّها إضافيَّةً فكالأقرب والأبعد، فإنهما مُركَّبَان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.

وإن كان بعضها إضافيَّةً وبعضها حقيقيَّةً فكالسرير، فإنه مُركَّب من الحَسَبِ الذي هو موجودٌ حقيقي، ومن الترتيب الذي هو إضافي.

وإن كان الثاني - وهو أن يكون بعضها عديميةً وبعضها وجوديةً - فكالأول، فإنه مُركَّب من وجودي، وهو كونه مَبْدَأً لغيره، وعدمي، وهو أنه لا مَبْدَأَ له.

✽ قال:

وَقَدْ تُؤْخَذُ مَوَادٌّ، وَقَدْ تُؤْخَذُ (٤٥/ب) مَخْمُولَةٌ، فَيَعْرِضُ لَهَا  
الْحِسِّيَّةُ وَالْفَضْلِيَّةُ، وَجَعَلَاهُمَا وَاحِدًا.

○ أقول:

أجزاء الماهية<sup>(٥)</sup> قد تُؤْخَذُ من حيث إنها موادٌّ، وتكون أجزاءً

(١) زيادة: المركب.

(٢) (ج): من.

(٣) (هـ): فإن.

(٤) (ج): كانت.

(٥) انظر: المباحث المشرقية ١/٦٢، كشف المراد ص ٧٦، شرح التجريد للقوشجي

أجزاء الماهية  
قد تؤخذ مواد  
وهي الإضافة  
محسوسة

حقيقتاً للماهية لا تُحْمَلُ عليها، وقد تُؤَخَذُ من حيث إنها محمولة عليها بالمواطأة، ولا تكون أجزاءً حقيقية لها، بل إذا قيل لها: إنها أجزاء لها، فبالمجاز، من حيث إن اللفظ الدال عليها جزءٌ لِحَدِّها.

ولنبيّن (هـ/٣٣) ذلك في مثال فنقول: إن الجسم قد يُؤَخَذُ من حيث إنه مادة للحَيوان، ويكون جزءاً حقيقياً له غيرَ محمول عليه بالمواطأة، وقد يُؤَخَذُ من حيث إنه محمول عليه بالمواطأة وجنس له.

فإذا أُخِذَ الجسمُ جوهرًا ذا طول وعَرْض وعُمق، بشرط أنه لا يَدْخُلُ في وجوده معنى غير هذا، وبحيث لو انضمَّ إليه<sup>(١)</sup> معنى غير هذا، مثل حِسٍّ أو تَقَدُّ أو غير ذلك، كان معنى خارجاً عن الجسم مُضافاً إليه، فالجسمُ مادة غيرُ محمول على (ج/٥٥) ما تحته.

وإن أُخِذَ الجسمُ جوهرًا ذا طول وعَرْض وعُمق، بشرط أن لا يُعْرَضَ لشيءٍ آخر أصلاً، بل مع قطع النظر عما عداه<sup>(٢)</sup>، كان محمولاً على كل نوع تحته.

وكذا الناطقُ والحَسَّاسُ والنامي، قد تُؤَخَذُ على الوجه الأول، فتكون (موادَّ وأجزاءً حقيقية غيرَ محمولة)،<sup>(٣)</sup> وقد تُؤَخَذُ على الوجه الثاني فتكونُ محمولة.

لا يُقالُ: إذا قلنا: الإنسان جسم، فإن كان المرادُ به أن مفهوم الإنسان بعينه مفهومُ الجسم، كان ذلك باطلاً؛ وإن كان المرادُ به أن

(١) زيادة من (و).

(٢) (ب): سواء.

(٣) ما بين القوسين في (هـ): من أجزاء حقيقية غير محمولة.

الإنسان موصوف بالجسم، فهو أيضاً باطل؛ لأن الجسم جزء من الإنسان، والجزء متقدم، والصفة متأخرة؛ وإن كان المراد به أمراً آخر، فلا بد من بيانه يُتصوّر، فيُنظر<sup>(١)</sup> في صحته وفساده.

لأنا نقول: المرادُ به أمر ثالث، وهو اتحادهما في الوجود، فإن الإنسان مغاير للجسم في الماهية، لكنهما يتحدان في الوجود والذات؛ لأن الجسم من حيث هو لا يتدخل في الوجود إلا بعد تقيده، فاستحال عروض الوجود<sup>(٢)</sup> إلا للجسم المُقَيّد بذلك القَيّد.

قيل: لو جاز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لجاز قيام العَرَضِ الواحد بِمَحَلَّيْنِ، والتالي باطل.

وعلى تقدير جواز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يجوز عُروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزء - من حيث هو جزء - له وجودٌ متقدم على وجود الكل، وذلك الوجود يمتنع أن يكون هو الوجود الذي عَرَضَ للكل وله<sup>(٣)</sup>؛ لامتناع أن يكون الجزء بذلك<sup>(٤)</sup> الوجود مُتقدِّماً على ذلك الوجود، وإلا لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وإذا كان ذلك الوجود مغايراً للوجود العارض للكل، فلو كان الجزء موجوداً أيضاً بالوجود العارض للكل، لزم أن يكون للجزء وجودان، وإنه محال بالضرورة.

(١) (ج): وينظر.

(٢) في هامش (هد) زيادة: الواحد. نسخة.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ج): لذلك.

اجيب: بأن جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يستلزم جواز قيام العَرَض الواحد بِمَحَلَّيْن، فإن الوجودَ ليس بعَرَض، ومَقْرُوضُه لا يكون مَقْرُوضاً له<sup>(١)</sup> في الخارج، كالموضوع بالنسبة إلى العَرَض، بل عُرُوض الوجود لا يُتَصَوَّرُ إلا في العقل، فجاز عُرُوضه للماهية المُتَقَوِّمة في العقل (٥٠/ز) بأمرين.

وأما قوله: «لا يجوز عروض (٤٧/و) الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم على وجود الكل».

قلنا: مُسَلِّمٌ أن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم على وجود الكل، لكنَّ الجُزءَ - من حيث هو جزء - لا يكون محمولاً على الكل، حتى يلزم منه عُرُوض الوجودين له، بل الجزء - من حيث هو جزء - مادةٌ، والمادة غير محمولة، والمحمول - من حيث هو محمول - لا يكون له وجودٌ مُغاير لوجود الموضوع.

والخاصل: أن الجزء - من حيث إنه جزء - يكون له وجودٌ متقدم، ولا يكون محمولاً، ومن حيث إنه محمول لا يكون له<sup>(٢)</sup> وجود غير وجود الموضوع، فلا يلزم عُرُوض الوجودين له.

هذا وإذا اغْتَبِرَ الجزء من حيث إنه محمول، فقد يَعْرِضُ له: إما الجنس أو الفصل؛ وذلك لأن الجزء من حيث هو محمول: إما أن

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (و).

يكون تمامَ الذاتي المُشترَك بين الماهية وما يُخالفها في الحقيقة أو لا ،  
والأول يُعْرَضُ له الجنس ، والثاني يُعْرَضُ له الفصل .

وَجَعَلُ الجنس والفصل واحد؛ وذلك لأنه لو لم يكن جَعَلهما  
واحداً لكان لكل منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر، فلا يكون أحدهما  
محمولاً على الآخر بالمواطأة، وهذا بيِّنٌ عند العقل .

✽ قال:

والجنسُ كالمادةِ وهو متعلوٌّ، والفصلُ كالصورةِ وهو علةٌ.

○ أقول:

الجنس كالمادة  
والفصل  
كالصورة

الجنس والفصل إذا نُسِبا إلى المادة والصورة، كان الجنس أشبه  
بالمادة من الفصل، والفصلُ أشبه بالصورة من الجنس؛ وذلك لأن  
الجنس لا يقوم بالفعل إلا بمقارنة الفصل، كما أن المادة لا تقوم  
بالفعل إلا بمقارنة الصورة .

والفصل علة لوجود الجنس، على معنى أن طبيعة الجنس في  
العقل أمر مبهم، لا يتحصَّلُ بنفسه، قابل لأن (هـ/٣٤) يكون أشياء  
كثيرة، كل<sup>(١)</sup> واحد هو هو محتاج إلى أن يُفَيِّفَ الذهن إليه معنى زائداً  
يتحصَّلُ وَيَعْتَبَرُ به، ويكون<sup>(٢)</sup> هو أحد هذه الأشياء بعينه، فهذا الزائد  
هو الفصلُ، وعِلَّتُهُ بهذا المعنى لا يمكن تنعُّها .

وتوهُمُ كون الفصل علةً لطبيعة الجنس في الخارج خطأ؛

(١) (هـ): وكل . والعبارة في هامش (ز): كل واحد منها من حيث هو هو .

(٢) ساقطة من (و) .

(٥٦/ج) لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، فلا يكون علة له، وإلا لزم<sup>(١)</sup> تقدمه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو<sup>(٢)</sup> بعينه الفصل.

• قال:

وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ فَلَا<sup>(٣)</sup> فَضْلَ لَهُ.

○ أقول: (٤٦/ب)

الماهية التي لا جنس لها لا فضل لها<sup>(١)</sup>؛ لأنها إذا لم يكن لها جنس، لم تُشارك غيرها في ذاتي، فلا تحتاج<sup>(٢)</sup> أن تنفصل عنه بفصل، بل هي منفصلة بذاتها عن الغير، وإن كانت مشاركة له في الوجود<sup>(٣)</sup>.  
وقيل: إن الجنس العالي يجوز أن يكون له فضل مقوم لماهيته، وإن كان لا جنس له<sup>(٤)</sup>؛ لجواز تركبه من أمرين<sup>(٥)</sup> أو أمور متساوية، فيكون كل منها فصلاً مقوماً.

وقيل: يمتنع تحقق ماهية مركبة من أمرين أو أمور متساوية؛ لأن تلك الماهية: إن كانت جوهرًا فيكون الجوهر جنسًا لها، وإن كانت

(١) (ز): يلزم.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): (ز): لا.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٧، لوائح الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي ص ٨٣، شرح التجريد للفوشجي ٢١٧/٢.

(٥) (ج) زيادة: إل.

(٦) (و) زيادة: لأن الوجود ليس بذاتي، يلزم من الاشتراك فيه التمييز.

(٧) في غير (أ): لها.

(٨) (هـ) زيادة بالهامش: متساويين.

لا جنس له  
لا فصل له



عَرَضاً كَانَ أَحَدُ التَّسْعَةِ أَوْ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ<sup>(١)</sup> جِنْساً لَهَا، فَلَا تَكُونُ مُرَكَّبَةً مِنْ أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ.

لَا يُقَالُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْمَاهِيَةُ<sup>(٢)</sup> تَفْسَ جِنْسٍ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ؟ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ مُنْدَرِجاً تَحْتَ جِنْسٍ.

لَأَنَا نَقُولُ: هَذَا أَيْضاً مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ الْجَوْهَرَ مِثْلًا - مِنْ حَيْثُ هُوَ جَوْهَرٌ - لَوْ كَانَ مُرَكَّباً مِنْ أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ، كَانَ كَلِّ مِنْهَا<sup>(٣)</sup> إِمَّا جَوْهراً أَوْ عَرَضاً؛ لِضَرُورَةِ الْحَضَرِ، لَا جَائِزٌ أَنْ تَكُونَ جَوْهراً، وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ جِزْأً لِنَفْسِهِ، وَلَا جَائِزٌ أَنْ تَكُونَ عَرَضاً، وَإِلَّا لَتَقَوَّمَ الْجَوْهَرُ بِالْعَرَضِ.

وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ عَرَضاً لَرِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ التَّسْعَةِ أَوْ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ جِنْساً لَهُ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَتْ الْأَعْرَاضُ مُتَحَصِّرَةً فِي التَّسْعَةِ أَوْ الثَّلَاثَةِ، وَهُوَ مُمْنَعٌ.

وَأَيْضاً: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَوْهراً، يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ جِزْأً لِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ<sup>(٤)</sup> ذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَ الْجَوْهَرُ ذَاتِيًّا لَهُ<sup>(٥)</sup>، وَهُوَ مُمْنَعٌ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ خَاصَّةً لَهُ.

قِيلَ: عَلَى تَقْدِيرِ تَرْكِبِ (أ/٢٥) الْمَاهِيَةِ مِنْ أَمْرَيْنِ يُسَاوِيَانِيهَا،

---

(١) قَالَ ابْنُ جَمَاعَةَ فِي هَامِشِ (د): «التسعة واضحة، وهي المفولات التسع التي تتعلق بالعرض، وتخرج عنها مقولة الجواهر. والثلاثة: هي الكيف والكم والنسبة» ب/١٠.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (أ) (ج): منهما.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) ساقطة من (ه).

لا يكون شيءٌ منهما فضلاً لها<sup>(١)</sup>؛ لأن هذه الماهية يجب أن تكون ممتازة بنفسها كالبيئات، والمعاني التي<sup>(٢)</sup> تتركّب هذه الماهية منها، لَمَّا لم تُفدّ تَمَيّن<sup>(٣)</sup> شيءٌ مُبهم كالجنس، ولا تُحصّل وجوداً<sup>(٤)</sup> غير مُحصّل كالوجود الجنسي، فلا تكونُ فصولاً بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المُتوّعة.

وأما التميّز<sup>(٥)</sup> في الوجود، فكما يمتاز الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود، كذلك المُركّب بذاته يمتاز<sup>(٦)</sup> عنه؛ إذ لا مشاركة لغيره فيه في ذاته، وليس<sup>(٧)</sup> أحدهما في أن تُميّز الآخر بأولى<sup>(٨)</sup> من الآخر في<sup>(٩)</sup> أن نميّزه.

وأيضاً: الجزء إنما يُميّز الكلّ من حيث هو خاصٌ به، واختصاصه به لا يُعقل إلا بعد تَعَقُّلِ ماهية الشيء، التي لا يُشاركها غيرها فيها، أعني: الممتازة عن غيرها لذاتها.

فلإذن: هو مُتميّزٌ قبل تَمَيُّيزِ<sup>(١٠)</sup> الجزء إياه، فإن سُمِّيَتْ هذه

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (ب): الذي.

(٣) (ز): تميّن.

(٤) (ز): ولا تحصيل وجود.

(٥) (و): (ز): التميّز.

(٦) (هـ): ممتاز.

(٧) (هـ): فليس.

(٨) (و): أولى.

(٩) ساقطة من (ب) (هـ)، وفي (أ): من.

(١٠) كذا في (د)، وفي الباقي: تميز. وما أثبتته أولى.

المعاني فصولاً، كان وقوعُ اسم الفصل عليها وعلنِ الفصول المُنوَّعة بالاشتراك.

وفيه نظرٌ، أما أولاً: فلأن الماهيةَ لما كان تحقُّقُ مفهومها مُتوقِّفاً<sup>(١)</sup> على تحقُّق<sup>(٢)</sup> مفهوم الجزء، كان الجزءُ علّةً لتقومِ مفهومها، فكان علّةً لتميُّزها، فإنه إذا لم يُعتَبَرِ الجزءُ لم يكن هناك ماهيةً، فضلاً عن امتيازها عن غيرها.

ولو جَوِّزنا امتيازها عن غيرها بنفسها، لم<sup>(٣)</sup> يلزم أن لا تكون مُمتازةً بالجزء؛ وذلك لأن الجزء لما كان مُختصّاً بها، فقد ميَّزها عن غيرها، وإن كانت<sup>(٤)</sup> الماهيةُ ممتازةً بنفسها، ولا يلزم منه تحصيلُ الحاصل؛ لأن الامتيازَ الحاصلَ بتميُّز<sup>(٥)</sup> الجزء الماهيةَ غيرُ الامتياز الحاصل بنفسها. (٥١/ز)

وأما (٤٨/و) ثانياً: فلأن تميُّزَ الجزء المُركَّب لا يتوقَّفُ على تَعَقُّلِ اختصاصه به، بل على اختصاصه به في نفس الأمر، واختصاصه به في نفس الأمر لا يتوقَّفُ على تَعَقُّلِ الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها، ولا على امتيازها في نفس الأمر، بل تحقُّقها وامتيازها في نفس الأمر بالجزء.

(١) (ز): يتوقف.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (و): كان.

(٥) (ا) (ج) (هـ): بتميُّز.

وأيضاً: هذا الكلام<sup>(١)</sup> قائم بعينه في الفصول المتوَّعة.  
والحقُّ: أنه لا يجوز أن تكون ماهيةً (هـ/٣٥) مُركَّبةً من أمرين أو  
أمر متساوية<sup>(٢)</sup>، سواءً كان الأمران أو الأمور المتساوية مأخوذةً من  
أجزاء خارجية أو لم تكن.

أما إذا كانت مأخوذةً من أجزاء خارجية؛ فلأنه حينئذ يلزم أن  
تكون تلك الماهيةُ مُركَّبةً من أجزاء موجودة في الخارج، فتلك الماهيةُ:  
إما جوهر أو عَرَض، لا<sup>(٣)</sup> جائزٌ أن تكون عَرَضاً، وإلا يلزم أن تكون  
أجزاء العَرَض الواحد موجودةً في الخارج مُتغايرة الوجود، وحينئذ يلزم  
أن يكون العَرَضُ الواحد عَرَضَيْن، وهو محال.

لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون العَرَضُ الواحد مُركَّباً من عَرَضَيْن  
موجودين، (ج/٥٧) كما أن الجسم جوهر واحد مُركَّب من جوهرين  
موجودين، وهما<sup>(٤)</sup> الهَيُولَى<sup>(٥)</sup> والصورة؟

لأننا نقولُ: كلُّ واحد من العَرَضَيْن: إما أن يكون عَنِيّاً عن الآخر،  
فلا تلتصم منهما حقيقةً واحدة؛ وإما أن يكون محتاجاً إلى الآخر، فيلزم  
الدَّور<sup>(٦)</sup>؛ وإما أن يكون أحدهما عَنِيّاً والآخر محتاجاً إليه، وحينئذ: إما

- 
- (١) أي: قوله السابق: «وأيضاً: الجزء إنما يميز الكل من حيث هو خاص به».
- (٢) ما اختاره الشارح هنا هو منعب قدماء المنطقيين وابن سينا في الشفاء، وخالف في ذلك المتأخرون من المناطق. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٢/٢١٩.
- (٣) (ز): ولا جائز.
- (٤) ساقطة من (هـ).
- (٥) (هـ): كالهَيُولَى.
- (٦) (و) زيادة: لأن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر بالوجود.

أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو لا ، والثاني يقتضي أن لا يلتزم منهما شيء واحد .

والأول لا يخلو: إما أن<sup>(١)</sup> الغني هو المحل أو الحال ، فإن كان الأول ، يلزم أن يكون المحل مُتَقَوِّمَ القوام بدون الحال ، والحال هيئة فيه بعد تقويمه ، فيكونان عَرَضَيْنِ ، أحدهما قائم بالآخر بعد تقويمه ، فلا يكون المجموع عَرَضاً واحداً حقيقياً بل اعتبارياً ، والثاني يقتضي أن يكون ما فُرِضَ حالاً غير حال ؛ وذلك لأن الحال مُتَقَوِّمٌ حينئذ قبل المحل بموضوعه<sup>(٢)</sup> ، فإذا<sup>(٣)</sup> حَصَلَ الجزء الآخر في موضوعه لم يَحُلْ فيه ، وإلا يلزم انتقال العَرَضِ .

وأيضاً: لم يكن حينئذ أحدهما بالمَحَلِّية والآخر بالحَالِيَّةِ أولى من العكس ، وإذا<sup>(٤)</sup> لم يَحُلْ فيه ، لم يَلْتَمِزْ منهما عَرَضٌ واحد حقيقي .

وهذا بخلاف الهَيُولِي والصورة ، فإن الصورة لما كانت غَنِيَّةً بذاتها عن الهَيُولِي ، والهَيُولِي مُفْتَقِرَةٌ في تقويمها بالفعل إليها ، كان تحقُّقها بالذات مُتَقَدِّمًا على حُلُولها (٤٧/ب) في الهَيُولِي ، فلا يلزم من حُلُولها فيها مُحَال ، بخلاف حُلُول أحدِ هذين العَرَضَيْنِ في الآخر ، فإنه إذا كان الحال مُتَقَدِّمًا بالذات ، يكون حالاً في الموضوع<sup>(٥)</sup> ، فلا يمكن أن يَحُلْ في الآخر ، وإلا يلزم انتقال العَرَضِ .

(١) (ز) زيادة: يكون .

(٢) (ز): بموضوع .

(٣) (و): وإذا .

(٤) (ج) (هـ): فإذا .

(٥) (هـ): موضوع .

وأيضاً: إذا حَلَّ الآخَرُ في الموضوع، يكون كُلُّ منهما حالاً في ثالث، فلا يكون أحدهما بالحاليَّة والآخر بالمَحَلِّيَّة أولى من العكس .  
 وأما إذا كانت<sup>(١)</sup> جوهرًا، فأجزاؤه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل، لا يجوز أن تكون أعراضاً، وإلا يلزم تقوُّم الجوهر بالمرض، وهو محال، بل جواهرًا، وحينئذ<sup>(٢)</sup> لا يخلو: إما أن يكون كُلُّ منهما غَنِيًّا عن الآخر، أو محتاجاً، أو أحدهما محتاجاً (دون الآخر)<sup>(٣)</sup>.

والأوَّل والثاني باطلان، والثالث لا يخلو: إما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو لا، والثاني يقتضي أن لا تَحْصُلَ منهما حقيقةً واحدة، والأول يقتضي أن يكون المُركَّبُ منهما جوهرًا، فيكون الجوهر جنسًا له، فلا يكون مُركَّبًا من أمرين متساويين<sup>(٤)</sup>.

هذا إذا كانت الأمور المتساوية مأخوذةً من أمور خارجية، وأما إذا لم تكن مأخوذةً من أمور خارجية، فلأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يكون كُلُّ من الجزأين مثلاً غَنِيًّا عن الآخر، فلا تلتم منهما حقيقة واحدة<sup>(٥)</sup>؛ أو مُفْتَقِرًا إلى الآخر فيدور؛ أو أحدهما غَنِيًّا والآخر محتاجاً، وهو أيضاً باطل؛ لأن الاحتياج لا يَتَصَوَّرُ في الخارج؛ لأنه لا يكون خارجيًّا، ولا في العقل؛ لأنه لما كان كُلُّ منهما مساوياً للآخر، لم يكن أحدهما مُتِمِّمًا صالحاً لأن يُقال على أشياء كثيرة، فلا يحتاج

(١) أي: الماهية المركبة من أجزاء موجودة في الخارج.

(٢) (ب): فحينئذ.

(٣) ما بين القوسين في (هـ): والآخر غنيا.

(٤) (ب) زيادة: هذا خلف.

(٥) ساقطة من (و).

إلى أن يَنْصَمَّ إليه ما يُعَيَّنُهُ وَيُحَصِّلُهُ، فيكون غنياً في العقل عن الآخر، فلا تلتئم ماهية واحدة<sup>(١)</sup> منهما في العقل.

لا يُقَالُ: المَرْكَبَةُ<sup>(٢)</sup> من أمرين متساويين في العقل، جاز أن تكون ماهيةً اعتبارية، فيجوز أن تكون مُلتئمةً من جزأين، كلُّ منهما غنيٌّ عن الآخر.

لأنا نقولُ: الأمور الاعتبارية على نوعين: اعتباري قَرَضِيّ، لا يلزم تحققه بالاعتبار، واعتباري<sup>(٣)</sup> حقيقي، يلزم تحققه بالاعتبار، والاعتباري القَرَضِيّ لا فائدة في اعتباره، بخلاف الاعتباري<sup>(٤)</sup> الحقيقي.

والمرادُ من قولنا: «لا يجوز أن يكون الماهيةُ مركَّبةً من أمرين متساويين (هـ/٣٦) أو أمور متساوية» الماهيةُ العينية، والاعتبارية<sup>(٥)</sup> الحقيقية، لا الاعتبارية القَرَضِيَّة، فإنه جاز<sup>(٦)</sup> تركُّبها من الأمور المتساوية المفروضة، والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركُّبها من أمرين<sup>(٧)</sup> أو أمور متساوية، كما دَكَّرْنَا<sup>(٨)</sup>.

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (هـ): الماهية المركبة.

(٣) (أ) (ب) (و): اعتبار.

(٤) (هـ) (و): الاعتبار.

(٥) (هـ): والماهية الاعتبارية.

(٦) (ب): جائز.

(٧) (أ) زيادة: متساويين.

(٨) (هـ): ذكرناه.

قال:

الفصل التام لا  
يكون إلا  
واحدًا

وَكُلُّ فَصْلٍ تَامٌ فَهُوَ وَاحِدٌ، وَلَا يُعَكِّفُ وَجُودُ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ  
وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَةِ وَاحِدَةٍ<sup>(١)</sup>، فَلَا تَرْكِيْبَ عَقْلِيًّا إِلَّا مِنْهُمَا.

أقول:

الفصل التام - أعني: الذي يُعَيَّنُ الجنسَ ويُحَصِّلُهُ - لا يكون إلا  
واحدًا<sup>(٢)</sup>؛ لأن الواحد إن لم يَحَصِّلْ به (٥٢/ز) الجنس لا يكون  
نصلاً تاماً، وإن تحَصَّلَ به يكون ما عداه لا مَدْخَلَ له في التحصيل<sup>(٣)</sup>،  
فلا يكون فصلاً.

نعم قد يُؤَخِّدُ الفصل من مَبَادٍ متعددة، وحينئذ يكون الفصل التام  
مجموعاً، وكلُّ واحد<sup>(٤)</sup> منها هو جزؤه. (٥٨/ج)

والفصل قد يكون له مَبْدَأٌ يُؤَخِّدُ منه كالناطق، وربما لا يُدَلُّ على  
(٤٩/و) المبدأ الحقيقي إلا بَعَرَضِ ذاتي له<sup>(٥)</sup>، فَيُسْتَقْتَقُّ له الاسمُ من ذلك  
العَرَضِ، كالناطق المُسْتَقْتَقُّ من الطُّق، الدالُّ على مَبْدَأِ فصل الإنسان.  
فإن كان له أعراض مُرْتَبِة<sup>(٦)</sup>، فَيُسْتَقْتَقُّ مما هو أقربُ إليه، كالطُّق  
بالنسبة إلى مَبْدَأِ فصل الإنسان.

(١) جملة «الماهية واحدة» ساقطة من (و).

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٧١/١، لواع الأسرار للقطب الرازي ص ٨٦، شرح

التجريد للقرشي ٢٢٤/٢.

(٣) (ج) (هـ): التحصل.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (ج) (هـ) (و): مرتبة.



فإن وُجِدَ له عَرَضَانِ بَشْتِيَةٌ تَقْدُمُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ، فَقَدْ يُسْتَقَرُّ لَهُ  
 عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ<sup>(١)</sup> مِنْهُمَا اسْمٌ، وَيُجْعَلُ الْمَجْمُوعُ قَانِمًا مَقَامَ الْفَصْلِ  
 الْحَقِيقِيِّ، كَالْحَسَّاسِ وَالْمُنْتَرِكِ بِالْإِرَادَةِ، فَإِنْ مَبْدَأُ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ هُوَ  
 النَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ، الَّتِي هِيَ مَفْرُوضَةٌ الْحِسِّ وَالْحَرَكَةِ، وَقَدْ اشْتَبَهَ تَقْدُمُ  
 أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَاسْتَقَرَّ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ اسْمٌ،  
 وَيُجْعَلُ الْمَجْمُوعُ قَانِمًا مَقَامَ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ.

لا يمكن وجود  
 جنسين في  
 مرتبة واحدة  
 لماهية واحدة

وَلَا يُمَكِّنُ وِجُودُ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَةِ وَاحِدَةٍ<sup>(٢)</sup>؛  
 وَذَلِكَ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ كُلُّ مِنْهُمَا لَا يَتَحَصَّلُ بِالْفَصْلِ وَحْدَهُ<sup>(٣)</sup>، وَإِلَّا لَكَانَ  
 النَّوْءُ مُتَحَفِّقًا بِدُونِ الْجِنْسِ الْآخَرِ، فَلَا يَكُونُ الْآخَرُ جِنْسًا لَهُ، وَالتَّقْدِيرُ  
 بِخِلَافِهِ<sup>(٤)</sup>، بَلْ كُلُّ مِنْهُمَا يَتَحَصَّلُ بِالْفَصْلِ وَبِالْجِنْسِ الْآخَرِ، فَعِلَّةُ  
 تَحَصُّلِ كُلِّ مِنْهُمَا هُوَ الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْجِنْسِ الْآخَرِ،  
 فَيَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا عِلَّةً نَاقِصَةً لِتَحَصُّلِهِ، فَيَكُونُ تَحَصُّلُ كُلِّ مِنْهُمَا مَوْقُوفًا  
 عَلَى الْآخَرِ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ.

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ: «فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ»؛ إِذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِمَاهِيَةِ وَاحِدَةٍ  
 جِنْسَانِ أَوْ أَجْنَاسٍ، مُتَرْتَبَةً<sup>(٥)</sup> بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ مَحْذُورٌ.  
 وَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ مَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَصْلَ لَهُ، يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ<sup>(٦)</sup> لَا

لا تركيب عقلي  
 إلا من الجنس  
 والفضل

- (١) ساقطة من (و).  
 (٢) انظر: لوازم الأسرار ص ٨٦، شرح التحرير للفوشمي ٢/٢٢٥.  
 (٣) ساقطة من (ب).  
 (٤) (هـ): بخلاف ذلك.  
 (٥) (أ) (هـ) (ز): مرتبة.  
 (٦) (و) (ز): أن.

تركيب<sup>(١)</sup> عقلياً إلا من الجنس والفصل؛ وذلك لأن الأجزاء العقلية -  
أي: المحمولة - مُحصِرةٌ فيهما؛ وذلك لأن الجزء العقلي إن كان تمام  
الجزء المُشترك بين الماهية ونوع آخر مُخالفٍ لها في الحقيقة، فهو  
الجنس؛ لأنه حينئذٍ يَصْلُحُ لأن يكون مَقُولاً في جواب ما هو بِحَسَبِ  
الشَّرْكَه المَحْضَة.

وإن لم يكن تمام الجزء المُشترك بين الماهية ونوع<sup>(٢)</sup> يُخالفها في  
الحقيقة، فلا بد وأن يكون فضلاً لها، سواءً اُخْتُصَّ بها أو لم يَخْتَصَّ.  
أما إذا اُخْتُصَّ بها فظاهر؛ لأنه حينئذٍ يَصْلُحُ للتمييز<sup>(٣)</sup> الذاتي<sup>(٤)</sup>  
عما يُشَارِكُهَا في الجنس؛ ضرورةً اشتراكها مع الغير في الجنس؛ لِمَا<sup>(٥)</sup>  
عَرَفْتِ أنه لا يجوز تَرْكُوبُ الماهية من أمرين متساويين، فإذا<sup>(٦)</sup> تَبَيَّنَ  
اختصاصُ أحد الجزأين، فلا بد من (٤٨/ب) اشتراك الجزء الآخر.

وأما إذا لم يَخْتَصَّ؛ فلأنه حينئذٍ لا يكون تمام المُشترك بين  
الماهية ونوع آخر يُخالفها في الحقيقة؛ إذ التقديرُ بخلافه، فيكون  
بِغَضِّ<sup>(٧)</sup> من تمام المشترك، ولا يكون مُبَيَّناً له، ولا اُخْتُصَّ مطلقاً، ولا  
من وجه، وكُلُّهَا ظاهر، بل: إما أعمُّ أو مُساوياً<sup>(٨)</sup>.

(١) (ب): يتركب.

(٢) بهامش (ز) زيادة: آخر.

(٣) (ز): للتمييز.

(٤) بهامش (ز) زيادة: لها.

(٥) (ز): إذا.

(٦) (هـ): وإذا.

(٧) (ب): بعضها. والصواب المبيت.

(٨) (أ) كذا في (١)، وفي (ج): مساوياً له، وفي غيرهما: مساو.

فإن كان مساوياً فلا بد وأن يُمَيَّرَ تمامَ المُشْتَرَكِ عما يُشَارِكُهُ في جنسٍ لهما؛ لأنه حينئذ لا بد وأن يكون لتمام المشترك جنسٌ لهما دَكْرًا، فَيُمَيَّرُ الماهيةَ عما يشاركها<sup>(١)</sup> في جنسٍ تمامِ المُشْتَرَكِ، فيكونَ قَصلاً لها.

وإن كان أعمّ من تمام المُشْتَرَكِ، فلا بد وأن يكون مساوياً لتمام مُشْتَرَكٍ ما<sup>(٢)</sup>، وإلا يلزم<sup>(٣)</sup> تَرْكُوبُ الماهية من أمور غير متناهية، وهو محال، فحينئذ يُمَيَّرُ عما يُشَارِكُهُ<sup>(٤)</sup> في الجنس، فَيُمَيَّرُ<sup>(٥)</sup> الماهيةَ عما يشاركها فيه، فيكون قَصلاً لها.

فَكَبَتْ: أن لا تركيب<sup>(٦)</sup> عقلي إلا من الجنس والفصل.

فإن قيل: لا تُسَلَّمُ أنه إذا لم يكن مساوياً لتمام مُشْتَرَكٍ ما<sup>(٧)</sup>، (هـ/٣٧) يلزمُ تَرْكُوبُ الماهية من أمور غير متناهية، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن عُمومُهُ باشتراكه بين تمام المُشْتَرَكِ الأول والثاني، وهو ممنوع.

أجيب: بأنه<sup>(٨)</sup> لم يَتَحَقَّقْ عُمومُهُ<sup>(٩)</sup> باشتراكه بين تمام المشترك

(١) (أ) (هـ): شاركها.

(٢) (ب): لتمام المشترك. والصواب المحب.

(٣) (ز): لزوم.

(٤) (أ): شاركه.

(٥) (هـ): ويميز.

(٦) (ز): يتركب.

(٧) (ز): المشترك.

(٨) (أ) (ب) (هـ): بأن.

(٩) (ب) (هـ): عومومه لم يتحقق.

الأول والثاني؛ وذلك لأن كلاً من تمام المُشْتَرَك الأول والثاني جزءٌ للماعية (١/٢٦) المفروضة، ولا يجوزُ أن يكونا في مرتبة واحدة؛ لِمَا عَزَّوَجَلَّ، فيكونُ أحدهما<sup>(١)</sup> أعمَّ من الآخر مطلقاً<sup>(٢)</sup>، فلا يكفي في عُمومه اشتراكه بينهما.

\* قال:

وَيَجِبُ تَنَاهِيهِمَا.

○ أقول:

الجِنْسُ وَالْفَضْلُ قَدْ يَتَّجِدَانِ فِي الْمَاهِيَةِ، بَأَن يَكُونَ لَهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَفَصْلٌ وَاحِدٌ، وَقَدْ يَتَعَدَّدَانِ، فَيَتَرْتَبَانِ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، كَالنَّاطِقِ، وَالْحَيَوَانَ، وَالْحَسَّاسِ، وَالْجِسْمِ النَّامِي، وَالْجِسْمِ<sup>(٣)</sup>.  
وَلَا يَبْدُ مِنْ تَنَاهِيهِمَا<sup>(٤)</sup>، وَإِلَّا يَلْزَمُ التَّلَسُّلُ فِي الْعُلَلِ وَالْمَعْلُولَاتِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

\* قال:

وَقَدْ يَكُونُ مِنْهُمَا عَقْلِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ وَمَنْطِقِيٌّ كَجِنْسِيهِمَا.

○ أقول:

كُلٌّ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ قَدْ يَكُونُ طَبِيعِيًّا، وَقَدْ يَكُونُ مَنْطِقِيًّا، وَقَدْ

(١) ساقطة من (و).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤.

يجب تناهي  
الجنس  
والفصل

أنواع الجنس  
والفصل

يكون عقلياً<sup>(١)</sup>. مثلاً: الحيوانُ جنسٌ طبيعي، ومفهومُ (ج/٥٩) الجنس جنسٌ منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي<sup>(٢)</sup>، والناطقُ فصلٌ طبيعي، ومفهومُ الفصل فصلٌ منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي.

كما أن جنسَ الجنسِ وجنسَ الفصلِ - وهو مفهومُ الكلّي من حيث هو - قد يكون طبيعياً، وهو مفهومُ الكلّي من حيث هو. وقد يكون منطقياً، وهو الكلّيّةُ العارضةُ لمفهوم الكلّي، فإن مفهوم الكلّي<sup>(٣)</sup> يَعرَضُ له أنه كلي (٥٣/ز).

وقد يكون عقلياً، وهو المُرْكَبُ منهما، وهذا هو المُراد من قوله: «كجنسهما».

ويُمكنُ أن يُفهم<sup>(٤)</sup> منه: أن كلياً منهما طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليٌّ، كما أن الكلّي الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة كما ذكرنا، فحينئذ تكونُ الطبعَةُ التي يَعرَضُ لها الكلّي<sup>(٥)</sup> - كالإنسان مثلاً - كلياً طبيعياً، ومفهومُ الكلّي كلي منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤، شرح التجريد للقرشي ٢٣١/٢.

(٢) (ز): جنس عقلي.

(٣) (ب) زيادة: من حيث هو.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الفرق بين هذا وما تقدم هو أن المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسهما، وهذا باعتبار ملاحظة معروض جنسهما» وانظر التفصيل في الحاشية. ل: ١٤.

(٥) (ب): الكلية.

(٦) (هـ): كلي عقلي.

والتفسير الأول أولى، يُعرَف بالتأمل<sup>(١)</sup>.

قال:

وَيُنْمَا<sup>(٢)</sup> عَوَالٍ وَسَوَائِلٍ وَمُتَوَسِّطَاتٍ<sup>(٣)</sup>. وَمِنَ الْجِنْسِ مَا هُوَ  
مُتَزَّدٌ، وَهُوَ الَّذِي لَا جِنْسَ قُوَّةَ وَلَا تَحْتَهُ، وَهَمَّا إِضَائِيَانِ، وَقَدْ  
يَجْتَمِعَانِ مَعَ التَّقَابِلِ.

○ أقول:

الجنس<sup>(١)</sup>: إما أن يكون أعم الأجناس المترتبة، وهو العالي  
كالجوهر؛ أو أخص، وهو السافل كالحيوان؛ أو أعم من بعض وأخص  
من بعض، وهو المتوسط، كالجسم النامي؛ أو مُبَايِنًا لها، وهو المفرد،  
ولم يُوجَد له مثال.

والفصل قد يكون عالياً، وهو أعم الفصول (٥٠/و) المترتبة،  
وهو الفصل الذي قَسَمَ الجنس العالي أول انقسامه، كقابلية الأبعاد  
المُقَسَّمة للجوهر.

(١) وجه التأمل: أن الأول اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها، وهو  
المناسب لقوله: «كجنسهما». انظر: حاشية الجرجاني، ج: ١، ص: ١٥.

(٢) (أ) (ج) (ز): وفيهما.

(٣) في شرح التجريد للفوشجي زيادة في المتن، وهي: «وفصل كل جنس يكون في  
مرتبته» قال الفوشجي: «يعني: فصل الجنس العالي يسمى فصلاً عالياً، وفصل  
الجنس السافل يسمى فصلاً سافلاً، وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلاً متوسطاً»  
٢٣٢/٢.

(٤) انظر: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ١٣، شرح الآيات البيات لابن أبي الحديد  
ص ١٠٥، تجريد المنطق للطوسي، ص ١٢، لوايح الأسرار للقطب الرازي ص ٧٩.

وقد يكون سافلاً، وهو أخصها، وهو الفصل المُقَوَّم للنوع السافل كالناطق.

أو أخص من بعض وأعم من بعض، وهو الفصل المُقَوَّم للجنس المتوسط غير الذي هو مُقَسَّم للعالي أولاً، كالنامي والحساس.

وقد يكون مابيناً للفصول المُترتبة، وهو الفصل المُفرد، كالفصل المُقَوَّم للنوع الذي لا يكون له إلا جنس واحد وفصل واحد.

ولم يَعرَّض المُصنِّف للفصل المفرد، بل اقتصر على ذكر الجنس في الأفراد، وهو سهَّل.

والجنس والفصل إضافيان؛ لأن كلا منهما لا بد وأن يُعتبر بالقياس إلى شيء، فإن الجنس إنما هو بالقياس إلى أنواعه، وكذا الفصل.

الجنس  
والفصل  
إضافيان

وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد، لكن باعتبارين، مع أنه يكون بينهما تقابلاً؛ لأن الجنس مقول في جواب ما هو، والفصل ليس بمقول في جواب ما هو، لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما، فإن اجتماعهما<sup>(١)</sup> في شيء واحد بالقياس إلى شيئين، وذلك كالحساس الذي هو فصلٌ بالنسبة إلى الحيوان جنسٌ بالنسبة إلى السميع والبصير، وتقابلهما إنما يكون بالنسبة إلى شيء واحد، فإن الجنس للشيء يستحيل أن يكون فصلاً له.

\* قال:

وَلَا يُمَكِّنُ أَخَذَ الْجِنْسِ<sup>(٢)</sup> بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْفَصْلِ.

لا يمكن أخذ  
الجنس  
بالنسبة إلى  
الفصل

(١) جملة: «فإن اجتماعهما» ساقطة من (و).

(٢) (ز) زيادة: جنا.

○ أقول:

أي: لا يُنَكِّنُ أَخَذُ الجنس بالنسبة إلى الفصل<sup>(١)</sup>، بأن يكون الجنس جنساً بالنسبة إلى الفصل، كما هو جنس بالنسبة إلى النوع، وإلا لكان مُقَوِّمًا للفصل، فلا يكون الفَصْلُ مُحَصَّلًا وَمُعَيَّنًا له، بل الجنس محمول على الفصل، على معنى أنه لازم له، لا على معنى أنه جزء لماهية، فلا يُشَارِكُ (ب/٤٩) الجنس في الماهية، فيتميز عنه بذاته، (هـ/٣٨) أو يُشَارِكُ النوع على أنه جزء منه، فيمتاز عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع، وعدم دخولها في ماهية الفصل.

وأما حال الفصل بالنسبة إلى سائر الأشياء، فإنه إن شَارَكَهَا في الماهية وَجَبَ أن ينفصل عنها بفصل، وإن لم يُشَارِكْهَا في الماهية لم يجب أن ينفصل عنه بفصل.

\* قال:

الجنس أهم من  
النوع والفصل  
سأوله

وَإِذَا نُسِبَ<sup>(٢)</sup> إِلَى مَا يُضَاقَانِ إِلَيْهِ كَانَ الْجِنْسُ أَعَمَّ وَالْفَصْلُ مُسَاوِيًا<sup>(٣)</sup>.

○ أقول:

قد دُكِّرَ<sup>(١)</sup> أن كُلاً من الجنس والفصل إنما يكون بالقياس إلى شيء، فإذا نُسِبْنَا الجنس والفصل إلى ما يضاعفان إليه، كان الجنس أعم

(١) انظر: كشف المراد ص ٨٠، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٣٢.

(٢) (هـ) (و) (ز): نسبا، وفي (أ): نسب.

(٣) (ب) (هـ): متساويا.

(٤) (ب) (هـ): ذكرنا.



مطلقاً مما يُضاف إليه؛ لكونه مُشترَكاً بينه وبين غيره، والفصل مساوياً<sup>(١)</sup> له؛ لأنه ذاتي يُميزه عما عداه، فلا يكون أعمّ منه، وإلا لم يُفد التمييز<sup>(٢)</sup>، ولا أُحصّ منه، وإلا لم يكن ذاتياً له.

• قال:

والتَّحْصُّصُ مِنَ الْأُمُورِ الْأَعْتِبَارِيَّةِ، فَإِذَا نُظِرَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ وَوَجَدَ مُتَارِكاً لِغَيْرِهِ مِنَ التَّحْصِصَاتِ فِيهِ، وَلَا يَتَسَلَّلُ بَلَّ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْأَعْتِبَارِ.

بحث  
التخصيص

○ أقول:

الماهية النوعية من حيث هي هي<sup>(٣)</sup> نفس تصوّرها غيرُ مانع من الشُّرْكة، والتَّحْصُّصُ منها نفسُ تصوّره مانع من الشُّرْكة، فإذاً لا بد في الشُّخص من زائد، وهو التَّحْصُّص<sup>(٤)</sup>.

تعريف  
التخصيص

فالتَّحْصُّصُ - وهو ما به مَنَعَ التَّصَوُّرَ وَقَوَعَ الشُّرْكَةَ - زائدٌ على الماهية، وعلى الوجود أيضاً؛ لأنه مُتَأَخَّرٌ بِالطَّبَعِ عَنِ الْوُجُودِ، فَإِنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يُوجَدْ ذِهْنًا أَوْ خَارِجًا لَمْ يَمْتَعِ (ج/٦٠) تصوّره من وقوع الشُّرْكة، فالشَّخْصُ الْخَارِجِيُّ يَتَوَقَّفُ تَحْصُّصُهُ عَلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، وَالشَّخْصُ الذَّهْنِيُّ يَتَوَقَّفُ تَحْصُّصُهُ عَلَى الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ، وَمَا يَتَأَخَّرُ

(١) اشتراط المساواة مختص بالفصل القريب، وأما البعد فيكون أعم. انظر: حاشية الجرجاني، ج: ١٥، شرح التجريد للقرشي ٢/٢٣٤.

(٢) (و) (ز): التميز.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) ويعبر عنه بالتحين.

بالطبع عن الشيء فهو زائد عليه<sup>(١)</sup>.

التشخيص  
اعتباري

وهو من الأمور الاعتبارية<sup>(٢)</sup>؛ إذ لو وُجِدَ في الخارج لكان  
نَحْصاً له ماهيةً نوعية، فيكون تشخيصاً زائداً عليها، ويلزم<sup>(٣)</sup>  
التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة معا، وهو محال.

لا يُقَالُ<sup>(٤)</sup>: لا نُسَلِّمُ أن التعيين<sup>(٥)</sup> لو كان موجوداً في الخارج،  
يكون له تعيين زائد على ماهيته، ولم لا يجوز أن يكون تعيينُ التعيين  
عَيْنَ ماهيته؟

لأنا نقول: كل ما هو موجود في الخارج، فله<sup>(٦)</sup> ماهية نوعية  
تصوّرها غير مانع من الشّرْكة، ومن حيث هو موجود (٥٤/ز) مُشَخَّصٌ  
تصوّره<sup>(٧)</sup> مانع، فيلزم أن يكون التشخيصُ أمراً زائداً على ماهيته النوعية.  
والتشخيصُ إذا كان موجوداً في الخارج، يكون حاله هذه<sup>(٨)</sup>

(١) ساقطة من (ز).

(٢) هذا رأي المتكلمين، كما نسب إليهم الرازي والبيضاوي والكاظمي، وذهب الفلاسفة  
إلى أن التشخيص من الأمور الثبوتية، ونسب السمرقندي والإيجي إلى المحققين.  
وانظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ٧٤/١، المحصل ص ٣٢٦، الصحائف  
الإلهية للسمرقندي ص ١٠٩، المنفصل في شرح المحصل للكاظمي ل: ١٩٢، مطالع  
الأنظار ص ٥٠، شرح المقاصد ٤٣٨/١، شرح المواظف ٣٦٦/١، شرح التجرید  
للقوشجي ٢٣٤/٢.

(٣) (ز): فيلزم.

(٤) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١١.

(٥) (هـ): التشخيص.

(٦) (ج): يكون له.

(٧) (أ) (ب) (و): تصورها.

(٨) (هـ) (ز): هذا.

الحال، فيكون تشخيصه أيضاً زائداً على ماهيته النوعية، ويلزم التسلسل، وهو محال.

فتبت: أن التشخيص من الأمور الاعتبارية.

وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه من العوارض التي تَلْحَقُ المعقولات الأولى في الذهن، ولم يُوجَد في الخارج ما يُطابِقُه.

قوله: «فإذا نُظِرَ إليه من حيث هو أمر<sup>(١)</sup> عقلي» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ.

توجيهه: أن يُقال: لو كان التعيُّن من الاعتبارات العقلية، لكان له وجود في العقل، فيكون<sup>(٢)</sup> مُتَشَخِّصاً في العقل، فيكون له<sup>(٣)</sup> تَشَخُّصٌ آخر، ويلزم التسلسل.

تقريرُ الجواب: أن يقال: التَشَخُّصُ من حيث هو<sup>(١)</sup> مُتَعَلِّقٌ بِالْمُتَعَيَّنِّ - أي: من حيث إنه تَعَيَّنَ له - لا يكون مُشَارِكاً لشيء من التَشَخُّصَات، فلا يكون له تشخيص آخر بهذا الاعتبار، فإذا نَظَرَ العَقْلُ إليه - من حيث إنه أمر عقلي يكون له ماهية نوعية - وَجَدَهُ مُشَارِكاً لغيره من التَشَخُّصَات في الماهية، وبهذا الاعتبار يكون مُتَشَخِّصاً لا تَشَخُّصاً، ويكون له تَشَخُّصٌ آخر، ولا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (ز): ويكون.

(٣) (ب) (ج) (و): لها.

(٤) (أ) زيادة: هو.

واشْتَدَلَ عَلَى وجوده في الخَارِج بوجوده:

الأول<sup>(١)</sup>: أنه جزءٌ من المُتَشَخَّصِ الموجود في الخارج، وجزءٌ

الموجود موجود-

وفيه نظرٌ؛ لأنه إن أُريدَ بِالْمُتَشَخَّصِ معروضُ التَشَخُّصِ، فلا نُسَلِّمُ أن التَشَخُّصَ جزءٌ له<sup>(٢)</sup>، وإن أُريدَ بِالْمُتَشَخَّصِ الموجودُ مع التَشَخُّصِ، فلا نُسَلِّمُ أن المُتَشَخَّصَ بهذا المعنى موجود (و/٥١) في الخارج<sup>(٣)</sup>.

الثاني: لو كان التَشَخُّصُ عَدَمِيًّا لكانَ عَدَمًا لِلتَشَخُّصِ، وحينئذٍ يلزم أن يكون وجوديًا؛ لأن اللاتَشَخُّصَ عَدَمِي، وعَدَمُ العَدَمِي وجودي؛ أو عَدَمًا لِتَشَخُّصٍ آخَرَ (٣٩/هـ) فيكون أحدهما وجوديًا، والآخرُ مماثل له<sup>(٤)</sup>، فيكونان وجوديين<sup>(٥)</sup> أو عَدَمًا لِغَيْرِهِ، وهو باطل، وألا يلزم من وجوده نَقْيُ التَعْيِينِ، ولم يتحقق غَيْرُ يَلْزَمُ<sup>(٦)</sup> من وجوده نَقْيُ التَعْيِينِ.

(١) هذا الدليل ذكره الرازي في المحصل ص ٣٢٨، والبيضاوي في طوابع الأنوار. انظر: مطالع الأنظار ص ٥٠.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «هل الشخص عارض له، ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه» ص ٥٠.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «إن الشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتيادية» ص ٥٠. والمراد من الشخص المتشخص كما هو ظاهر.

(٤) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «إذ التصين حقيقة واحدة، مشتركة بين التعينات، تختلف بالخارجيات دون الفصول» ص ٥١.

(٥) (ب) (و): وجوديين.

(٦) (ب): فيلزم.

وفيه نظر:<sup>(١)</sup> أما أولاً: فلا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عدماً يكون عدماً لشيء، بل يكون معدوماً، والمعدوم لا يكون عدماً لشيء.

وأما ثانياً: فلأنه لا نُسَلِّمُ أن اللاتشخصُ عدمي، فإن الشيء المُعَيَّرُ عنه بالمعدول لا يلزم أن يكون عدماً، واعتبر اللامعدوم، وعلى تقدير أن يكون اللاتشخصُ عدماً، لا يلزم أن يكون الشخصُ وجودياً، لأن اللامتناعَ عدمي، والامتناعُ أيضاً كذلك.

ولئن سلّمنا: ذلك، ولكن لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عدماً<sup>(٢)</sup> لتعيّن آخر - وهو ثبوتي - يلزم أن يكون التعيّنُ المفروضُ أيضاً كذلك. قوله: «لأنه مماثل له»<sup>(٣)</sup>.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، فإن اشتراكَ التعيّنات في مطلق التعيّن، اشتراكُ الجزئيات في العارض، فلا يلزم تماثلُ الجزئيات. الثالث<sup>(٤)</sup>: أنه لو كان عدماً لكان عدماً للإطلاق، أو لما لا يتنقّكُ عدمه عن عدم الإطلاق، أو لا يكونُ كذلك.

فإن كان الأولُ (٥٠/ب) - أي: عدماً للإطلاق أو لما لا يتنقّكُ عدمه عن عدم الإطلاق - يلزمُ اشتراكُ جميع الأفراد في ذلك المعنى، فلا يمتازُ شيءٌ منها عن الآخر.

(١) أصل هذا النظر للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٠، والشارح زاد في تقريره وبيانه.

(٢) (ب) (ج): عدماً.

(٣) الذي تقدم قوله: «والآخر مماثل له».

(٤) هذا الدليل ذكره السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٠٩، ووصفه بأنه برهان بدعي.

وإن كان الثاني - أي: عَدَمًا لما يَنْفَكُ عَدْمُهُ عن عدم الإطلاق -  
قد يَنْفَكُ أحدُ العدمين عن الآخر: فإما أن يُوجَدَ عدمُ الإطلاق بدون  
ذلك العدم أو بالعكس، والأول يستلزم كونَ الشيء الواحد لا مطلقاً  
ولا مُعَيَّنًا، والثاني يستلزم كونَ الشيء الواحد مطلقاً ومُعَيَّنًا.

وفيه نظرٌ؛ أما (٦١/ج) أولاً: فلما ذكرنا أولاً في الاستدلال  
الثاني، وأما ثانياً: فلأنه إن أُريدَ بالتعَيُّنِ التعَيُّنُ المُشْتَرَكُ بين التعيُّنات،  
فنختار أنه عدمُ الإطلاق.

قوله: «يلزم اشتراك جميع الأفراد فيه».

قلنا: لا امتناع في ذلك.

قوله: «فلا يمتاز شيء منها عن الآخر».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لكل فرد تعيُّنٌ  
خاص معروضٌ للتعَيُّنِ المطلق، يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعيُّنِ  
الخاص، وهو ممنوع.

وإن أُريدَ بالتعَيُّنِ التعيُّنُ الخاصُّ بالفرد<sup>(١)</sup>، فنختارُ أنه عبارة عن  
عدم أمر يَنْفَكُ عَدْمُهُ عن عدم الإطلاق، ويُوَجَدُ عدمُ الإطلاق بدون  
ذلك العدم.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا معيناً».

قلنا: إن أردتم به أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا معيناً  
بالتعَيُّنِ المُشْتَرَكِ فممنوع؛ لأنه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام،

(١) (ز): في الفرد.

وإن أردتم به لا معيّنًا بالتعنين الخاصّ فمسلّم، ولا امتناع فيه؛ لجواز أن يكون حينئذ لا مطلقاً ولا معيّنًا بالتعنين الخاص، ومعيّنًا<sup>(١)</sup> بتعنين آخر.

\* قال:

أَمَّا<sup>(٢)</sup> مَا بِهِ التَّشْخُّصُ، فَقَدْ<sup>(٣)</sup> يَكُونُ نَفْسَ الْمَاهِيَةِ فَلَا يَكْتَفِرُ، وَقَدْ يَسْتَنِدُ إِلَى الْمَادَّةِ الْمُتَشَخَّصَةِ بِالْأَعْرَاضِ الْخَاصَّةِ الْحَالَّةِ فِيهَا. وَلَا يَخْصُلُ التَّشْخُّصُ بِانْضِمَامِ كُلِّ عَقْلِيٍّ إِلَى مِثْلِهِ. وَالتَّحْمِيرُ يُغَايِرُ التَّشْخُّصَ، وَيَجُوزُ امْتِنَاؤُ كُلِّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ<sup>(٤)</sup>.

علة التشخيص

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْتُ مِنْ بَحْثِ مَاهِيَةِ التَّشْخُّصِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَيَّ مَا بِهِ التَّشْخُّصُ<sup>(٥)</sup>.

فقال: ما به التشخيص إن كان الماهية<sup>(٦)</sup> لم<sup>(٧)</sup> يكتفّر، أي: يلزم

(١) (و): ومتعينا.

(٢) (أ): (ز): وأما.

(٣) كذا في (أ) (و)، وفي الباقي: قد.

(٤) في كشف المراد ص ٨٢ وشرح التجريد للقوشجي ٢/٢٤٣ زيادة في المتن، وهي «والتشخيص قد لا تعتبر مشاركته. والكلي قد يكون إضافيًا فيتميز. والشخص المندرج تحت غيره متميز» وهي مثبتة بهامش (ز)، وهي زيادة في بعض نسخ التجريد، كما ذكر ذلك القوشجي. والشارح تعرض لشرحها، لكنه لم ينص على ذلك، ولم يراع في الشرح ترتيب المتن.

(٥) انظر: الباحث الشرقية ١/٧٦، الصحائف الإلهية ص ١١٣، مطالع الأنظار ص ٥٢، شرح المقاصد ١/٤٥١، شرح المواظف ١/٣٧٤.

(٦) (هـ) زيادة بالهامش: بنفسها أو بلوازمها. في نسخة.

(٧) (ب): لا.

انحصار نوعها في شخصها؛ لأنه لما اقتضت الماهية التشخيص (1/27) كان يمتنع أن يتحقق شخص<sup>(1)</sup> آخر، وإلا أمكن تخلف المعلول عن علته<sup>(2)</sup>.

وإن كان ما به التشخيص غير الماهية، فلا بد من مادة يستند التشخيص إليها؛ وذلك لأن المباينَ نسبتُه إلى الكل سواءً، وغير المباين: إما حالاً في التشخيص، أو محللاً له، والأول باطل؛ لأن المحلَّ سابق على الحالِّ، فلا يكون (z/55) الحالُّ سبباً لتشخيصه، فتعيّن الثاني، فيستند التشخيص إلى المادة.

والمادة تتشخص بانضمام أعراض خاصة بها<sup>(3)</sup> حالة فيها، مثل: الأين المعين، والكيف المعين، والوضع المعين. وحينئذ يجوز<sup>(4)</sup> تكثير أشخاص الماهية بسبب تكثير المادة.

قيل: فيه نظر<sup>(5)</sup>؛ إذ جاز أن يكون السبب حالاً في محلِّ الشخص<sup>(6)</sup>، لا حالاً فيه ولا محلاً له.

وهذا النظر غير مُضِرٍّ بالمقصود؛ لأن الحالَّ في المحلَّ يحتاج إلى المحلِّ، فيستند التشخيص إليه لاستناد سببه إليه<sup>(7)</sup>.

(1) (و): تشخص، وفي (ز): بتشخص.

(2) (و): العلة.

(3) (ز): لها.

(4) (و) زيادة: أن يكون.

(5) هذا النظر للمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص 114.

(6) كذا في (ب) (ج) وهو موافق لما في الصحائف، وفي الباقي: الشخص.

(7) ساقطة من (أ) (ج) (ز).



قيل<sup>(١)</sup>: لو كان<sup>(٢)</sup> (٤٠/هـ) تَكَثَّرَ أشخاص الماهية بسبب تَكَثَّرِ مَحَالِّهَا، لكان<sup>(٣)</sup> تَكَثَّرَ المَحَالُّ المُنْتَكِثَرَةُ المتماثلة بسبب مَحَالِّ أُخْرٍ، ويلزم التسلسل.

أجيب<sup>(٤)</sup>: بأن الشيء الذي لا يَقْبَلُ التَكَثُّرَ لذاته، يحتاج في تَكَثُّرِهِ إلى شيء يَقْبَلُ التَكَثُّرَ لذاته، وهو المادة، وأما الذي يَقْبَلُ التَكَثُّرَ لذاته - أعني: المادة - فهو لا يحتاج في أن يَتَكَثَّرَ إلى قابلٍ آخر؛ بل إنما يحتاج إلى فاعلٍ يُكَثِّرُهُ فقط.

قيل<sup>(٥)</sup>: والحقُّ: أن علة التشخيص تحقُّق الماهية في الخارج؛ لأننا نَعْلَمُ ضرورة<sup>(٦)</sup> أن الماهية إذا تحقَّقت في الخارج - سواءً كان هناك مادةً أو إضافةً أو لا هذا ولا ذلك - صارت شيئاً مُفْرِداً<sup>(٧)</sup> مخصوصاً، لا يمكنُ فيه التعدد والاشتراك أصلاً، ولا معنى للمُعَيَّنِ سوى ذلك. فعُلِمَ أن تحقُّق الماهية وَخَدَه كافيٌ في تعيينها، فهو علة التعيين، وتعدُّد<sup>(٨)</sup> الأشخاص إنما يكون بتعدد الوجودات للماهية.

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠٨/١.

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) عبارة الرازي في شرح الإشارات: «لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محالٍ أُخْرٍ». ٢٠٨/١.

(٤) هذا جواب الطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٧١/٣.

(٥) هذا القول للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١١٤، والشارح نقله بنصه عن الصحائف.

(٦) (و): بالضرورة.

(٧) (و): واحداً.

(٨) (هـ): فتعدد.

وفيه نظرٌ؛ لأن الماهية المُتَحَقَّقة في الخارج لا تخلو: إما أن تكون مادية<sup>(١)</sup> أو لا، فإن كان الثاني فلا تحتاج في تشخيصها إلى مادة، وإن كان الأول فلم يتحقق إلا بالمادة، فيكون للمادة مَدْخَلٌ في تشخيصه، وهو المطلوب.

ولا يَخْصُلُ (٥٢/و) التشخيص بانضمام كلي عقلي إلى كلي آخر؛ لأن انضمام الكلي إلى الكلي، لا يقتضي أن يصير بحيث يَمْنَعُ تَصَوُّرَهُ من الاشتراك فيه؛ لأن المضموم والمضموم إليه والانضمام<sup>(٢)</sup> كُلُّها كليات.

نعم، قد يجوز أن يُفِيدَ الانضمامُ أمراً لا يَصْدُقُ في الخارج إلا على شخص واحد، وينحصرُ حينئذ في شخص خارجي، لكن يكون له أفراد ذهنية؛ لأن كَلَّ كلي يمكن للعقل أن يَفْرِضَ له أشخاصاً غير متناهية، والتقييد<sup>(٣)</sup> لا يقتضي أن يصير بحيث لا يمكن للعقل أن يفرض له أشخاصاً (٥١/ب) غير متناهية<sup>(٤)</sup> سوى المُخْرَجِ بالقيد.

والتميز يفاير التشخيص؛ لأن التشخيص للشيء إنما هو في نفسه،  
والتميز إنما يكون بالقياس (٦٢/ج) إلى المُشَارِكِ.

ويجوزُ امتياز كلٍّ من الشئيين بذات الآخر، ولا يلزم منه دَوْرٌ؛ إذ امتياز كلٍّ منهما<sup>(٥)</sup> بذات الآخر، فلا يتوقف الامتياز على الامتياز، ولا

(١) (ب) (و) (ز): مادته.

(٢) ساقطة من (ب) (ز).

(٣) (أ) (ج): والتقييد.

(٤) من قوله: «والتقييد...» إلى هنا ساقط من (و).

(٥) (ج): من الشئيين.

الذات على الذات، وذلك مثل بُنُوَّة الابن الموقوفة على ذات الأب،  
وَأبُوَّة الأب الموقوفة على ذات الابن، فلا دَوَّرَ.

والتميُّز أعمُّ من التَّشخُّص من وجه<sup>(١)</sup>؛ إذ التميُّز مُتَحَقِّقٌ<sup>(٢)</sup> بدون  
التَّشخُّص في الماهية النوعية المُتَقَوِّمة<sup>(٣)</sup> بالفصل، فإنها - من حيث  
هي - لها تميُّزٌ، ولا يكون لها تشخُّصٌ، والتَّشخُّص مُتَحَقِّقٌ بدون  
التميُّز في الشخص<sup>(٤)</sup> الذي لا مُشَارَكَة له لغيره في حقيقته أصلاً،  
كالواجب المُتَشخِّص إذا لم يُعْتَبَر عُرُوضُ الوجود المطلق<sup>(٥)</sup> لحقيقته  
المتشخِّصة، وكِلَاهِمَا مُتَحَقِّقَانِ<sup>(٦)</sup> معاً في الشخص الذي يُشَارِكُ غَيْرَه  
في ماهيته.

التميُّز أعمُّ من  
التَّشخُّص من  
وجه

\* قال:

والتَّشخُّصُ يُغَايِرُ الوَحْدَةَ<sup>(٧)</sup>، وَهِيَ تُغَايِرُ الوُجُودَ - لِصِدْقِهِ عَلَى  
الكَثِيرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ بِخِلَافِ الوَحْدَةِ - وَتَسَاوِفُهُ. وَلَا يُمَكِّنُ

يبعث الوحدة  
والكثرة

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وزعم تلميذه شيخنا أكمل الدين - رضي الله  
تعالى عنهما - إلى أنه أعم منه مطلقاً. قلت: ولنا فيه بحث تحقيقي حقيقته في غير هذا  
المحل فاعلمه: ل: ١٧ - قلت: وقد وافق الجرجاني والقوشجي أكمل الدين البابرتي  
في ذلك.

انظر تفصيل ذلك في: حاشية الجرجاني ل: ١٩، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٤٣.

(٢) (و) زيادة: على إنسان. وهي زيادة لا وجه لها.

(٣) (ب): المقومة.

(٤) (و): الشخص.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (أ) (ب): يتحققان.

(٧) في كشف المراد زيادة في المتن هي: «التي هي عبارة عن عدم الانقسام» ص ٨٢.

تَفْرِيغُهَا إِلَّا بِإِخْتِيَارِ اللَّفْظِ . وَهِيَ وَالكَثْرَةُ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْحَيَالِ يَسْتَوِيَانِ  
فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا أَعْرَفَ <sup>(١)</sup> . بِالِاقْتِسَامِ .

○ أقول:

للتخصيص  
بغاير الوحدة  
والوحدة تغاير  
للوجود

التشخيصُ بغايرِ الوَحْدَةِ <sup>(٢)</sup>، فإن الكلي - من حيث هو كلي - واحد <sup>(٣)</sup>، وليس بمُتَشَخِّصٍ .

وَالْوَحْدَةُ تَغَايِرُ الوجودِ <sup>(٤)</sup>؛ لأنها لو كانت عَيْتَهُ لكان مفهومُ الواحد - من حيث هو واحد - مفهومَ الموجود <sup>(٥)</sup> من حيث هو موجود <sup>(٦)</sup>، وليس كذلك، فإن الكثير - من حيث هو كثيرٌ - موجودٌ، وليس بواحد من حيث هو كثير، وإن كان يُعْرَضُ له الواحدُ أيضاً؛ إذ يقال للكثرة: إنها كثرة واحدة، ولكن لا من حيث هي كثرة .

لَكِنَّ الوَحْدَةَ والوجودَ متساوقان، فإن كلَّ ما هو موجود باعتبار يكون واحداً باعتبار، وكلُّ شيء له وجود واحد <sup>(٧)</sup>، فلذلك ظُنَّ أن المفهومَ منهما واحد، وهما واحد بالموضوع؛ إذ كلُّ ما يُوصَفُ بها يُوصَفُ به .

(١) بهامش (أ) زيادة: من صاحبه .

(٢) انظر هذه المسألة وما بعدها في: المباحث الشرقية ٨٠/١، الصحائف الإلهية ص

١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٢، شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواقف ٤٤٨/١،

شرح التجريد للفوشجي ٢٤٣/٢ .

(٣) (ب) زيادة: لذاتها .

(٤) (ب) زيادة: لذاتها .

(٥) (ب): الوجود .

(٦) (ب) (و): وجود .

(٧) (أ) (هـ): فواحد .

ولا يُمكنُ تعريفُ الوَحْدَةِ بحَسَبِ الحَقِيقَةِ؛ لأنها بديهيَّةٌ<sup>(١)</sup> التصوُّر؛ إذ كلُّ أحدٍ يَعْرِفُ أن شيئاً واحداً إنساناً أو فرساً أو غير ذلك، من غير افتقار إلى اكساب.

والتعريفُ الذي ذكروه لها بحَسَبِ اللفظ لا بحَسَبِ الحَقِيقَةِ، وإلَّا يدورُ؛ وذلك لأننا إذا قلنا: إن الواحد لا<sup>(٢)</sup> ينقسم، فقد قلنا: إن الواحد هو الذي لا يَنكثُرُ ضرورةً، فأخذنا الكَثْرَةَ في تعريفِ الوَحْدَةِ. والكثْرَةُ لا يمكنُ تعريفُها إلا بالوَحْدَةِ (٤١/هـ)؛ لأن الوَحْدَةَ مَبْدَأُ الكثرة، ومنها وجودها وماهيتها.

ولهذا أيُّ تعريفٍ تُعرَّفُ الكثرةُ به تُستعملُ فيه الوَحْدَةُ، مثل: «الكثرة: هو المُجْتَمِعُ من الوَحْدَاتِ»<sup>(٣)</sup> و«الكثرة»<sup>(٤)</sup> ما يَعُدُّ بالواحد وغير ذلك.

والوَحْدَةُ والكَثْرَةُ تستويان - عند العقل والخيال - في أن كلاً منهما أعرفُ عند أحدهما دون الآخر، وهو المراد من قوله: «بالاقتسام»، وذلك لأن الوَحْدَةَ أعرفُ عند العقل من الكثرة؛ لأنها مَبْدَأُ الكثرة، والعقل يُدْرِكُ المَبْدَأَ أولاً، والكثرةُ أعرفُ عند الخيال؛ لأن الخيال يُدْرِكُ الكثرةَ أولاً، ثم يَنْزِعُ<sup>(٥)</sup> العقلُ منها أمراً واحداً.

(١) (أ): بديهية، وفي (ج) (هـ) (و) (ز): بديهي.

(٢) (هـ): مالا.

(٣) (ج): الواحدات.

(٤) (ج) (هـ): الكثير.

(٥) (هـ): انتزع.

فيكون تعريف الكثرة بالوَخْدَة تعريفاً عقلياً، بأن يأخذ<sup>(١)</sup> الوَخْدَة مُصَوَّرَةً بذاتها، ويكون تعريف الوَخْدَة بالكثرة تنبيهاً<sup>(٢)</sup>، فإننا إذا قلنا: «الوَخْدَة: هي الشيء الذي ليس فيه كثرة» كان معناه: أن هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بَدَهِيًّا<sup>(٣)</sup>، الذي يقابل هذه الأجزاء، وليس هو.

• قال:

وَلَيْتَ الْوَخْدَةُ أَمْرًا عَيْنِيًّا، بَلْ هِيَ مِنْ تَوَانِيهِ الْمَعْقُولَاتِ، الوحدة اعتبارية،  
وَكَذَا الْكَثْرَةُ. وَتَقَابُلُهُمَا لِإِضَافَةِ الْعِلْيَةِ (٥٦/ز) وَالتَّمَثُّلِيَّةِ وَالمِثَالِيَّةِ  
وَالْمِثَالِيَّةِ، لَا لِتَقَابُلِ جَوْهَرِيٍّ بَيْنَهُمَا.

○ أقول:

الوَخْدَةُ ليست من الموجودات العينية<sup>(٤)</sup>، وإلا لكانت شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وَخْدَةٌ وَلَوْخَدَتْهَا وَخْدَةٌ، ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة<sup>(٥)</sup> الموجودة معاً، بل هي من الاعتبارات العقلية، يَعْطُلُهَا الْعَقْلُ عند اعتبار عدم الانقسام، وإذا اغْتَبِرَتْ من حيث كونها

(١) (ز): ناخذ.

(٢) (ب) (و): تنبيهاً.

(٣) (هـ): بدهيها.

(٤) هذا ملعب المتكلمين، وذهب الحكماء القدماء إلى أنها عينية، أي: لثبوتها، وواقفهم على ذلك الرازي في المباحث المشرقية ٨٤/١، والسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٥، والبيضاوي في الطوالع ص ٦٢.

وانظر: شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواظف ٤٥٢/١ مع حاشية عبد الحكيم

. ٤٥٣/١

(٥) (و): المترتبة.

موضوعة لَوْحَدَةٍ أُخْرَى لَزِمَتْ وَحَدَةٍ أُخْرَى، وتكون حينئذِ الْوَحْدَةُ  
واحدة<sup>(١)</sup> بذلك الاعتبار.

لا يقال: لو كان لِلْوَحْدَةِ وَحْدَة، يلزم أن تكون الوجدتان اثنتين.  
لأننا نقول: إنما يلزم أن تكونا اثنتين (٦٣/ج) لو كانتا في مرتبة  
واحدة، وليس كذلك؛ لأن الأولى معقولة من الموضوع، والثانية  
معقولة من المعقول من الموضوع.

وَالْوَحْدَةُ من المعقولات الثانية؛ لأنها من العوارض التي تَعْرِضُ  
للمعقولات الأولى.

الرحمة من  
المعقولات  
الثانية

وكذا الكثرة، تكون اعتبارية، ومن المعقولات الثانية، لأنها تكون  
حاصلة من الْوَحَدَاتِ التي هي الاعتبارية.

وتَقَابُلُ الْوَحْدَةِ والكثرة بسبب إضافة العلية والمعلولية والمِكْيَالِيَّةِ  
والمِكْيَلِيَّةِ<sup>(٢)</sup>، فإن الْوَحْدَةَ عِلَّةٌ مُقَوِّمَةٌ للكثرة ومِكْيَالٌ لها، والكثرة  
معلولة لِلْوَحْدَةِ مُتَقَوِّمَةٌ بها ومِكْيَلَةٌ بها، والعلَّة من حيث هي علة مقابلة  
للمعلول مضافة إليه<sup>(٣)</sup>، وكذا المعلول بالقياس إلى العلة. (٥٢/ب)  
(٥٣/و).

التقابل بين  
الوحدة والكثرة

والمِكْيَالُ أيضاً مقابل للمِكْيَالِ مضافٌ إليه، وكذا المِكْيَالُ بالقياس  
إلى المِكْيَالِ، فإن تَعَقُّلَ الْوَحْدَةِ - من حيث هي عِلَّةٌ ومِكْيَالٌ للكثرة -

(١) (ب) (هـ): وحدة.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٤، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح التجريد للقوشجي  
٢٤٧/٢.

(٣) (ب): مضاف إليها.

مضاف إلى تَعَقُّلِ الكثرة - من حيث هي معلولة - ومَكِيلَة بالنسبة إلى  
الوَخْذَة.

والعِلَّةُ والمِكْيَالِيَّةُ والمَعْلُولِيَّةُ والمِكِيلِيَّةُ خارجة عن حقيقة الوَخْذَة  
والكثرة، عارضةٌ لهما، فالتقابلُ بينهما باعتبار هذه العوارض لا لتقابلِ  
جْزْهري بينهما، فإن حقيقتهما غيرُ مُتقابِلَة بأحد أصناف التقابل  
الأربعة، أعني: التضادَّ، والتضايْف، وتقابلِ العدم والمَلَكَة، وتقابلِ  
السلب والإيجاب.

أما التضادُّ: فلأن كلَّ واحد من المتضادين لا بد وأن يكون  
موضوعه بعينه<sup>(١)</sup> موضوع الآخر، وموضوع الوَخْذَة غيرُ موضوع الكثرة.  
وأيضاً: الوَخْذَة مُقْوَمَة للكثرة، ولا شيء من الأضداد بمَقْوَم  
لضده، بل يُبْطِلُه وَيَنْفِيه.

فإن قيل: الوَخْذَة أيضاً تنفي الكثرة، فإن الضد يُبْطِلُ الضدَّ عن  
موضوعه، والوَخْذَة أيضاً من شأنها أن تُبْطِلَ الكثرة عن موضوعها، بأن  
تَحُلَّ في<sup>(٢)</sup> الموضوع الذي للكثرة، والوَخْذَة المُقْوَمَة للكثرة غير  
الوَخْذَة العارضة لموضوعها<sup>(٣)</sup>، فإن موضوع الوَخْذَة المُقْوَمَة<sup>(٤)</sup> غيرُ  
موضوع الكثرة.

أجيب: بأن الوَخْذَة العارضة غيرُ مُبْطِلَة للكثرة بالذات، بل إنما

(١) ساقطة من (ز).

(٢) زيادة من (و)، وهي موجودة في هامش (هـ) (ز).

(٣) (ز): بموضوعها.

(٤) ساقطة من (و).



تَبْطُلُ الكثرةُ بِطِلانِ وَحَدَاتِهَا<sup>(١)</sup>، ولا تَبْطُلُ الكثرةُ لذاتِ الوَحْدَةِ بِطِلانِها  
أولاً، بل يَعرِضُ لَوَحْدَاتِها بِطِلانِ، ثم يَعرِضُ لها أن تَبْطُلَ لِطِلانِ  
وَحدانِها، فالوَحدَةُ<sup>(٢)</sup> إذا أَبْطَلَتِ الكثرةُ فليست بالقصدِ الأولِ تُبْطِلُها،  
بل تُبْطِلُ (هـ/٤٢) أولاً الوَحْدَاتِ التي للكثرة، والصد هو الذي يُبْطِلُ  
الصدَّ بالذاتِ وبالقصدِ الأولِ.

وأيضاً: <sup>(٣)</sup> الوَحْدَةُ الطارئةُ غيرُ عارضةٍ لمحلِ الكثرة، فإن محلَّ  
الكثرة هو <sup>(٤)</sup> الشطوح، وهي <sup>(٥)</sup> بَطَلَّتْ بسببِ، فلا تكون محللاً للوَحدَةِ  
الطارئة، بل مَحَلُّها السَطْحُ الحاصلُ بعد زوالِ الشطوح التي هي محلُّ  
الكثرة، فلا تكون الوَحْدَةُ الطارئةُ ضدّاً للكثرة؛ لاختلافِ محلِّهما.

وأما التضاييفُ: فإنه ليس بينَ ذاتِ الوَحْدَةِ وذاتِ الكثرةِ تقابلُ  
المضادِّ؛ لأنَّ الكثرةَ لا تُعَقَّلُ ماهيتها بالقياسِ إلى الوَحْدَةِ، وإن كان  
تُعَقَّلُ ماهيتها بسببِ الوَحْدَةِ، فإنه فَرَقٌ بينَ أن يُعَقَّلَ الشيءُ بالقياسِ إلى  
غيره، وبين أن يُعَقَّلَ به، والمُعْتَبَرُ في التضاييفِ هو الأولُ.

وأيضاً: الوَحْدَةُ غير معقولة بالقياسِ إلى الكثرة، فلا يكون بينهما  
تضاييفُ.

(١) (ب): الوحدات.

(٢) (و) (ز): فإن الوحدة.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «وأيضاً الوحدة الطارئة...» ليست من تنجئة  
الجواب المذكور، بل هو كلام مستقل، يدل على أن الوحدة الطارئة ليست ضدّاً  
للكثرة التي مقابلها. وبالْحَقِيقَةِ هو تفصيل لما تقدم من قوله: «موضوع الوحدة غير  
موضوع الكثرة» ل: ٢١.

(٤) (هـ): هي.

(٥) بهامش (هـ) زيادة: عند حلول الوحدة.

وأما تقابلُ العدم والمَلَكة: فلأن الوَحْدَةَ موجودةٌ في الكثرة مُقَوِّمة لها، والمَلَكة لا تكون موجودةٌ في العدم، حتى يكون العدم يتَأَلَّف من مَلَكات تجتمع، فلا تكون الوَحْدَةُ مَلَكةً للكثرة.

وكذلك لا تكون المَلَكة هي الكثرة؛ إذ المَلَكة لا تتركَّب<sup>(١)</sup> من أعدامها، فلا يكون التقابلُ بينهما تقابلُ العدم والمَلَكة.

وأما تقابلُ الإيجاب والسلب: فإن أحدَ النقيضين لا يكون مُقَوِّماً

للآخر.

\* قال:

تَمَّ مَعْرُوضُهُمَا قَدْ يَكُونُ وَاحِدًا، فَلَهُ جِهَتَانِ بِالضَّرُورَةِ: فَجِهَةٌ السامحة الوَحْدَةِ إِنْ لَمْ تَقُومْ جِهَةٌ الكثرة وَلَمْ تَعْرِضْ لَهَا فَالْوَحْدَةُ عَرَضِيَّةٌ؛ وَإِنْ عَرَضَتْ كَانَتْ مَوْضُوعَاتٍ أَوْ مَحْمُولَاتٍ عَارِضَةً لِمَوْضُوعٍ أَوْ بِالْعَكْسِ؛ وَإِنْ قَوِّمَتْ قَوْحِدَةً جِنْسِيَّةً أَوْ نَوْعِيَّةً أَوْ فَصْلِيَّةً. وَقَدْ يَتَقَايَرُ، فَمَوْضُوعٌ مُجَرَّدٌ عَدِيمٌ (١/٢٨) الانْتِهَاسِ لَا عَيْرٌ وَحْدَةً<sup>(٢)</sup> بِقَوْلِي (ج/٦٤) مُطْلَقِي؛ وَإِلَّا تُنْقَطَةُ إِنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ ذُو وَضْعٍ؛ أَوْ مُتَاوِقٌ إِنْ لَمْ يَكُنْ ذَا وَضْعٍ. هَذَا إِنْ لَمْ يَقْبَلِ القِسْمَةَ، وَإِلَّا فَهُوَ مِقْدَارٌ؛ أَوْ جِنْسٌ<sup>(٣)</sup> بَسِيطٌ؛ أَوْ مَرَكَّبٌ. وَبَعْضُ هَذِهِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ بِالْوَحْدَةِ، وَالهُوَ هُوَ عَلَى هَذَا التَّحْوِيلِ. وَالْوَحْدَةُ فِي الوَضْعِ العَرَضِيِّ وَالذَّائِمِ تَتَقَايَرُ أَسْمَاؤُهَا بِتَقَايِيرِ المُضَافِ إِلَيْهِ.

(١) (ب) (ج): لا تتركب.

(٢) بهامش (هـ) زيادة: شخصية. نسخة.

(٣) (ج): وجسم، وفي (هـ): فهو جسم.

○ أقول:

معروضُ الوَحْدَةِ<sup>(١)</sup> قد يكون مُغَايِراً لمعروض الكثرة بالذات، وقد يكون معروضهما واحداً؛ فحينئذ تكون له جهتان: جهةُ الوَحْدَةِ وجهةُ الكثرة.

ولا بد من تغايرهما؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معاً.

فجهةُ الوَحْدَةِ: إما أن تكون مُقَوِّمَةً لجهة الكثرة، أو عارضةً لها، أو لا هذا ولا ذلك. فإن كان الثالثُ فالوَحْدَةُ عرضية، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة المَلِكِ إلى المدينة، فإن جهة اتحاد النسبتين كونُ كُلِّ من النفس والمَلِكِ مُدَبَّرًا، والتدبير غير عارض للنسبتين، ولا مُقَوِّمٌ لهما، بل عارضٌ للنفس والمَلِكِ، والنسبةُ مُتَعَلِّقَةٌ بهما، فيلزم أن يكون للتدبير تَعَلُّقٌ بالنسبتين، ولا يكون التدبير مُقَوِّمًا ولا عارضاً لهما. وإن كان الثاني - وهو أن تكون جهةُ الوَحْدَةِ عارضةً لجهة الكثرة -؛ فإما أن تكون هناك محمولاتٌ عارضةٌ لموضوع واحد، أو بالعكس، أي: موضوعاتٌ معروضةٌ لمحمول واحد.

والأولُ كالكتاب والضاحك العَارِضَيْنِ للإنسان الموضوع<sup>(٢)</sup> لهما، فإنهما اشتركا في أن كلاً منهما محمولٌ على الإنسان، والمَحْمُولِيَّةُ المتحددة بينهما، عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

(١) انظر في أقسام الوحدة: المباحث المشرقة ٨٨/١، الصحائف الإلهية ص ١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح المقاصد ٣١/٢، شرح المواقيت ٤٦١/١، شرح التجريد للفوشجي ٢٥٣/٢.

(٢) (ج): المعروض.

والتقرير على (٥٣/ب) هذا الوجه أحسن<sup>(١)</sup> من أن تُجَمَلَ<sup>(٢)</sup> جهة  
الاتحاد بين الكاتب (٥٧/ز) والضاحك هو الإنسان؛ فإن الإنسان لا  
يقال له: إنه عارض للكاتب والضاحك إلا على سبيل التجوز.

والثاني كَالْقَطْنِ والتلج الموضوعين (٥٤/و) للأبيض، فإنه قد  
عَرَضَ لكلّ منهما أنه موضوعٌ للأبيض، والموضوعية المتحدة بينهما  
عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

ويمكن أن تُجَمَلَ في هذا المثال جهةُ الاتحاد الأبيض العارض  
للقطن والتلج.

ولفظه: «موضوعات» زائدةٌ وَقَعَتْ سهواً من (٤٣/هـ) الناسخين.  
وإن<sup>(٣)</sup> كان الأول - وهو أن تكون جهةُ الوَحْدَةِ مقومةً لجهة  
الكثرة -: فلما أن تكون جهةُ الوَحْدَةِ مقولةً في جواب: ما هو؟ بالنسبة  
إلى الكثرة؛ أو مقولةً في جواب: أي شيء هو؟

فإن كانت مقولةً في جواب: ما هو؟ فإن اختلفت الكثرة في شيء  
من الذاتيات، فالوَحْدَةُ جنسية، كوَحدَةِ الإنسان والفرس في الحيوان،  
وإن لم تختلف، فالوَحْدَةُ نوعية، كوَحدَةِ زيد وعمرو في الإنسان.

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «لا حسن في هذا التقرير؛ لأنهم عدوا الاتحاد  
بالموضوع قسماً، والاتحاد بالمحمول قسماً آخر، وهذا التقرير - الذي سماه أحسن -  
يجمل الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة إلى الاتحاد بالمحمول».

انظر التفصيل في: حاشية الجرجاني ل: ٢٣، وشرح التجريد للقرشي ٢/٢٥٥.

(٢) الجاعل لذلك هو المرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٥.

(٣) (ب): فإن.

وإن كانت مقولةً في جواب: أيُّ شيء هو<sup>(١)</sup>؟ فالوَخْدَةُ فَصْلِيَّةٌ،  
كَوَخْدَةِ أَفْرَادِ النُّوعِ فِي فَصْلِهِ، إِنْ كَانَ لَهُ فَصْلٌ، كَوَخْدَةِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو فِي  
النَّاطِقِ.

وَالوَخْدَةُ الْفَصْلِيَّةُ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلوَخْدَةِ النَّوْعِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ  
عَكْسٍ.

هَذَا إِذَا كَانَ مَعْرُوضُ الْوَخْدَةِ وَالكَثْرَةُ وَاحِدًا، وَأَمَّا إِذَا تَغَايَرِ  
مَوْضُوعَاهُمَا<sup>(٢)</sup>، فَحِينَئِذٍ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ مَوْضُوعَ مُجَرَّدٍ  
عَدَمِ الْانْقِسَامِ لَا غَيْرٍ - أَيُّ: يَكُونُ ذَلِكَ الْمَوْضُوعُ هُوَ أَنَّهُ شَيْءٌ غَيْرِ  
مُنْقَسَمٍ، وَلَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ غَيْرُ ذَلِكَ - فَهُوَ الْوَخْدَةُ.

قَوْلُهُ: «وَخْدَةٌ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ» أَيُّ: وَخْدَةٌ مُعَبَّرٌ عَنْهَا بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ، مِنْ  
غَيْرِ أَنْ يُقَالَ: وَخْدَةُ النُّقْطَةِ، أَوْ الْمُفَارِقِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.

«وَالَا نِقْطَةُ» أَيُّ: وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى  
مُجَرَّدِ عَدَمِ الْانْقِسَامِ، فَهُوَ نِقْطَةٌ إِنْ كَانَ ذَا وَضْعٍ، أَوْ مُفَارِقٌ إِنْ<sup>(٣)</sup> لَمْ  
يَكُنْ ذَا وَضْعٍ، كَالنَّفْسِ وَالْعَقْلِ.

هَذَا إِنْ لَمْ يَقْبَلْ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ الْقِسْمَةَ، وَإِنْ قَبِلَهَا: فِيمَا أَنْ يَقْبَلَ  
الْقِسْمَةَ لِذَاتِهِ أَوْ لَا، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَقْدَارُ، وَالثَّانِي الْجِسْمُ<sup>(٤)</sup>، فَإِنَّ<sup>(٥)</sup>  
تَشَابَهَتْ أَجْزَاؤُهُ فَهُوَ الْبَسِيطُ، وَإِلَّا فَهُوَ الْمُرَكَّبُ.

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (ب) (و) (ز): موضوعاتهما.

(٣) (هـ): إذا.

(٤) بهامش (هـ) زيادة: الطبيعي، نسخة.

(٥) (ب) (هـ): وإن.

وقد يُقَسَّم<sup>(١)</sup> ما يُقْبَلُ<sup>(٢)</sup> القسمة لذاته باعتبار آخر، وهو أن القابل للقسمة إن لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال، وإن انقسم بالفعل، فإن لم تكن أجزاؤه مُتَمَازِةً بالشخص<sup>(٣)</sup> فهو المركَّبُ الحقيقي، وإلا فهو الواحد بالاجتماع، ووَخَذَتْهُ: إما طبيعياً كالبدن (ج/٦٥) الواحد، أو صناعياً كالبيت الواحد، أو وَضَعِيَّةً كالدرهم الواحد.

وبعضُ هذه الأمور أولى بالوَخْدة من بعض، فإن الواحد من كل وجه - وهو الواحد الحقيقي، الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا يحسب الأجزاء الكمية، ولا يحسب الأجزاء الحدية، ولا يحسب الجزئيات - أولى من الواحد الذي هو واحد من وجه، كثير من آخر<sup>(٤)</sup>.

والواحد<sup>(٥)</sup> بالشخص أولى بالوَخْدة من الواحد بالنوع، الذي هو أولى من الواحد بالجنس.

هو هو من  
نحو الوخدة

وال«هو هو» على هذا النحو، أي: على نحو الوخدة؛ وذلك لأن «هو هو»: أن يكونَ للشئين وَخْدةً من جهة<sup>(٦)</sup>، وكما يقال: جهة الوخدة: إما مقومةً أو عارضةً، كذلك جهةُ «هو هو».

فجميعُ أقسامِ الوخدة مُتَحَقِّقٌ في أقسامِ «هو هو»، لكن ينبغي أن يُعْتَبَرَ في «هو هو» الكثرة، فإنه لا يُصَوَّرُ بدون اثنينية، فلا يُصَوَّرُ في

(١) بهامش (هـ): ينقسم. نسخة.

(٢) (ب) (هـ): قبل.

(٣) (أ) (ج) (ز): بالشخص.

(٤) (ز): وجه آخر.

(٥) (ج): فالواحد.

(٦) (أ) (و) (ز): وجه.

الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد، بخلاف الوَحْدَة فإنه يُصَوَّرُ في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد<sup>(١)</sup>.

والوَحْدَة في الوصف العرضي والذاتي تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه، فإن الاتحاد في الجنس يسمى مُجانسةً، وفي النوع مُماثلةً، وفي الخاصة مُشاكلَةً، وفي الكيف مُشابهَةً، وفي الكم مُساواةً، وفي الأطراف مُطابقةً، وفي الإضافة مُناسَبَةً، وفي وضع الأجزاء مُوازاةً.

✽ قال:

والإِتِّحَادُ مُحَالٌ، فَالهُوَ هُوَ يَسْتَدْهِجِي جِهَتَيْ تَغَايِيرِ وَاتِّحَادِ، عَلَيَّ مَا سَلَفَ.

الاستدلال  
الجبلي سعاد

○ أقول:

الاتحاد مفهومه الحقيقي: هو أنه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئاً آخر.

وقد يُطلق بالمجاز على صَيْرُورَةِ شيءٍ شيئاً آخر بطريق الاستحالة، وهي أن يزولَ عن ذلك الشيء الصائر شيءٌ ما، ويتصاف إليه شيءٌ آخر، كما يقال: صار الهواء ماءً، والأسود أبيضاً؛ أو بطريق التركيب، وهو أن يتصاف شيءٌ آخر إلى الشيء الصائر، فيتركب المُصَيَّرُ إياه عنهما، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً<sup>(٢)</sup>.

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «الاتحاد...» إلى هنا عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٧٠٣/٣، نقلها الشارح بتصريف منه بزيادة ونقص.

والاتحادُ بهذين المعنيين جائز بل واقع، والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنى الأول، والمفهومُ بطريق الحقيقة.

والاتحاد بهذا المعنى (٤٤/هـ) غيرُ معقول، والقول به قولٌ شغري<sup>(١)</sup>؛ لأنه مُحَيَّلٌ<sup>(٢)</sup>، وبسبب تَحْيِيلِهِ يظنه طائفةٌ من عوام المُتَأَلِّهَةِ والمُتَصَوِّفَةِ<sup>(٣)</sup> حقًّا.

والذي يَدُلُّ<sup>(٤)</sup> على استحالته: أن الاتحاد بهذا المعنى يقتضي أمرين: أمراً كان قبل الاتحاد، وأمراً حَصَلَ بعده (٥٤/ب)، والأول هو الصائرُ هذا الثاني، والثاني هو المُصَيِّرُ إياه الأولُ.

فبعد الاتحاد: إن كان الأمران موجودين معاً فهما اثنان متميزان، وهذا ينافي الاتحاد؛ وإن كانا معدومين فليسا مُتَّحِدِينَ<sup>(٥)</sup>؛ لأن المعدوم لا يَتَّحِدُ بالمعدوم، ولأنه حينئذ لا يكون اتحاداً بل إعداماً لهما<sup>(٦)</sup>؛ وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً، فإن كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الأول، لم يَتَحَقَّقْ اتحادٌ أصلاً، وإن كان المعدوم هو الأول والموجود هو الثاني، فقد بَطَّلَ كونُ الأول بالفَرَضِ<sup>(٧)</sup> (٥٥/و).

(١) أي: قياس شغري، وهو ما كانت مادته من المخيلات. انظر: المبين للأمدى ص ٩١.

(٢) المخيل مفرد المخيلات، وهي كما عرفها الأمدى: «عبارة عما يؤثر في النفس تريخاً وتنظيراً يقوم مقام التصديق وإن لم يكن مصداقاً به، كشبه العمل بالعدرة في تغير النفس عنه» المبين للأمدى ص ٩٤.

(٣) انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ١١٧.

(٤) هذا دليل ابن سينا في «الإشارات» انظر: شرح الإشارات للطوسي ٧٠٤/٣.

(٥) (هـ) (ز): بمتحدين.

(٦) سائطة من (ب).

(٧) (هـ): المفروض.



ثانياً ومُصَيِّراً إياه، أي: فقد بَطَلَ ما فَرَضْتَاهُ من أن الأول صار ثانياً؛ لأنه على تقدير عَدَم الأول لم يَصِر<sup>(١)</sup> الأولُ بعينه الثاني.

قيل<sup>(٢)</sup>: لقاتل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنهما لو كانا موجودين لما بَيَّي الاتحادُ، وإنما يكون كذلك أن لو كانا موجودين بوجودين وتعيَّنين، لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيَّن واحد، كما في الجنس والفصل؟.

أجيب: بأن الوجودَ الواحد - الذي صاراً موجودَيْن به -: إما أن يكون أحدَ الوجودين الأولين، أو وجوداً ثالثاً.

فإن كان الأولُ يلزم انعدام أحدهما بالضرورة، ويلزم المحذور الذي ذكرنا<sup>(٣)</sup>. وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون كلُّ من الوجودين الأولين باقياً أو لا، والأول يُوجِبُ أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين متغايرين، وهو محال بالضرورة، والثاني يُوجِبُ: إما انعدام أحدهما وكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين، وإما انعدامهما وحدث شيء ثالث، وكلاهما محال (٥٨/ز).

ولا يمكن أن يتَّحَدَ الوجودان، وإلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً، وهو محال، فلهو هو يستدعي جهتي<sup>(٤)</sup> تغاير واتحاد؛ لأنه

(١) (ب) (ج) (ز): بصير.

(٢) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٨، والشارح نقل عبارته بالحرف.

(٣) (هـ): ذكرناه.

(٤) (ز): جهتين.

لو لم تكن فيه<sup>(١)</sup> جهة الاتحاد امتنع «هو هو»، (ج/٦٦) وإن لم تكن فيه جهة التغاير يلزم اتحاد الاثنين، وهو محال.

\* قال:

الوحدة ليست  
بعد بل مبدأ  
للعدد

وَالْوَحْدَةُ<sup>(٢)</sup> مَبْدَأٌ لِلْعَدَدِ الْمُتَقَوِّمِ بِهَا لَا غَيْرَ، وَإِذَا أُضِيفَ إِلَيْهَا  
بِئْتَابِهَا حَصَلَتْ<sup>(٣)</sup> الْاِثْنَيْنِيَّةُ، وَهِيَ نَوْعٌ مِنَ الْعَدَدِ، ثُمَّ تَحْصُلُ أَنْوَاعٌ لَا  
تَنْتَهِى - يَتَرَايِدُ وَاحِدٍ وَاحِدٍ - مُخْتَلِفَةٌ<sup>(٤)</sup> الْحَقَائِقِ، هِيَ أَنْوَاعُ الْعَدَدِ.

○ أقول:

الْوَحْدَةُ ليست بعدد<sup>(٥)</sup>؛ لأن العدد هو الكُمُ المنفصل، فلا بد فيه من الانفصال، والْوَحْدَةُ لا انفصالَ فيها، فلا يكون عدداً، بل هي مبدأ للعدد<sup>(٦)</sup>؛ لأن العدد مُتَقَوِّمٌ بها لا بغيرها.

فإن الستة مثلاً مُتَقَوِّمَةٌ بِالْوَحْدَةِ سِتِّ<sup>(٧)</sup> مَرَّاتٍ، لا بثلاثين ثلاثية<sup>(٨)</sup>،

(١) ساقطة من (ب) (ج).

(٢) عبارة المتن في كشف المراد ص ٨٧، وشرح التجريد للقرشي ٢/٢٦٠: «الوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد...».

(٣) (ب) (و): حصل.

(٤) كذا في (هـ) وفي الباقي: مختلف.

(٥) انظر في العدد وأنواعه وأحكامه: المباحث المشرقية ١/٩١، الصحائف الإلهية ص ١١٨، كشف المراد ص ٨٧، شرح المقاصد ٢/٣٥، شرح المواظ ١/٤٥٩، شرح التجريد للقرشي ٢/٢٦٠.

(٦) من قوله: «لأن العدد...» إلى هنا ساقط من (و).

(٧) (هـ): بست.

(٨) (أ) (ج): وثلاثة.

فإن تقوّمها بهما ليس بأولى من تقوّمها بأربعة واثنين، ولا من تقوّمها  
بخمسة وواحد.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تتقوّم بكلّها منها، وهو محال؛ لأن واحداً  
منها كافٍ في تقوّمها، ومن المُحال أن يتقوّم الشيءُ بأمور كلّ منها كافٍ  
في تقوّمه؛ أو ببعض منها دون بعض، فيلزم الترجّح بلا مرجّح، وهو  
مُحال، فيلزم أن يكون تقوّمها بالوَحدَات التي مبلغها ذلك النوع من  
العدد، ويكون كلّ واحد من تلك الوحدَات مَبْدَأً لها وجزءاً من ماهيتها.  
والأعدادُ الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد، مثل: الثلاثة  
والثلاثة في الستة، وكذا الأربعة والاثنان فيها -: حَوَاصُّ لازمةٌ لها،  
ويجوز أن تكون لحقيقة<sup>(١)</sup> واحدة لوازمٌ مُتَكَثِّرة.

وإذا أُصِيفَ إلى الوَحْدَةِ وَحْدَةٌ مِثْلُهَا حصلتِ الاثنيّيةُ، والاثنان  
نوع من العدد؛ لأنه كمّ منفصل.

وما يقال: إن الوَحْدَةَ التي هي الفردُ الأولُ ليس<sup>(٢)</sup> بعدد، فكذا  
الاثنان الذي هو الزوجُ الأولُ ليس بعدد. وإن العددَ مُؤَلَّفٌ من الآحاد،  
والآحاد<sup>(٣)</sup> أقلها ثلاثة، فالاثنان ليس بعدد: فمردود.

فإن الوَحْدَةَ غيرُ عدد<sup>(٤)</sup>، لا لأنه فرد أول، بل لأنه لا انفصال فيه  
إلى وَحدَات، فلا يلزم أن يكونَ الاثنان الذي (٤/هـ) هو الزوج  
الأولُ ليس بعدد؛ إذ فيه انفصال.

(١) (و): لطيفة.

(٢) (هـ): ليست.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): ليس بعدد.

وإن الآحاد أقلها ثلاثة عند التَّخوين، وأما القومُ فإنهم يَغْتُون  
بالآحاد ما فوق الواحد.

والثلاثة تحْصُلُ من صَمِّ وَخَدَّةٍ<sup>(١)</sup> إلى اثنين، ثم تحْصُلُ أنواعٌ لا  
تتناهى بتزايد واحدٍ واحدٍ.

فإن كلَّ نوعٍ إذا زِيدَ عليه وَخَدَّةٌ يَحْصُلُ نوعٌ آخر، والتزايُدُ لا  
ينتهي<sup>(٢)</sup> إلى حدٍّ لا يُرَادُ عليه، فلا تنتهي الأنواعُ إلى نوعٍ لا يكون قَوْفَهُ  
نوعٌ آخر.

وهذه الأنواعُ مختلفةٌ الحقائق؛ لأن لكلِّ منها لوازمٌ لا تكون  
لغيرها، كالأولية والخطئية والأصية والتركيب<sup>(٣)</sup>.

واختلافُ اللوازمِ دَالٌّ على اختلافِ ملزوماتها بالحقائق؛ إذ لا  
يُمْكِنُ استنادُها إلى المُشْتَرَكِ، بل إلى أمرٍ مُخْتَصٍّ مُقَوِّمٍ للملزوم، وإلا  
لَمَادَ الكلامُ فيه<sup>(٤)</sup>، ويتسلسلُ.

(١) (ب): واحدة وفي (هـ): واحد.

(٢) (و): لا يتناهى.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «كالأولية» هي كون العدد بحيث لا يعده إلا الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها. والتركيب: هو كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً، كالأربعة والستة والثمانية والتسعة، والمنطق قد يراد به المجذور، أعني: ما يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه، كالأربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه، وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، ويراد بالأصم الذي يقابله: ما لا يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه، كالاثنتين والثلاثة، وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة، وبالأصم الذي يقابله: ما لا يكون كذلك.» ج: ٢٨.

(٤) (ز): إليه.

فلكل واحد من تلك الحقائق اعتباران:  
أحدهما: عامٌ بالنسبة إلى كل نوع من الأنواع، وهو أن فيها عدداً.

والآخر: خاصٌّ<sup>(١)</sup>، وهو خصوصية (٢٩/أ) تلك الكثرة، التي هي صورته النوعية، التي هي بها هي.  
فتكون تلك الحقائق أنواعاً إضافية بالنسبة إلى العدد.

• قال:

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ<sup>(٢)</sup>، يَخْكُمُ بِهِ الْعَقْلُ عَلَى  
الْحَقَائِقِ، إِذَا انْتَصَمَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فِي الْعَقْلِ انْتِصَامًا<sup>(٣)</sup> بِحَسَبِهِ.  
○ أقول:

أنواع العدد  
اعتبارية

كل واحد من أنواع العدد أمر اعتباري، لا تتحقق له في الأعيان،  
يخكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق التي هي (٥٥/ب)  
أنواع الموجودات، كالإنسان والفرس والبقر وغيرها، أو أشخاصها،  
كأفراد الإنسان وأفراد الفرس<sup>(٤)</sup> وغيرها<sup>(٥)</sup>.

وإنما يخكم العقل بذلك النوع من العدد، عند انضمام بعض تلك  
الحقائق إلى بعضها<sup>(٦)</sup> في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد.

(١) (و) زيادة: به.

(٢) (ج) زيادة: لا تحقق له في الأعيان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و) زيادة: وأفراد البقر.

(٥) (هـ) (ز): وغيرهما.

(٦) (ب) (و) (ز): بعضه.

مثلاً إذا انضم واحد إلى واحد يَحْكُمُ العقل بالاثنتين عليهما، وإذا انضم إليهما واحد آخر يَحْكُمُ العقل بالثلاثة عليهما، وإذا انضم واحد آخر إليها يَحْكُمُ بالأربعة عليهما<sup>(١)</sup>، وهكذا.

وهذه الأنواع غير مُتَحَقِّقَةٌ في الأعيان؛ وذلك لأن الأربعة مثلاً، إذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرًا؛ إذ لا يُمكنُ قيامها بنفسها، بل تكون عارضةً لغيرها قائمة به، فتكون عَرَضًا قائمًا بموجود.

فأما أن تكون الأربعة بتمامها قائمة بكل شخص من أشخاص الإنسان مثلاً، وهو محال، وإلا يلزم أن يكون شخص واحد أشخاصاً أربعة؛ أو في كل واحد (٥٦/و) من الأشخاص شيء من الأربعة، وليس في الأربعة إلا الوَحَدَات، فيكون في كل شخص<sup>(٢)</sup> وَحْدَةٌ، فلم يُوجد نوع واحد في الخارج مُتَحَصِّلٌ بنفسه (٦٧/ج) هو الأربعة<sup>(٣)</sup>؛ أو لم تكن الأربعة بتمامها ولا شيء منها قائمًا بكل شخص، فيلزم أن لا تكون الأربعة موجودة مُتَحَقِّقَةً في الخارج.

وإذا جَمَعَ العقل واحداً في المَشْرِقِ إلى واحد في المَغْرِبِ يَحْكُمُ بالاثنتين عليهما، فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية، كيف يُصَوِّرُ عروضه لهما في الخارج؟!

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (ب) (هـ) زيادة: واحد.

(٣) (ب): هي.

\* قال:

والوَخْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لِذَاتِهَا وَمُقَابِلِهَا، وَتَنْقَطِعُ<sup>(١)</sup> بِانْقِطَاعِ  
الاعتبار. وَقَدْ تَعْرِضُ لَهَا شَرِكَةٌ فَتُحْصَصُ بِالمَشْهُورِيِّ، وَكَذَا  
المُقَابِلِ.

مرض المرض

○ أقول:

الوَخْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لِذَاتِهَا<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأن ذاتها من الأمور الاعتبارية،  
والأمر الاعتباري له تَحَقُّقٌ في العقل، فتعرض له وَخْدَةٌ في العقل.

وكذا الوَخْدَةُ تَعْرِضُ<sup>(٣)</sup> لمقابلها، وهو الكثرة؛ إذ يقال: «عشرة  
واحدة، وأربعة واحدة»، ولأن الكثرة أيضاً مُتَحَقِّقَةٌ في العقل فَيَعْرِضُ  
لها وَخْدَةٌ.

وعروض الوَخْدَةِ لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها، بل  
ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كسائر الاعتبارات<sup>(٤)</sup>.

والوَخْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لَهَا شَرِكَةٌ، فإن وَخْدَةَ زيد تُشَارِكُ وَخْدَةَ عمرو  
في مطلق الوَخْدَةِ.

وتُمَيِّزُ إحداهما عن الأخرى (٥٩/ز) بإضافتها إلى ما يُصَاف  
إليه، فإن وَخْدَةَ زيد مُتَمَيِّزَةٌ عن وَخْدَةَ عمرو بإضافتها إلى زيد.

(١) عبارة المتن في شرح القوشجي ٢/٢٦٦: «ولا تسلسل بل تنقطع بانقطاع  
الاعتبار...».

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٩، شرح التجريد ٢/٢٦٦.

(٣) (و): قد تعرض.

(٤) (ج) (و): الاعتبارات.

فَتَحْصَصُ الْوَحْدَةَ بِالْمُضَافِ الْمَشْهُورِيِّ، فَإِنَّ الْوَحْدَةَ الْمُقَيَّدَةَ  
 بِمَعْرُوضِهَا هِيَ الْمُضَافُ (٤٦/هـ) الْمَشْهُورِيُّ مِنَ الْوَحْدَاتِ.  
 وَكَذَا قَدْ تَعَرَّضُ لِمُقَابِلِ الْوَحْدَةِ - أَي: الْكَثْرَةِ - شَرِكَةٌ، فَإِنَّ الْعَتْرَةَ  
 الْعَارِضَةَ لِأَحَادِ الْإِنْسَانِ، مُشَارِكَةٌ لِلْعَتْرَةِ الْعَارِضَةِ لِأَحَادِ الْفَرَسِ فِي  
 مَطْلُقِ الْعَتْرَةِ، وَتُمَيِّزُهُ عَنْهَا بِإِضَافَتِهَا إِلَى مَعْرُوضِهَا.  
 فَيُحْصَصُ<sup>(١)</sup> كُلُّ مِنْهُمَا بِالْمُضَافِ الْمَشْهُورِيِّ، فَإِنَّ الْعَتْرَةَ الْمُقَيَّدَةَ  
 بِمَعْرُوضِهَا - الَّذِي هُوَ أَحَادُ الرِّجَالِ - مُضَافٌ مَشْهُورِيٌّ.

\* قال:

وَتُضَافُ إِلَى مَعْرُوضِهَا بِإِخْتِيَارَيْنِ، وَإِلَى مُقَابِلِهَا بِثَلَاثِ، وَكَذَا  
 الْمُقَابِلُ.

○ أقول:

الْوَحْدَةُ وَحْدَةٌ لِمَعْرُوضِهَا، وَعَرَّضُ حَالٌ فِيهِ، وَمُقَابِلٌ لِلْكَثْرَةِ،  
 فَتَعَرَّضُ لَهَا إِضَافَاتٌ ثَلَاثٌ: اثْنَتَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَعْرُوضِهَا، وَاحِدَةٌ مِنْهُمَا  
 بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ وَحْدَةٌ لَهُ، وَثَانِيَهُمَا<sup>(٢)</sup> بِاعْتِبَارِ حُلُولِهَا فِيهِ، وَالْإِضَافَةُ الثَّلَاثَةُ  
 بِالْقِيَاسِ إِلَى الْكَثْرَةِ، وَهِيَ أَنَّهَا مُقَابِلَةٌ لِلْكَثْرَةِ.

وَكَذَا الْمُقَابِلُ - أَي: الْكَثْرَةُ - تَعَرَّضُ لَهَا<sup>(٣)</sup> هَذِهِ الْإِضَافَاتُ  
 الثَّلَاثُ، فَإِنَّهَا كَثْرَةٌ لِمَعْرُوضِهَا، وَعَرَّضُ<sup>(٤)</sup> حَالٌ فِيهِ، وَمُقَابِلٌ لِلْوَحْدَةِ.

(١) (ز): فخصص.

(٢) (ج): وثانيتهما.

(٣) (ب) (ز): له.

(٤) (ج): وعرض له.



فالإضافة الأولى والثانية باعتبار معروضها، والثالثة باعتبار مقابلهما.

\* قال:

وَيَعْرِضُ لَهُ <sup>(١)</sup> مَا يَسْتَجِيبُ عُرُوضَهُ لَهَا مِنَ التَّقَابِلِ الْمُتَنَوِّعِ إِلَى  
أَنْوَاعِهِ الْأَرْبَعَةِ: أَعْنِي: تَقَابِلَ <sup>(٢)</sup> السَّلْبِ وَالْإِجَابِ، وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى  
الْقَوْلِ وَالْمَقْدَمِ وَالْمَدَمِّ وَالْمَلَكَةِ، وَهُوَ الْأَوَّلُ مَاخُذًا بِاخْتِيَارِ  
خُصُوصِيَّةِ مَا؛ وَالتَّضَادِّ <sup>(٣)</sup> وَهُمَا وَجُودِيَّانِ، وَيَتَعَاكَسُ هُوَ وَمَا قَبْلَهُ  
فِي التَّحْقِيقِ وَالْمَشْهُورِيِّ؛ وَالتَّضَائِفِ <sup>(٤)</sup>.

بحث التقابل

○ أقول:

الكَثْرَةُ قَدْ يَعْرِضُ لَهَا مَا يَمْتَنِعُ عُرُوضَهُ لِلوَحْدَةِ، وَهُوَ التَّقَابِلُ <sup>(٥)</sup>،  
فإِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْرِضَ لِلوَحْدَةِ؛ لِأَنَّهُ نَسْبَةٌ تَقْتَضِي الْأَيْنِيَّةَ، فَيَمْتَنِعُ  
عُرُوضُهَا لِلوَحْدِ، وَلَا يَمْتَنِعُ عُرُوضُهَا لِلكَثْرَةِ.

والتقابل: امتناع اجتماع شيئين، في موضوع واحد، في زمان  
واحد، من جهة واحدة.

(١) (ز): لها. والضمير في «له» يرجع إلى مقابل الوحدة.

(٢) ساقطة من (ه).

(٣) (ج): وتقابل الضدين، وفي (و): وتقابل التضاد، وفي (ه): والضدين.

(٤) (ج): وتقابل التضائيف.

(٥) انظر في التقابل وأنواعه: المباحث المشرقية ٩٦/١، الصحائف الإلهية ص ١١٩،

مطالع الأنظار ص ٦٥، شرح المقاصد ٥٤/٢، شرح المواقيت ٤٨٧/١، شرح

التجريد للفوشجي ٢٦٣/٢.

وقد اعتُبرَ وَخْدَةُ الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابلُ التضاد، فإنه لا يمتنع اجتماع ضِدِّين<sup>(١)</sup> في موضوعين، ولا في موضوع<sup>(٢)</sup> بحسب زمانين.

واعْتَبِرَ وَخْدَةُ الجهة ليندرج فيه تقابلُ الْمُتضَايِفَيْنِ، فإنه يمكن عُروُضُهُمَا لشخص واحد في زمان واحد، لكن من جهتين لا من جهة واحدة، كالأبوة والبُتُوَّة، فإِنَّهُمَا قد تَعَرَّضَا لشخص واحد لكن من جهتين.

والتقابل مُتَنَوِّعٌ إلى أنواع أربعة: تقابلُ الإيجاب والسلب، وتقابلُ أشراج الظاهري العَدَمِ والمَلَكَةِ، وتقابلُ الضدين، وتقابلُ المتضايِفين.

وذلك لأن المُتَقَابِلَيْنِ: إما أن يكونا وُجُودِيَيْنِ، بأن لا يكون واحد منهما عَدَمًا لشيء، وحينئذ: إما أن يكون تَعَقُّلٌ كُلُّهُمَا (٥٦/ب) بالقياس إلى الآخر أو لا، والأول هو تقابلُ المتضايِفين كالأبوة والبُتُوَّة، والثاني هو تقابلُ الضدين كالحرارة والبرودة.

أو يكون أحدهما وجوديًا والآخرُ عدميًا، بأن يكون عدمًا (٦٨/ج) لأمر ما، وحينئذ: إما أن يُعْتَبَرُ موضوع من شأنه الوجودي<sup>(٣)</sup> أو لا يُعْتَبَرُ، فإن اعتُبرَ فهو تقابلُ العدم والمَلَكَةِ، وتسمَّى المَلَكَةُ القِيَّةَ<sup>(٤)</sup> أيضاً كالعمى والبصر، وإن لم يُعْتَبَرِ فهو تقابلُ الإيجاب والسلب.

(١) (ب) (ج) (و): الضدين.

(٢) (ج) (هـ) (و) زيادة: واحد.

(٣) (ز): الوجود.

(٤) (و): بالقية.

وتقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد، أي: يكون المتقابلان فيهما: إما في القول، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان؛ أو العقد، والتصوُّر كمعناه.

ولا تَحَقَّق لواحد من المُتقابلين في تقابل الإيجاب والسلب في الخارج، فإنه ليس في الخارج شيءٌ هو إيجاب أو سلب، بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية، أو القول الدال عليها.

وتقابلُ العدم والمَلَكة هو تقابل الإيجاب والسلب مأخوذاً مع اعتبار خصوصية، وهو أن يكون السلبُ ليس سلباً للإيجاب مطلقاً، بل سلباً للإيجاب عن محلٍّ مِنْ شأنه الإيجاب، كالعمن والبصر.

وتقابلُ الضِدِّين<sup>(١)</sup> قد يكون مَشهُورِيًّا، وهو أن يكون الأمران الوجوديان لا تُعَقَّل (٥٧/و) ماهيةً كلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر، أعمَّ من أن يكون بينهما (تَعاقُبٌ أو يكون بينهما غايةُ الخلاف)<sup>(٢)</sup>، وقد يكون حَقِيقِيًّا، وهو المشروط بأن يكون بينهما (تَعاقُبٌ، ويكون بينهما)<sup>(٣)</sup> غايةُ الخلاف.

وتقابلُ (٤٧/هـ) التضاد المَشهُورِيَّ أعمُّ من تقابل التضاد الحقيقي مطلقاً.

وتقابلُ العدم والمَلَكة أيضاً قد يكون مَشهُورِيًّا، وهو أن يُشترَطَ فيه

(١) (ز): التضاد.

(٢) ما بين القوسين في (ج): غايةُ الخلاف أولاً.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

موضوعٌ قابلٌ للوجودي بحَسَب وقت يمكن حصوله فيه، كعدم اللحية في وقت من شأن الشخص اللحية فيه، وقد يكون حَقِيقِيًّا، وهو أن يُعتبر موضوعٌ مستعد للوجودي بحَسَب شَخْصه أو تَوَعه أو جنسه .  
وتقابلُ العدم والمَلَكَة الحقيقي أعمُّ من تقابل العدم والمَلَكَة المَشْهُوري مطلقاً.

قوله: «ويتعكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري» أي: ويتعكس تقابل الضدين وما قبله - أي: تقابلُ العدم والملكة - في التحقيق أي: الحقيقي من التضاد أخص من المَشْهُوري منه، والحقيقي من تقابل العدم والملكة أعمُّ من المَشْهُوري منه، على عكس تقابل التضاد.

فإن قيل: الإيجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين، يكونان بين مُفردين، كالفرس واللافرس، فكيف يكون تقابل الإيجاب والسلب راجعاً إلى القول والتَقَدُّ؟

أجيب: بأنه ما لم يُعْتَبَر صِدْقُ الفرس واللافرس على موضوع واحد، لم يُصَوِّر التقابل بينهما<sup>(١)</sup>، فيكون هذا أيضاً راجعاً إلى القول أو التَقَدُّ.

فإن قيل<sup>(٢)</sup>: لا نُسَلِّمُ انحصارَ التقابل في الأنواع الأربعة التي ذكرتم؛ لجواز أن يكون التقابل بين عدمين.

أجيب: بأن العَدَمين لا تقابلُ بينهما؛ إذ العدمُ المطلق لا يُقابل

(١) ساقطة من (ب) (د).

(٢) هذا الاعتراض للمعرفدي في الصحائف الإلهية ص ١٢١.

العدم المطلق؛ لامتناع كون الشيء مُقابلاً لنفسه، ولا العدم المضاف لكونه مجتمعاً معه، والعدم المضاف لا يُقابل العدم المضاف؛ لصِدْقِهِمَا على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عَدْمُهُمَا.

فإن قيل: التقابل بين العَدَمين واقع، كتقابل العمى واللاعَمى، فإنه لايجوز اجتماعهما في<sup>(١)</sup> محل واحد.

أجيب: بأن اللاعَمى الذي - هو سَلْبُ العمى - إنما يكون إذا انتفى العمى، وانتفاء العمى: بانتفاء عدم البصر، أو بعدم قابلية الموضوع.

فإن كان الأول يكون سَلْبُ عدم البصر هو بعينه البصر، فيكون التقابل بينهما تقابلَ العدم والمَلَكَة، (٦٠/ز) ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعَمى.

وإن كان الثاني يكون اللاعَمى عبارةً عن سَلْبِ قابلية المَحَلِّ، فيكونُ التقابلُ بينهما تقابلَ الإيجاب والسلب، فلم يتحقق تقابلٌ بين العدمين.

قيل<sup>(٢)</sup>: إن الحكماء اشترطوا في الصِدِّين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وأن يتعاقبا على موضوع واحد، فلا يكون تقابلُ الوجوديين مُنَحْصِراً في القسمين؛ لأن تقابل مثل السواد والصفرة والإنسانية والفرسية يقع خارجاً عنهما مع صِدْقِ التعريف عليه.

(١) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «في موضوع واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة» ص ٦٦.

(٢) هذا الاحتراض للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارة بتصريف يسير.

اجيب: بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك، وأما في التضاد المشهورى فلا، والقسمه إنما انحصرت بالنسبة إلى التضاد المشهورى، والإنسان والفرس وإن كانا مُتباينين لكن غير متقابلين (٦٩/ج)؛ لأن المتقابلين لا بد وأن يكون كلُّ منهما في موضوع<sup>(١)</sup>، وهو المحل المُستغني عن الحال، والفرس والإنسان لا يكونان في موضوع، فلا يكونان متقابلين.

وقيل<sup>(٢)</sup>: إن اشترطوا في القسم الثاني<sup>(٣)</sup> أن يكون العدمي عدم الوجودي، فقد يُوجدُ تقابلٌ غيرُ تقابلِ العدم والمَلَكَة وغيرُ تقابلِ الإيجاب والسلب، كتقابلِ الملزوم مع عدم اللازم.

وإن لم يشترطوا يكونُ هذا التقابل من السلب والإيجاب؛ إذ<sup>(٤)</sup> لم يُشترط<sup>(٥)</sup> موضوعٌ قابل<sup>(٦)</sup> مع أنه ليس كذلك؛ لجواز ارتفاعهما، على أنهم صرّحوا بأن العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي.

اجيب: بأن التقابل يُعتَبَر (٥٧/ب) بالنسبة إلى موضوع واحد، وعَدَمُ اللازم ووجودُ الملزوم لم يُصوّر تواردهما على موضوع واحد؛

(١) (ج) زيادة: واحد.

(٢) هذا الاعتراض للمرقدى في الصحائف الإلهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارته بتصريف يسير.

(٣) وهو أن يكون أحدهما عدمياً. وعبارة الشارح في مطالع الأنظار: «قيل: إن اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن ٤٠٠ ص ٦٦.

(٤) (أ): إذا.

(٥) (هـ) زيادة: فيه.

(٦) ساقطة من (أ).

لأن موضوعَ عدم اللّازم مُباين لموضوع الملزوم، فيكونان من قبيل المُتباينين، لا من قبيل المُتقابلين.

• قال:

وَيَنْدَرُجُ تَحْتَهُ الْجِنْسُ بِإِخْتِيَارِ عَارِضٍ. وَمَقُولِيَّتُهُ عَلَيْهَا  
بِالتَّفْكِكِ، وَأَشَدُّهَا فِيهِ السَّلْبُ.

○ أقول:

أي: يَنْدَرُجُ تحت التضايف الجنس - أي: التقابل - باعتبار  
عارض.

اعلم: أن التقابل (هـ/٤٨) جنس لهذه الأربعة، نظراً إلى ذاته،  
فإن التقابل يَصْدُقُ على هذه الأربعة صِدْقَ المقول في جواب ما هو  
بِحَسَبِ الشُّرْكَةِ.

والتقابل من حيث عَرَضَ له تقابلُ التضايف مُندرجٌ تحت  
التضايف، ولا يمتنع أن يكون الشيءُ باعتبار ذاته (١/٣٠) أعمَّ مطلقاً  
من شيءٍ آخر<sup>(١)</sup>، وباعتبار عارضٍ أَخَصَّ منه مطلقاً، كالجسم فإنه أعمُّ  
مطلقاً من الحيوان، وباعتبار أنه كاتبٍ أَخَصَّ منه مطلقاً، وكذلك السواد  
نظراً إلى ذاته ضد للبياض، ومن حيث إنه ضد له مضاف إليه.

فيكون عَرُوضُ التضاد لذاتيهما<sup>(٢)</sup>، وعَرُوضُ التضايف لمحموليهما،  
أعني: الضدُّ المحمول على كُلِّ منهما، أو للمجموع المُعْتَبَر، وهو  
الذات المُعَيَّنُ بقيد أنه ضد.

(١) سابقة من (أ).

(٢) (هـ): (ز): لذاتيهما.

مطلق التقابل  
يندرج تحت  
التضايف

ملقوبة تقابل  
من أنواع  
بالتشكيك

ومقولة التقابل على هذه الأنواع الأربعة بالتشكيك، فإن بعصها أقوى من بعض في التقابل، وأشد الأنواع (٥٨/و) في التقابل تقابل السلب والإيجاب.

ولا يخرج شيء من أنواع التقابل عن تقابل الإيجاب والسلب<sup>(١)</sup>، إلا ترى<sup>(٢)</sup> أن الأمر الذي يصدق عليه أنه ليس بخير، فيه عقدان: عقْد أنه ليس بخير، وعقْد أنه شر. وعقْد أنه ليس بخير لا ينافيه عقْد أنه شر؛ إذ يصدقان على ذات واحدة، ولا عقْد أنه ليس بشر؛ إذ يصدقان أيضاً على أمر واحد، فالمُنافي لعقْد أنه ليس بخير هو عقْد أنه خير، والمنافاة مُتحققة من الجانبين، فعقْد أنه خير لا ينافيه إلا عقْد أنه ليس بخير، ولا ينافيه عقْد أنه شر.

وإذا انحصر المُنافي لعقْد أنه خير في عقْد أنه ليس بخير، كان التقابل بين السلب والإيجاب أقوى من التقابل بين الضدين.

وأيضاً: للخير عقْدان: عقْد أنه خير وعقْد أنه ليس بشر، والأول ذاتي للخير، والثاني عرضي؛ لأنه خارج عن حقيقة الخير.

وعقْد أنه ليس بخير رافع لعقْد أنه خير، وعقْد أنه شر رافع لعقْد أنه ليس بشر، والرافع للأمر الذاتي أقوى معاندة من الرافع للأمر العرضي<sup>(٣)</sup>، فعقْد أنه ليس بخير أقوى معاندة لعقْد أنه خير من عقْد أنه

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/١٠٧.

(٢) (هـ) (و) (ز): لا يرى.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «لأن الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات، والرافع للأمر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض» ص ٦٧.



شر؛ لأن المنافاة بين الشيء وبين ما يَرْقَعُ ذاته<sup>(١)</sup> أقوى من المنافاة بينه وبين<sup>(٢)</sup> ما يَرْقَعُ الأمرَ الخارجي عنه.

وأيضاً: فإن الشرَّ لولا اشتماله على أنه ليس بخير، لما كان عَقْدُ أنه شر رافعاً لَعَقْدِ أنه خير، فإننا لو فَرَضْنَا بَدَلَ الشر شيئاً آخر مما ليس بخير، لكان اعتقادُ كون الشيء ذلك الأمرَ المشتملَ على أنه ليس بخير مانعاً من اعتقاد أنه خير، لا لأنه ذلك الأمر، بل لاشتماله على أنه ليس بخير، وذلك يدل على أن التنافي بالذات لا يكون إلا بين السلب والإيجاب.

قوله: «ويندرج تحته الجنس» أراد بالجنس التقابل المطلق المُشْتَرَك بين الأقسام، وهو مقول على الأربعة بالتشكيك كما ذُكِرَ، فلا يكون جنساً للأربعة، بل يكون أعمّ من الأربعة وخارجاً عنها، فإطلاق الجنس على الأعم الخارج فيه ما فيه.

• قال:

وَيَقَالُ لِلأَوَّلِ: تَنَاقُضٌ، وَيَتَحَقَّقُ فِي القَصَايَا بِشَرَايِطَ تَمَائِيذٍ<sup>(٣)</sup>،  
هَذَا فِي القَصَايَا الشَّخْصِيَّةِ. أَمَّا المَخْصُورَةُ فَيَشْرُطُ تَأْسِيعٌ وَهُوَ  
الاختِلَافُ فِيهِ (٧٠/ج)؛ فَإِنَّ الكَلْبَةَ ضِدٌّ<sup>(٤)</sup>، والجَزْيَتَانِ<sup>(٥)</sup>

احكام تقابل  
الإيجاب  
والسلب

(١) زاد في مطالع الأنظار: «لا بتوسط شيء آخر» ص ٦٧.

(٢) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «وبين ما يرفع ذاته بتوسط الأمر الخارجي عنه»

ص ٦٨.

(٣) (و): ثمان.

(٤) العبارة في كشف المراد ص ٩٣، وشرح التجريد للقوشجي ٢٧٢/٢ هي: «فإن

الكلية ضد الكلية».

(٥) (ج) (ز): والجزئتان.

صَادِقَانِ<sup>(١)</sup>. وفي المَوْجَّهَاتِ عَاشِرٌ، وَهُوَ الْاِخْتِلَافُ<sup>(٢)</sup> أَيْضاً بِحَيْثُ لَا يُنْكَرُ اجْتِمَاعُهُمَا صِدْقًا وَكَذِبًا. وَإِذَا قُبِدَ الْعَدَمُ بِالْمَلَكَةِ فِي الْقَضَايَا سُمِّيَتْ مَعْدُولَةً، وَهِيَ تَقَابِلُ الْوُجُودِيَّةِ صِدْقًا لَا كَذِبًا؛ لِإِنْكَانِ عَدَمِ الْمَوْضُوعِ قَيْصِدُقٌ مُقَابِلًا لَهَا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَحْكَامِ<sup>(٣)</sup> كُلِّ قِسْمٍ فِيهَا، فَبَدَأَ بِتَقَابِلِ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ.

فَقَالَ: تَقَابِلُ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ يُقَالُ لَهُ: التَّنَاقُضُ<sup>(٤)</sup>.

وَعُرِّفَ بِأَنَّهُ<sup>(٥)</sup>: اِخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ صريف التعارض يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقَ إِحْدَاهُمَا وَكُذِبَ الْآخْرَى.

وَيُخْتَرَزُ بِقَوْلِهِ: «لذاته» عن الاختلاف بينهما بالسلب والإيجاب، بحيث يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى، لكن لا لذاته وصورته، بل بواسطة خصوصية المادة، مثل: اختلاف (٤٩/هـ) الكليتين في مادة يساوي المحمول الموضوع فيها، كقولنا: «كل إنسان ناطق، لا شيء»

(١) (هـ) (ز): صادقان.

(٢) أي: في الجهة.

(٣) (ب) زيادة: أقسام.

(٤) انظر في التناقض وشروطه: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٦٥، شرح الإشارات لابن سينا ٣٤٥/١، لواع الأسرار للقطب الرازي ص ١٦٤، حاشية المطار على شرح التهذيب للخيصي ص ٣٠٣.

(٥) هذا تعريف سراج الدين الأرموي في معطال الأنوار. انظر: لواع الأسرار ص ١٦٤.

من الإنسان بناطق»، وكذا اختلاف الجزئيتين فيها، كقولنا: «بعض<sup>(١)</sup> (٦١/ز) الإنسان ناطق، ليس بعض الإنسان بناطق»؛ أو بواسطة الاختلاف الواقع بين إحداهما واللازم المساوي للأخرى، مثل قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق».

فإن الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الأولى لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل لخصوصية المادة، وكذا الاختلاف بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق»، لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل بواسطة (٥٨/ب) الاختلاف بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بإنسان».

وقد اشترط<sup>(٢)</sup> في تحقق التناقض بين القضيتين ثمانَ شرائط: وَخَدَةُ الموضوع فيهما؛ لانقضاء التناقض عند تغير الموضوع فيهما، كقولنا: «زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب». وَخَدَةُ المحمول وإلا لانقضي عند عدمها، كقولنا: «زيد كاتب، زيد ليس بنجار».

شروط تحقق  
التناقض

وَوَخَدَةُ الزمان، وَوَخَدَةُ المكان، وَوَخَدَةُ الكل والجزء، وَوَخَدَةُ القوة والفعل، وَوَخَدَةُ الشرط، وَوَخَدَةُ الإضافة؛ لأن عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الأمور لم يتحقق التناقض بينهما.

وهذه الوَحَدَاتُ السُّمِّيَّةُ المتأخرة عن وَخَدَةِ الموضوع وَوَخَدَةِ المحمول، يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول، ولا اختصاص<sup>(٣)</sup>

(١) بداية نكرم في (ز) بسبب سقوط عدة ووقات.

(٢) (ج): اشترطوا.

(٣) قوله: «ولا اختصاص...» أقول: كأن الشارح - بقوله هذا - يرد على سراج الدين =

لشيء منها بأحدهما دون الآخر.

واكتفى الشيخ أبو نصر<sup>(١)</sup> الفارابي<sup>(٢)</sup> بثلاث منها: وَحَدَوِ الموضوع  
والمحمول والزمان، والخمسة الباقية راجعة إليها.

وَيُمْكِن رَدُّ الكُلِّ إلى وَحَدَةِ النسبة الحَكْمِيَّة<sup>(٣)</sup>، التي وَرَدَ عليها  
الإيجاب والسلب؛ إذ وَحَدَتُهَا تستلزم الوَحَدَات الثمان<sup>(٤)</sup>، وانتفاء  
الوَحَدَات الثمان يستلزم تغايرها.

هذه الشرائط في القضايا الشخصية.

---

= الأرموي، حيث قال باندرج وحدة الشرط والجزء والكل تحت وحدة الموضوع،  
واندرج وحدة المكان والإضافة والقوة أو الفعل تحت وحدة المحمول. وقد وافق  
شارح مطالع الأنوار القطب الرازي شيخه الشارح في ذلك، حيث قال: «تعلق بعض  
الوحدات بالموضوع، وبعضها بالمحمول تخصيص بلا مخصص؛ إذ تلك الأمور كما  
تصلح لأن توضع، تصلح لأن تحمل عند عكس القضية» إلى آخر ما قاله. انظر:  
لوامع الأسرار ص ١٦٦.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، يعرف بالمعلم الثاني، من كبار  
فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب، وانتقل إلى بغداد، ونشأ فيها،  
وألف فيها أكثر كتبه، توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ. له الكثير من المؤلفات.  
شذرات الذهب ٢/٣٥٠.

(٣) هذا رأي سراج الدين الأرموي في كتابه: «مطالع الأنوار» انظر: لوامع الأسرار ص  
١٦٥، وقد تابعه الشارح في ذلك هنا، وفي كتابه «ناظر العين» مختصر له في  
المنطق.

انظر: ناصر العين في شرح ناظر العين لتلميذ الشارح: أحمد بن عمر بن هلال،  
مخطوط. هذا وقد نسب الخبيصي هذا الرأي إلى المحققين، انظر: شرح التهذيب  
ص ٣١١.

(٤) (ج) (هـ) (و): الثماني.

وأما المحصورةُ فَيُشْتَرَطُ مع هذه الشرائط الثمان<sup>(١)</sup> شَرْطُ تاسع، وهو الاختلاف في الحَصْرِ - أي: الكلي والجزئي - لصدق الجزئيين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوعُ فيها أعمَّ من المحمول.

قوله: «فإن الكلية ضد» أي: ضِدُّ للكلية، فيجوز كذبهما؛ لجواز كَذِبِ الضدين، كقولنا: «كل حيوان إنسان، لا شيء (و/٥٩) من الحيوان بإنسان، بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان بإنسان». هذا إذا كانت القضايا مُطلقة<sup>(٢)</sup>.

وأما المَوْجَهَاتُ فيشترطُ مع الشرائط المذكورة شَرْطُ عاشر، وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً وكذباً، أي: بحيث لا يمكن صدقهما معاً وكذبهما<sup>(٣)</sup> معاً، بل تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

وذلك إنما يتحقق باختلافهما في الجهة؛ إذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما أو كذبهما معاً، إذ الضروريتان جاز كذبهما في مادة الإمكان، والممكنتان جاز صدقهما فيها.

وجميعُ القضايا المَوْجَهَة: إما ضرورة أو ممكنة، وجميعُ القضايا الصادقِ عليها الإمكانُ، يجوز صِدْقُ موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الإمكان، فلا تناقض بين المتجانسين منها، فلا بد من الاختلاف في الجهة.

(١) (ج) (هـ): الثمانية، وفي (و): الثمان.

(٢) أي: غير موجهة.

(٣) (أ) (هـ): أو كذبهما.

وَلَمَّا قَرَّخَ مِنْ أَحْكَامِ التَّقَابِلِ بَيْنَ الإِيجَابِ وَالسَّلْبِ، شَرَعَ فِي أَحْكَامِ تَقَابِلِ العَدَمِ وَالمَلَكَةِ.

أحكام تقابل  
العدم والملكة

فقال: العدم والملكة إذا قَيَّدَا<sup>(١)</sup> فِي القَضَايَا (أَي: إِذَا اعْتَبِرَا فِي القَضَايَا، بَأَن يُجْعَلَ كُلُّ مِنْهُمَا مَحْمُولًا عَلَى مَوْضُوعٍ، فَمَا جُعِلَ العَدَمُ مَحْمُولًا فِيهَا)<sup>(٢)</sup> سَمِيَتْ مَعْدُولَةً.

وَبِنَهْيِ أَن يَتَأَخَّرَ حَرْفُ السَّلْبِ إِذَا كَانَ جِزَاءً مِنَ المَحْمُولِ عَنِ الرَّابِطَةِ، كَقَوْلِكَ<sup>(٣)</sup>: «زَيْدٌ هُوَ (ج/٧١) لَا بَصِيرٌ أَوْ هُوَ لَيْسَ بِكَاتِبٍ». وَالمَعْدُولَةُ المَوْجِبَةُ تَقَابِلُ الوجودِيَّةِ - أَي: المَوْجِبَةُ المَحْصَلَةُ - صِدْقًا فَقَطْ؛ لِامْتِنَاعِ أَن «يَصْدُقَ الكَاتِبُ وَالمَلَكَةُ» عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ.

وَيَجُوزُ كَذِبُهُمَا مَعًا، إِذِ المَوْجِبَتَانِ إِنَّمَا تَصْدُقَانِ عِنْدَ وَجُودِ المَوْضُوعِ، فَجَازَ كَذِبُهُمَا بِعَدَمِ المَوْضُوعِ، وَإِذَا كَذَبْنَا صَدَقَ مَقَابِلَاهُمَا بِالضَّرُورَةِ (٥٠/هـ) وَهُمَا السَّالِبَتَانِ، مِثَالِ المَوْجِبَتَيْنِ: «زَيْدٌ كَاتِبٌ، زَيْدٌ لَا كَاتِبٌ»، مِثَالِ السَّالِبَتَيْنِ: «زَيْدٌ لَيْسَ<sup>(٤)</sup> بِكَاتِبٍ، لَيْسَ زَيْدٌ بِلَا كَاتِبٍ».

\* قال:

أحكام تقابل  
التضاد

وَقَدْ يَسْتَلْزِمُ المَوْضُوعُ أَحَدَ الصَّدِّينِ بِعَيْنِهِ أَوْ لَا بِعَيْنِهِ، أَوْ لَا يَسْتَلْزِمُ شَيْئًا مِنْهُمَا عِنْدَ الخُلُوقِ أَوْ الإِتِّصَافِ بِالْوَسْطِ. وَلَا يُعْقَلُ

(١) العبارة في (هـ): إذا قيد العدم بالملكة.

(٢) ما بين القوسين في (ج): بأن يقيد العدم بالملكة ثم يجعل محمولاً.

(٣) (أ) (ج) (و): كقولنا.

(٤) (هـ) زيادة: هو.

لِلْوَاحِدِ ضِدَّانٍ. وَهُوَ مَنفِيٌّ عَنِ الْأَجْتِنَاسِ وَمَشْرُوطٌ فِي الْأَتَوَاعِ بِاتِّخَاذِ  
الْجِنْسِ. وَجَعَلَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ وَاحِدًا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ أَحْكَامِ تَقَابُلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، أَشَارَ إِلَى أَحْكَامِ تَقَابُلِ  
التضاد<sup>(١)</sup>.

فقال: وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدَّينِ بعينه، مثل: الثلج  
المستلزم للبياض بعينه؛ أو لا بعينه، مثل: بدن الحي المستلزم للصحة  
أو المرض، فإن بدن الحي يستلزم أحدهما لا بعينه.

وقد لا يستلزم الموضوع أحدَ الضدَّينِ، لا مُعَيَّنًا ولا غير مُعَيَّنٍ،  
وحيثُذ: إما أن يخلو عنهما وعن الوسط، كالفلك<sup>(٢)</sup> الخالي عن  
الحرارة والبرودة والوسط، وإليه الإشارة<sup>(٣)</sup> بقوله: «عند الخلو»؛ أو  
يتصف بالوسط، وإليه الإشارة بقوله: «أو الاتصاف بالوسط».

وَالْوَسَطُ: إما أن يكون له اسمٌ مُحَصَّلٌ، كالفاتر المتوسط بين  
الحر والبارد، وكالأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض؛ أو لا يكون  
له اسمٌ مُحَصَّلٌ، بل يُعَبَّرُ عَنْهُ بِسَلْبِ الطَّرْفَيْنِ، كقولنا: لا عادل ولا

(١) انظر في أحكام تقابل التضاد: الباحث المشرقية ١٠٣/١، مطالع الأنظار ص ٦٨،  
شرح التجريد للفوشجي ٢٨١/٢.

(٢) قال التهانوي: «قال الحكماء: الفلك جسم كروي بسيط، لا يقبل الخرق والانشام،  
ولا الكون والفساد، متحرك بالاستدارة دائماً... ولا حار ولا بارد...».

كشف اصطلاحات الفنون ١٢٨٨/٢.

ومثل له الفوشجي بالشفاف الخالي عن السواد والبياض، وعن كل ما يتوسطهما من

الألوان. شرح التجريد ٢٨١/٢.

(٣) (هـ) (و): أشار.

جانر. لكن ليس كل ما يُعَبَّرُ عنه بِسَلْبِ الطرفين كان وَسَطًا، فإن الفَلَكُ يقال له: إنه (١) لا ثقيل ولا خفيف، ولا نُشِيرُ به إلى حالة متوسطة بين الثقل والخِفَّةِ.

ولا يُعَقَّلُ للشيء الواحد ضدان، بل ضِدُّ الواحد واحد؛ لأن ضِدَّ الشيء يلزم من وجوده عدمُ الشيء، فالذي (٢) يلزم من وجوده عدمُ الضد لا يخلو: إما أن يكون واحداً أو متعدداً.

فإن كان واحداً (٥٩/ب) يلزم أن يكون ضِدُّ الواحد واحداً فقط؛ وإن كان مُتَعَدِّداً، فإن لم يكن واحداً منهما في غاية البعد من الضد الأول، لم يكن واحد منهما ضِدًّا له؛ وإن كان أحدهما في غاية البعد فقط كان هو الضدَّ فقط؛ وإن كان كلُّ منهما في غاية البعد، فإن كان مضادتهما له بأمر مُشْتَرَكٍ بينهما، يكون الضدُّ (٣) ذلك الأمر المُشْتَرَكِ، فيكون الضدُّ أمراً واحداً؛ وإن كان مضادتهما له بسبب أمر مُخْتَصِرٍ بكلِّ منهما، كان الضد الأول ضِدًّا لذَيْنِكَ الأمرين بجهتين مختلفتين.

فيكون الضدُّ من هذه الجهة شيئاً واحداً له ضد واحد، وكذا الضد من الجهة الأخرى، فعَلِمَ أن ضد الواحد على كل تقدير ليس إلا واحداً، وهو المطلوب.

وقد عَلِمَ بالاستقراء أن الأجناس لا تتضاد، بل التضاد إنما يَعرِضُ للأنواع الأخيرة، والتضاد في الأنواع الأخيرة مشروط بدخول

(١) ساقطة من (ب).

(٢) نهاية الخرم في (ز).

(٣) ساقطة من (ز).



تلك الأنواع تحت الجنس الواحد السافل، وهذا أيضاً عُلِمَ بالاستقراء .  
وقيل<sup>(١)</sup>: إن الخير والشر جنسان<sup>(٢)</sup> متضادان .

أجيب: بأننا لا نَسَلِّمُ أن الخير والشر ضدان، فإن الخير حصولُ  
كمال الشيء، والشرَّ عَدَمُ ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له، فبينهما  
تقابل العدم والمَلَكَة .

وقيل<sup>(٣)</sup>: إن الشجاعة مضادة للتَهَوُّر والجُبْن، فيكون للشيء  
الواحد ضدان، ويكون كلٌّ من الضدين مندرجاً تحت جنس غير  
الجنس المندرج تحته<sup>(٤)</sup> الضد الآخر، فإن الشجاعة داخلة تحت جنس  
الفضيلة، والتهور والجبن - اللذان يكونان ضِدَّيْهما - مندرجان (١/٣١)  
تحت جنس الرذيلة .

والجوابُ عنه: أن الشجاعة لا تكون ضدّاً لشيءٍ منهما، فإنه ليس  
بينها<sup>(٥)</sup> وبين أحدهما غايةُ الخلاف .

قوله: «وجعل الجنس والفصل واحد» إشارةٌ إلى جوابٍ دَخَلَ  
مُقَدَّر<sup>(٦)</sup> .

توجيههُ: أن يقال: إن كلَّ واحد من الضدين (٧٢/ج) مشتمل

(١) هذا القول ذكره الرازي في المباحث الشرقية ١/١٠٤، ووصفه بأنه ظن خطأ .

(٢) ساقطة من (هـ) .

(٣) هذا القول ذكره الرازي في المباحث الشرقية ١/١٠٤، ووصفه بأنه ظن خطأ .

(٤) (أ) (ج) (و): تحت .

(٥) (هـ) (و) (ز): بيته .

(٦) هذا الاعتراض ذكره السهروردي في كتابه «المشارع والمطارحات» . انظر: مجموعة

مصنفات شيخ إشراق ١/٣١٥ .

على جنس وفصل، والجنس (و/٦٠) لا يَقَعُ به تضاد؛ لأنه واحد  
فيهما، فالتضاد إنما يقع بالفصول، والفصول لا يَجِبُ اندراجها تحت  
جنس واحد، فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب (٥١/هـ): أن جَعَلَ الجنس والفصل واحد في  
الخارج، فالموجودُ العَيْنِيُّ هو بعينه جنس وفصل، ولا يكون لكلِّ  
منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر في الأعيان، بل كَوْنُ كُلِّ منهما  
موجوداً مغايراً بالوجود<sup>(١)</sup> للآخر إنما هو باعتبار العقل.

فالتضاد بالحقيقة عارضٌ للأنواع المَحَصَّلَة في الخارج، لا  
للفصول الموجودة بالاعتبار؛ لأن التضاد إنما هو في الأمور الموجودة  
في الأعيان، لا في الأمور الاعتبارية.

واعلم: أن هذه الأحكام إنما هو للتضاد الحقيقي لا للمَشْهُورِي،  
وإنما لم يَتَمَرَّض - ها هنا - لأحكام التضاييف؛ لأن بحث الإضافة  
يَجِيءُ مُفَصَّلًا في مباحث الأعراض.

\*\*\* \*\* \*

---

(١) (ب) (و): للوجود الآخر.

• قال:

الْفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ<sup>(١)</sup>

كُلُّ شَيْءٍ يُصَدَّرُ عَنْهُ أَمْرٌ - إمَّا بِالِاسْتِقْلَالِ أَوْ الْإِنْضِمَامِ<sup>(٢)</sup> - فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ مَعْلُولٌ لَهُ. وَهِيَ: قَاهِلِيَّةٌ، وَمَادِيَّةٌ، وَصُورِيَّةٌ، وَعَائِيَّةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ لُوحِ الْمَاهِيَةِ شَرَعَ فِي لُوحِ الْمَوْجُودِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولَةَ مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الْإِضَافِيَّةِ الْلَاحِقَةِ بِالْمَوْجُودِ.

وَالْعِلَّةُ وَالْمَعْلُولَةُ تَصَوَّرُهُمَا بِيَدَيْهِ، فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ<sup>(٣)</sup> يَعْرِفُ بِيَدِيهِ<sup>(٤)</sup> الْعَقْلَ مَعْنَى التَّأْثِيرِ وَالتَّأَثُّرِ، فَتَعْرِيفُهُمَا - هَاهُنَا - تَعْرِيفٌ بِحَسَبِ اللَّفْظِ لَا بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ.

إِذَا عَرَفْتُمْ ذَلِكَ فَتَقُولُ<sup>(٥)</sup>: الْعِلَّةُ: مَا يُصَدَّرُ عَنْهُ أَمْرٌ: إمَّا<sup>(٦)</sup> بِالِاسْتِقْلَالِ إِنْ كَانَتْ تَامَةً، أَوْ بِالِإِنْضِمَامِ غَيْرِهِ إِنْ كَانَتْ نَاقِصَةً.

وَالْمَعْلُولُ<sup>(٧)</sup>: الْأَمْرُ الَّذِي صَدَرَ.

(١) في العلة والمعلولة.

(٢) (هـ) بالانضمام.

(٣) (أ) (ج): واحد.

(٤) (ز): بيدها.

(٥) انظر في العلة وأنواعها: النجاة لابن سينا ص ٢١١، المحصل للرازي ص ١٣١

الصحائف الإلهية للمرتندي ص ١٣١، مطالع الأنظار ص ٦٨، شرح المقاصد

٧٧/٢، شرح المواقيف ٤٩٧/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٨٣/٢.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (ز) زيادة: هو.

فالعلة التامة: جميع ما يتوقف عليه الشيء، والعلة الناقصة: بعضه، فيدخل في العلة التامة الشرائطُ وزوالُ الموانع<sup>(١)</sup>.

وليس المرادُ من دخول عدم المانع في العلة التامة أن العدم يَفْعَلُ شيئاً، بل المرادُ به أن العقل إذا لاحظَ وجوبَ<sup>(٢)</sup> المعلول لم يَجِدْهُ حاصلًا دون عدم المانع.

والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة، لا تكون موجودةً واحدةً مُركَّبةً في الخارج؛ لامتناع تَرْكِبِ الشيء من الأمور الوجودية والعدمية في الخارج، بل كونها موجودةً واحدةً مُركَّبةً إنما هو باعتبار العقل.

فلا يُلتَفَتُ إلى ما يُقال: من أن الشيء إذا كان موجوداً في الخارج، يجب أن تكون علتهُ التامة موجودةً أولاً بالذات<sup>(٣)</sup>.

والعِلَلُ الناقصة أربع: فاعلية، ومادية، وصورية، وغائية؛ وذلك اربع علة

لأن العلة الناقصة: إما جزءٌ لِقِوَامِ المعلول أو خارجهُ عنه.

والأول: إما أن يكون المعلولُ به بالقوة، وهو العلة المادية، كالخشب بالنسبة إلى السرير؛ أو بالفعل وهو العلة الصورية، كصورة السرير بالنسبة إليه.

والخارجية<sup>(٤)</sup>: إما أن يكون منها الوجودُ أو لأجلها الوجود، والأولى هي العلة الفاعلية كالنَّجَارِ بالنسبة إلى السرير، والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة إليه.

(١) (ج) (و): المانع.

(٢) (هـ) (ز): وجود.

(٣) (هـ) (ز): وبالذات.

(٤) (ز): والخارجية.

وأما الشرائط وارتفاع الموانع ، فراجعة إلى تسميم العلة المادية أو الفاعلية ، فهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال .

\* قال :

فَالْفَاعِلُ مَبْدَأُ التَّأثيرِ ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ - بِجَمِيعِ جِهَاتِ التَّأثيرِ - يَجِبُ وُجُودُ المَعْلُولِ . وَلَا يَجِبُ مَقَارَنَةُ<sup>(١)</sup> العَدَمِ .

أحكام العلة  
الفاعلية

○ أقول :

أراد أن يُبيِّنَ (٦٢/ز) إلى أحكام كل واحدة من العلة الأربع بالتفصيل ، فبدأ بالفاعل الذي (٦٠/ب) هو المُفِيضُ<sup>(٢)</sup> لوجود المعلول . فقال : الفاعل : مبدأ التأثير ، أي : يُفيد وجودَ المعلول .

وإذا وُجِدَ بجميع جهات التأثير - من المادة ، والغاية ، والآلة كالتَّقدُّوم للنَّجَّار ، والمُعَاون كالنَّشَار<sup>(٣)</sup> ، والوقت كالصَّيف للأَدَمِيِّ - أي : مُتَّخِذِ الأديم - والداعية كالجوع للأكل ، وزوال المانع كزوال الغيم للقصار - يَجِبُ وجود المعلول ؛ لأنه لو لم يَجِبِ المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير ، لكان : إما أن<sup>(٤)</sup> يمتنع<sup>(٥)</sup> أو يبقى على إمكانه ، والأول باطل بالضرورة ، وكذا الثاني ، وإلا لجاز وجود المعلول وعدمه .

(١) (هـ) : مقارنته .

(٢) بهامش (هـ) : المقضي . نسخة .

(٣) في (أ) : للنشار . وهي موافقة لعبارة السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٣٢ .  
وعبارة ابن سينا في الإشارات : «أر المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر» شرح الإشارات ٥٢١/٣ .

(٤) ساقطة من (ب) .

(٥) (ب) زيادة : بالذات .

فلو وُجِدَ لا يخلو: إما أن يكون وجوده بأمر (ج/٧٣) زائد أو لا،  
والأول يقتضي أن لا يكون الفاعل موجوداً بجميع جهات التأثير؛  
ضرورة كون ذلك الزائد منها، والتقدير (ه/٥٢) بخلافه، والثاني  
يقتضي الترجيح<sup>(١)</sup> بلا مُرَجِّح، وهو محال.

ولا يَجِبُ أن يكون تأثيرُ الفاعل مُقَارِناً لعدم المعلول - لما عَرَفَتْ  
أن الواجب بالغير يجوزُ أن يكون دائماً الوجود - إلا إذا كان الفاعل  
مختاراً، فإنه حينئذ يجب أن يكون تأثيره مُقَارِناً للعدم؛ لأن القصد إنما  
يَتَوَجَّهُ إلى إيجاد المعدوم.

\* قال:

وَلَا يَجُوزُ بَقَاءُ الْمَعْلُومِ بَعْدَهُ، وَإِنْ جَازَ فِي الْمَعْدِّ.

○ أقول:

لا يجوز أن يبقى المعلول موجوداً بعد انعدام العلة؛ لأن علة  
حاجة المعلول إلى المؤثر الإمكان، والإمكانُ حال البقاء مُتَحَقِّقٌ، وإلا  
يلزم الانقلاب، فتبقى<sup>(٢)</sup> الحاجةُ حال بقائه، فيمتنع أن يتحقق بدون  
المحتاج إليه، وإلا لم تكن الحاجةُ مُتَحَقِّقَةً، هذا خُلِّفَ.

والذي<sup>(٣)</sup> يُظَنُّ من أن الابن يبقى بعد الأب، والبنية يبقى بعد البناء،

(١) (و): الترجيح.

(٢) (ه): فيقتضي.

(٣) من قوله: «والذي يظن...» إلى قوله: «فإذن العلة مع المعلولات» هي عبارة ابن  
سينا في إلهيات الشفاء ص ٢٦٤، نقلها الشارح بتصريف بسيط، مع حذف بعض  
الجمل في الآخر.

والسخونة تبقى بعد النار، فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة، فإن  
البتاء والأب والنار ليست عللاً بالحقيقة لقوام هذه المعلولات.

فإن البتاء حركته علة لحركة<sup>(١)</sup>، ثم سكوته وترزكه الحركة علة  
لانتهاه تلك الحركة، وانتهاه تلك (٦١/و) الحركة<sup>(٢)</sup> علة لاجتماع ما،  
وذلك الاجتماع علة لتشكّل ما، وكل<sup>(٣)</sup> ما هو علة فهو ومعلوله معاً.

وأما الأب فهو علة لحركة المتني، وحركة المتني إذا انتهت على  
الجهة الخاصة<sup>(٤)</sup> علة لحصول المتني في القرار، ثم حصوله في القرار  
علة لأمر، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فله علة أخرى، فإذا كان  
كذلك كان كل علة مع معلولها.

وكذلك النار علة<sup>(٥)</sup> لتسخين الماء، والتسخين علة لإبطال  
استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية أو حفظها.

وتلك<sup>(٦)</sup> أو شيء آخر علة لإحداث الاستعداد التام في مثل هذه  
الحال لقبول الصورة النارية، وعلّة الصورة النارية: هي العلة التي  
تكوّن العناصر صورها، وهي مفارقة.

(١) (هـ) (و): لحركته، وفي هامش (ز) زيادة: اليد. نسخة. والعبارة في الشفاء:  
«الحركة ما» ص ٢٦٤.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (هـ): فكل.

(٤) في الشفاء: «المذكورة» ص ٢٦٤.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ز): وتلك العلة. والعبارة في الشفاء: «وذلك أن شيئاً آخر» وفي بعض نسخ  
الشفاء: أو شيء آخر. ص ٢٦٤.

ف تكونُ العِلَلُ الحَقِيقِيَّةُ موجودةٌ مع المعلول.

وأما الأمور المتقدمة فهي: إما عِلَلٌ بِالْقَرَضِ وإما مُعِدَّاتٌ؛ فإذن العِلَلُ مع المعلولات.

لَكِنَّ العِلَلُ المُعِدَّةَ لا يمتنع<sup>(١)</sup> أن يبقى المعلول بعد انعدامها، فإن وجود الجسم في حَيِّزٍ بعد أن كان في حَيِّزٍ آخر بينهما مسافةً يتوقف على حصوله في أجزاء المسافة الواقعة بينهما، فحصوله في تلك الأجزاء علةٌ مُعِدَّةٌ لحصوله في الحَيِّزِ المطلوب، ولا تبقى هذه العلة المُعِدَّةُ مع بقاء المعلول.

\* قال:

وَمَعَ وَخَدْتِهِ يَنْجِدُ المَعْلُولُ، ثُمَّ تَفْرِضُ الكَثْرَةَ بِإِغْتِيَارِ كَثْرَةِ الإِضَافَاتِ. وَهَذَا الحُكْمُ يَنْعَكِسُ عَلَيَّ نَفْسِهِ، وَفِي الوَحْدَةِ التَّوَعِيَّةِ لَا عَكْسٌ.

○ أقول:

اختلفوا في أن الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعدُّد الآلات والقوابل: هل يجوز أن يَصُدَّرَ عنه أكثر من واحد أو لا<sup>(٢)</sup>؟ فقال الحكماء<sup>(٣)</sup>: لا. وقال أكثر المتكلمين: نعم. واختار

(١) (ب) (و): لا تمتنع.

(٢) انظر: المباحث الشرقية ٤٦٠/١، المحصل ص ٣٣٤، شرح الإشارات للطوسي ٥٢٧/٣ - ٦٤٥، الصحائف الإلهية ص ١٣٤، مطالع الأنظار ص ٦٩، شرح المقاصد ٨٧/٢، تهافت الفلاسفة لخواجه زاده ٥٤/١ المطبعة الميمنية، شرح التحرير للقوقشي ٢٩٥/٢.

(٣) وتابعهم في ذلك المعتزلة. انظر: المحصل ص ٣٣٤، الصحائف الإلهية ص ١٣٤.



## المُصَنَّفُ الأوَّلُ.

والله أشار بقوله: «ومع وَخَذَتْه» أي: مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يَتَّجِدُ المعلولُ.

والاحتجاجُ عليه من وجهين:

الأوَّلُ: أنه لو صَدَرَ عن الواحد الحقيقي اثنان، لكان مفهومه بحيث يَجِبُ عنه أحدهما غير مفهومه بحيث يَجِبُ عنه الآخر.

أي: عَلَيَّه لهذا غير عَلَيَّه لذلك، وتفايرُ المفهومين يدل على تفاير حقيقتهما، فما فُرِضَ شيئاً واحداً هو اثنان، هذا خُلِّفَ.

وأيضاً: هذان المفهومان إن كان<sup>(١)</sup> كلاهما داخلين، أو أحدهما داخلياً والآخر عَيَّنَا أو خارجاً يلزم التركيب، وإن كانا خارجين، أو أحدهما نفساً والآخر خارجاً، يلزم التسلسل، وهو<sup>(٢)</sup> محال.

قيل<sup>(٣)</sup>: كون الشيء مُصدراً لغيره أمر إضافي، والأمر الإضافي اعتباري، وحينئذ يستغني عن العلة على تقدير الخروج.

وأيضاً: لا يخلو من أن يكون كونه مصدراً صفةً حقيقية أم لا. فإن لم يكن لم يَتِمَّ البرهانُ كما ذكرنا، وإن كان صفةً حقيقية كان للفاعل جهةً أخرى غيرُ الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، والكلامُ فيه.

(١) (هـ): كانا، و«كلاهما» ساقطة.

(٢) (و): وهما.

(٣) هذا جواب السمرقندي عن الدليل السابق، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١٣٥ والشارح نقل عبارته بتصريف يسير.

وأيضاً<sup>(١)</sup>: لو صحَّ هذا البرهانُ لَزِمَ أن لا يَصْدُرَ من<sup>(٢)</sup> الواحد شيء أصلاً، وتقريره من وجهين:

الأول<sup>(٣)</sup>: لو صَدَرَ عنه شيء، فكونه مصدرًا له أمر مغاير له، لكونه نسبةً، فهو: إما داخل، أو خارج (ج/٧٤) وَيَمُّ إلى آخره.

الثاني: لو صَدَرَ عنه شيء لزم أن يَصْدُرَ<sup>(٤)</sup> عنه اثنان؛ لأنه لو صَدَرَ عنه شيء (ز/٦٣) فكونه مصدرًا مغايرًا له، وهو لا يجوز أن يكون جزءاً له، كما مرَّ، فيكونُ خارجاً معلولاً له (ب/٦١)، فقد صَدَرَ عنه اثنان.

والجوابُ عن الأول: أن كون الشيء مَصْدَرًا لغيره - أعني: صدور الشيء عن غيره - يُطَلَّقُ على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يَعْرضُ للعلة بالقياس إلى المعلول من حيث يكونان معاً، وكلامنا ليس فيه.

والثاني: كون العلة بحيث يَجِبُ عنها المعلول، وبهذا<sup>(٥)</sup> المعنى مُتَقَدِّمٌ على المعلول، فهو غيرُ الإضافة العارضة للعلة بالقياس إليه المتأخرة عنهما، وكلامنا فيه.

وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً، وذلك الأمر قد يكون هو

---

(١) هذا أيضاً جواب للمرقدني في الصحائف الإلهية ص ١٣٥، والشارح نقل عبارته بالحرف.

(٢) (ج): عن.

(٣) (ز) زيادة: أنه.

(٤) جملة: «أن يصدر» ساقطة من (ج).

(٥) أي: وهو بهذا المعنى... كما في مطالع الأنظار ص ٧٠، وفي (أ) (ب) (ج): وهذا.

ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تَعْرِضُ لها (ه/٥٣) إن كانت علة لا لذاتها بل بحَسَبِ حالة أخرى. وإذا كان المعلوم فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، وحينئذ يلزم التسلسل في الأمور الحقيقية أو التركُّب، وكلاهما محالان.

وأما قوله «لو كان»<sup>(١)</sup> صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه».

قلنا: لو كان المعلوم واحداً يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل، ولا محذور فيه، وإن كان فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما مغايراً للفاعل، ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، ويلزم الخُلُف؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما فرَضَناه واحداً من جميع الوجوه غير واحد، والمطلوب ليس إلا<sup>(٢)</sup>.

وأما قوله في الوجه الأول: «لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة».

قلنا: كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون نسبة، بل يكون عين المصدر إن كان مصدراً لواحد<sup>(٣)</sup>، ولا يلزم المحذور. وبهذا يُعَلَّمُ جوابُ الوجه الثاني<sup>(٤)</sup>.

(١) العبارة فيما تقدم: «وإن كان...».

(٢) قال الجرجاني في الحاشية: «أي: المطلوب لزوم الخلف الذي هو خلاف المقدر، ليس المطلوب إلا ذلك، أي: لزوم الخلف المذكور؛ إذ به يتم الكلام ويحصل المرام، ولا يتوقف على لزوم الخلف بوجه آخر من التسلسل أو التركيب» ل: ٨٧.

(٣) (ج) زيادة: من جميع الوجوه.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «وهو أن يقال: إذا كان المعلوم واحداً، فكونه مصدراً».

قيل<sup>(١)</sup>: الواحد من جميع الوجوه قد يُسَلَّبُ عنه أشياء كثيرة،  
كقولنا: هذا الشيء ليس بإنسان وليس بفرس، وقد يُوصَفُ بأشياء  
كثيرة، كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يُقَبَّلُ أشياء كثيرة،  
كالجواهر للسواد والحركة.

ولا شك في أن مفهومات سَلَبِ تلك الأشياء عنه، واتصافه بتلك  
الأشياء، (٦٢/و) وقبوله لتلك الأشياء -: مختلفة، ويعود التقسيم  
المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يُسَلَّبُ عنه إلا الواحد، ولا يُوصَفُ إلا  
واحد (٣٢/أ) ولا يُقَبَّلُ إلا واحداً.

والجواب<sup>(٢)</sup>: أن سَلَبَ الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء،  
وقبول الشيء للشيء أمورٌ عقلية، لا تتحقق في العقل إلا بعد تعقُّل  
الشيء، مع ما هو مطلوبٌ عنه، وما هو وصفٌ له، وما هو مقبول<sup>(٣)</sup>،  
فحينئذ لا يكون الواحد من حيث هو واحداً مصدرًا لها بل مع غيره.

الوجه الثاني من الاحتجاج: أنه لو صدَرَ عنه اثنان يلزم اجتماع  
التقيضين، والتالي باطل بالضرورة.

---

= - بالمعنى الذي عرفت - يكون عين الفاعل لا مغايراً له، حتى يلزم أن يصدر عنه  
اثنان ل: ٨٧.

- (١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٤٦/١، والشارح نقل عبارة الطوسي  
في تقرير اعتراض الرازي. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٢٩/٣. وهذا الاعتراض  
نقض إجمالي للدليل السابق، كما ذكر ذلك الجرجاني في الحاشية ل: ٨٧.
- (٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٢٩/٣. وقال ابن جماعة بهامش (د):  
«أقول: في هذا الجواب نظر؛ لأن المصدرية أيضاً لا تعقل إلا مضافاً إلى صادر، فلا  
يكون الواحد من حيث هو واحداً مصدرًا بل مع غيره» ٢٨ / أ.
- (٣) (هـ): مقبول له.

بيان الملازمة: أنه لو صَدَرَ عنه اثنان<sup>(١)</sup> مثلاً<sup>(٢)</sup>: (أ) و(ب)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب (أ)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، وقد ثبت أنه من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فيلزم التناقض.

وهذان الاحتجاجان تنبيهان<sup>(٣)</sup>، فإن الحُكْمُ بأن الواحد لا يَصُدُرُ عنه إلا الواحد بديهي، لا يَتَوَقَّفُ إلا على تصوُّر طَرَفِهِ، فإن وقع فيه ترددٌ بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنما هو بسبب عدم تصوُّر طرفيه على الوجه الذي تَعَلَّقَ به الحُكْمُ.

قوله: «ثم تَعْرِضُ الكثرة باعتبار كثرة الإضافات» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ.

توجيهه: أن يقال: لو لم يَصُدُرَ عن الواحد إلا الواحد، يلزم أن لا يوجد شيان إلا وأن يكون أحدهما علةً للآخر: إما بوسَطٍ أو بغير

(١) (أ) زيادة: يلزم اجتماع النقيضين.

(٢) (و): مثل.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذان الاحتجاجان...» أقول: قال تلميذه أكمل الدين شيخنا - رضي الله تعالى عنهما -: وقد تقدم الكلام على مسألة أن من المحال أن يخفى تصور طرفيه على المحققين، الذين حازوا عامة علوم أهل التحقيق - قلت: وهذا كما قيل: أسمع جمعجة ولا أرى طحناً.

قلت: بل الحق ما قاله أكمل الدين، فكيف يدعى بداهة مسألة خالف فيها أكثر علماء الملة، ورحم الله خواجه زاده حيث يقول: «هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل هل كثرتهم وتفاوت طبقاتهم، فكيف يسع فيه دعوى البديهة» تهافت الفلاسفة، ص ٥٦.

وَسَطَ، وهذا ظاهر<sup>(١)</sup> الفساد، فإن وجودَ موجودات كثيرة لا يَتَعَلَّقُ بعضها ببعض معلومٌ بالضرورة.

تقريرُ الجواب: أن يقال: معلول الواحد الحقيقي تَفَرُّضُ له الكثرة باعتبار الكثرة في الإضافات، فإن له ماهيةً إمكانية، ووجوداً وإمكاناً بالذات، ووجودياً<sup>(٢)</sup> بالغير، فباعتبار الكثرة في هذه الإضافات تَفَرُّضُ له الكثرة، ويصير بسببها مَبْدَأً للكثير<sup>(٣)</sup> في مرتبة واحدة.

فإن قيل<sup>(٤)</sup>: الوجود والوجوب والإمكان: إما أن تكون عدميةً أو وجوديةً، (ج/٧٥) فإن كان الأول لا تكون علةً للكثرة الوجودية، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما<sup>(٥)</sup> أن تكون واجبةً لذاتها أو ممكنة، فإن كان الأول يلزم تعدُّد الواجب، وهو خلاف مذهبهم، وإن كان الثاني يلزم أن يَصُدَّرَ عن الواحد أكثر من واحد.

أجيب<sup>(٦)</sup>: بأن هذه الأمور وجوديةً اعتباريةً لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الأول، ليست بداخلة في وجوده، وليست بعلة مستقلة بأنفسها، بل هي شروط (ز/٦٤) وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطاً وحيثياتٍ للعلل.

قال «المُصَنِّفُ» في «شرح الإشارات» في بيان تَكَثُّرِ الجهات

(١) بداية حرم في (هـ).

(٢) (و): ووجوداً.

(٣) (و): (ز): للكثرة.

(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٨/٢.

(٥) (ز): من.

(٦) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٦٥٥/٣.

المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد: «إذا قرَضْنَا مبدأ أول،  
وليكن (أ) وصدر عنه (ب/٦٢) شيء واحد<sup>(١)</sup>، وليكن (ب) فهو<sup>(٢)</sup>  
في المرتبة الأولى. ثم من الجائز أن يَصْدُرَ عن (أ) بتوسط (ب)  
شيء، وليكن (ج) وعن (ب) وَخَدَه شيء، وليكن (د) فيكون في ثانية  
المراتب شيئان لا تَقَدِّمُ لأحدهما على الآخر.

وإن جَوَّزْنَا أن يَصْدُرَ عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر، صار  
في ثانية المراتب ثلاثة أشياء.

ثم<sup>(٣)</sup> من الجائز أن يَصْدُرَ عن (أ) بتوسط (ج) وَخَدَه شيء،  
وبتوسط (د) وَخَدَه ثان، وبتوسط (ج د) معاً ثالث، وبتوسط (ب ج)  
رابع، وبتوسط (ب د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس، وعن  
(ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معاً  
تاسع، وعن (ج) وَخَدَه عاشر، وعن (د) وَخَدَه حادي عشر، وعن (ج)  
(د) معاً ثاني عشر، وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جَوَّزْنَا أن يَصْدُرَ عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء،  
واعتبرنا الترتيب في المُتَوَسِّطَات التي تكون فوق واحدة، صار ما في  
هذه المرتبة أضعافاً مُضاعفة.

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجودُ كثرة لا يُخَصِّصُ عددها،  
في مرتبة واحدة، إلى ما لا نهاية له. فهكذا يمكن أن تَصْدُرَ أشياء  
كثيرة، في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) العبارة في شرح الإشارات: «فهو في أولي مراتب معلولاته» ٦٤٧/٣.

(٣) (ب) زيادة: إن.

(٤) شرح الإشارات للطوسي ٦٤٧/٣.

واعترض<sup>(١)</sup> عليه: بأنه لو صَدَرَ عنه واحد ثم يَصُدُّرُ عنه وعن ذلك الواحد آخر، فلا بد وأن يكون له تأثيرٌ في صدور المعلول الثاني، فكونه مصدراً للأول غير كونه مصدراً معه للثاني، ويعود الفساد. وهذا الاعتراض ليس بشيء، فإن كونه مصدراً للثاني باعتبار الأول، وكونه مصدراً للأول بالذات، ويجوز أن يَصُدَّرَ عنه اثنان: أحدهما بالذات والآخر بالتوسط، ولا يلزم منه كونه مبدأً للآخرين من حيث هو واحد.

قوله: «وهذا الحكم ينعكس على نفسه» أي: الحكم بأن الواحد لا يَصُدُّرُ عنه إلا الواحد، ينعكس على نفسه، فلا يَصُدُّرُ الواحد إلا من الواحد، أي: المعلولُ الواحد بالشخص لا يكون له إلا علةٌ واحدة مستقلة؛ إذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبَ الوقوع بكلِّ منهما، وإلا لم يكن كلُّ منهما أو إحداهما مستقلة، هذا خُلِّفَ. ووجوبه بكلِّ منهما يقتضي استغناءه عن الأخرى، فلو وجبَ بهما لاستغنى عن كلِّ منهما معاً، هذا خُلِّفَ.

قوله: «وفي الوَحْدَةِ النوعية (٦٣/و) لا عكس» أي: العلةُ الواحدة بالنوع لا يجوز أن يَصُدَّرَ عنه إلا واحد بالنوع؛ لأن مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف.

وهذا الحكم لا ينعكس، أي: المعلولُ الواحد بالنوع يجوز أن يكون له عِلَلٌ مستقلة، متخالفةٌ بالنوع، على معنى أن بعض أفرادها<sup>(٢)</sup>

(١) هذا الاعتراض للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١٣٨، نقله الشارح بدون تصرف.

(٢) (أ) (ج) (و): أفرادها.



واقع<sup>(١)</sup> بعله، وبعضها بأخرى، كالحرارة التي تُعَلَّلُ بعضُ جزئياتها بالنار، وبعضها بالحركة، وبعضها بالشُّعاع.

لا يقال: الطبيعة النوعية لا تخلو: إما أن تكون محتاجةً إلى علة معينة منها، أو غنية عنها. فإن كان الأولُ فلا تَعْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إلى غيرها، فلم تقع بغيرها، وإن كان الثاني فلا يَعْْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إليها، فلم تقع بها.

لا لِمَا قِيلَ: الطبيعةُ من حيث هي لا تكون لذاتها غنيةً ولا محتاجةً؛ لأن هذا في غاية السقوط؛ لأن الطبيعةَ من حيث هي: إما أن تَتَوَقَّفَ على هذه العلة أو لا، فإن كان الأولُ يَجِبُ الاحتياجُ إليها، وإن كان الثاني يَجِبُ العَنَاءُ عنها.

بل لأن الطبيعةَ من حيث هي تكون غنيةً عنها، والحاجة لم تَعْرِضُ لها بالقياس إليها، بل الحاجةُ إنما عَرَضَتْ<sup>(٢)</sup> لفرد من أفرادها<sup>(٣)</sup>، والطبيعةُ من حيث هي غنيةٌ عن كل واحدة من العلل (ج/٧٦) المُعَيَّنَة، ومحتاجةٌ إلى علة ما، لكن كل واحد من الأفراد لَمَّا احتاج إلى علة مُعَيَّنَة، واقتضت تلك العلةُ ذلك الفرد، لزمته الطبيعةُ لاشتمال الفرد عليها.

✽ قال:

والتَّسْبِيحَاتِ مِنَ تَوَانِيهِ الْمَعْقُولَاتِ، وَبَيْنَهُمَا مُقَابَلَةُ التَّضَائِفِ، وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَمْرَيْنِ، وَلَا يَتِمَّاكَسَانِ فِيهِمَا.

(١) (ب) (و) (ج): واقعة.

(٢) (ز): تعرض.

(٣) زاد في مطالع الأنظار: «الذي هو أحد المتماثلين» ص ٦٩.

○ أقول:

العلّة  
والمعلول  
من  
المعلولات  
الثانية

العِلَّةُ والمعلولُ من المعقولات الثانية<sup>(١)</sup>؛ لأنهما من الأمور  
الغائبة للمعقولات الأولى في الذهن، ولم يُوجَد في الخارج صورةٌ  
تطابقهما؛ إذ ليس في الخارج شيء هو علةٌ وشيء هو معلول، بل في  
الخارج شيء إذا حَصَلَ في العقل تَعَرَّضَ له العِلَّةُ أو المعلولُ فيه،  
ولو كانتا موجودتين في الخارج لَزِمَ التسلسلُ في الأمور الموجودة  
المرتبة، وهو محال.

وبين العلة والمعلولة مقابلةٌ التضاييف، فإن تَعَقَّلَ كُلُّ منهما مع  
تَعَقُّلِ الآخر وبالقياس إليه، وإذا كانتا متقابلتين (٦٥/ز) لا تكونان  
مجتمعتين في شيء واحد من جهة واحدة.

وقد تجتمع العِلَّةُ والمعلولُ في شيء واحد بالنسبة إلى أمرين،  
كالعِلَّةِ المُتَوَسِّطَةِ، فإنها معلولةٌ بالقياس إلى عِلِّيَّها، وعِلَّلٌ بالقياس إلى  
معلولاتها.

«ولا يتعاكسان فيهما» أي: لا تتعاكس العِلَّةُ والمعلولُ (في) **بطلان العمدة**

العلة والمعلولة<sup>(٢)</sup>، أي: لا تكون العلة معلولة لما هي علةٌ له، ولا  
المعلولُ علةٌ لما هو معلولٌ له، وإلا يلزم (٦٣/ب) كونُ الشيء مُتَوَقِّفًا  
على ما يَتَوَقَّفُ عليه: إما بَوَسْطِ أو بغير وَسْطِ، وهو دَوْرٌ محال؛ لأن  
المُتَوَقِّفَ على المُتَوَقَّفِ على الشيء، مُتَوَقِّفٌ على ذلك الشيء، فيلزم

(١) انظر: الصحائف الإلهية ص ١٤١، كشف المراد ص ٩٩، شرح المقاصد ٢/٧٥.

شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٠٤.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

تَوْقُفُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزِمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، وَتَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ مُحَالٌ.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكون شيئان ماهيةً كلٌّ منهما علّةٌ لوجود الآخر، أو ماهيةٌ أحدهما علّةٌ لوجود الآخر، ووجودُ الآخر علّةٌ لوجود الأول؟ فيكونُ كلٌّ واحد منهما علّةً للآخر، ولا يلزم<sup>(١)</sup> توقّف الشيء على نفسه؟

أجيب<sup>(٢)</sup>: بأنه حينئذ لا يكون دوراً؛ لأن الشيء لم يتوقّف على ما يتوقّف عليه، فإن وجود كل واحد منهما مُتوقّف على ماهية الآخر على التقدير الأول، ووجود الثاني على ماهية الأول، ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني، وكلامنا في الدّور لا في غيره.

وأيضاً: لا يجوز أن تكون الماهية بدون اعتبار الوجود علّةً للوجود؛ لأننا نعلمُ بالضرورة أن علّة الموجود لا بد وأن تكون موجودةً قبل وجود معلولها، ووجودُ الواجب عَيْنُ ماهيته، فلا يَنجُهِ نَقْضاً.

لا يقال: إن أُريدَ بهذا التوقّف شيءٌ غيرُ الاحتياج، فلا بد من إفادة تصوّره ليُنظَر في صحته وفساده، وإن أُريدَ به الاحتياجُ فلا نُسَمُّ أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجٌ إلى ذلك الشيء؛ لأنه لو كان كذلك لامتنع<sup>(٣)</sup> وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه، وعدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه، وليس كذلك، فإننا لو قدّرنا وجودَ العلة

(١) (ز): ولا يلزم منه.

(٢) هذا جواب السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٤١، والشارح زاد في بيانه وتوضيحه.

(٣) (أ) (ب) (ج): امتنع.

القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وُجِدَ المعلول بالضرورة، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة، وهو محال.

لا لِمَا قِيلَ: لا نُسَلِّمُ أن اللازم باطل.

قوله: «فإننا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وُجِدَ المعلول بالضرورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ.

قوله: «وإلا لزم»<sup>(١)</sup> تخلف المعلول عن العلة القريبة».

قلنا: نعم، ولكن لِمَ قلتم بأن ذلك محال؟

فإن العلة القريبة ليست علةً تامة للمعلول بل جزءاً منها، وإن كان كذلك، فالتخلف إنما يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها، وذلك غير ممنوع؛ لأنه غير مستقيم؛ لأن العلة القريبة وإن سُلِّمَ أنها<sup>(٢)</sup> جزء العلة، لكن تكون جزءاً مُستلزماً للمعلول؛ إذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول، فلا يمكن تخلف المعلول عنه؛ لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم.

بل لِمَا نقول: إن أريدَ بقوله: «يلزم وجود المعلول» أنه يلزم وجود المعلول في نفس الأمر، فهو ممنوع، فإنه لا يتلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة (٦٤/و) وجود المعلول في نفس الأمر، بل وجود المعلول إنما يلزم في نفس الأمر إذا كانت العلة

(١) كذا في (ز) وفي الباقي: يلزم.

(٢) (ب) (و) (ز): أنه.

القربة موجودة في نفس الأمر، ولا يلزم من تقديرنا العلة القربة وجودها في نفس الأمر.

وإن أُريدَ به أنه يلزم وجود المعلول (ج/٧٧) على تقدير وجود العلة القربة مع عدم العلة البعيدة، فلا تُسَلَّمُ لزومه أيضاً على ذلك (١/٣٣) التقدير، فإن ذلك التقدير محال، فجاز أن لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال.

ولئن سَلَّمْنا لزومه على ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجاً إلى ذلك الشيء في نفس الأمر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك التقدير واقعاً في نفس الأمر، وهو ممنوع، وكلامنا في بطلان<sup>(١)</sup> الدور في نفس الأمر لا على التقدير.

• قال:

وَلَا يَتَرَانِي مَعْرُوضَاهُمَا فِي سَلْبِهِ وَاجِدَةٍ إِلَى غَيْرِ التَّهَابَةِ؛ لِأَنَّ  
كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُمْتَنِعٌ الْمُحْضُولِ بِدُونِ عِلْوٍ وَاجِبَةٍ، لَكِنَّ التَّوَابِعَ  
بِالْغَيْرِ مُمْتَنِعٌ أَيْضاً<sup>(٢)</sup>، فَيَجِبُ وُجُودُ عِلْوٍ لِذَاتِهَا هِيَ طَرَفٌ.

○ أقول:

لَمَّا أُنْشِرَ إِلَى بَطْلَانِ الدَّوْرِ، أَرَادَ أَنْ يَشِيرَ إِلَى بَطْلَانِ التَّنْسِلِ.

(١): إبطال.

(٢) ساقطة من (١).

وهو: أن<sup>(١)</sup> يتراعى معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول مُعَيَّن إلى غير النهاية.  
واحتجَّ على ذلك بوجوده:

الأول<sup>(٢)</sup>: لو تسلسلت العِلَلُ والمعلولاتُ إلى غير النهاية، يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهياها، وكلُّ ما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون مُحالاً؛ فتسلسل العِلَلِ والمعلولات إلى غير النهاية يكون مُحالاً.

ولنا قلنا: «يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهياها»؛ وذلك<sup>(٣)</sup> لأن كلَّ واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته، والآحادُ بأجمعها مُتعلِّقَةٌ بكلِّ واحد منها، فتكون ممكنةً لذاتها واجبةً بغيرها<sup>(٤)</sup> (٦٦/ز).

فلها علة، وعلتها؛ إما الآحادُ بأسرها، فتكون مُتقدِّمةً على نفسها؛ لوجوب تقدُّم العلة على المعلول، أو كلُّ واحد منها، والآحادُ لا تَجِبُ بكلِّ<sup>(٥)</sup> واحدٍ منها؛ ضرورة توقفها على غيره، أو بعضُ الآحاد، وليس

(١) ساقطة من (ز).

(٢) وهذا الدليل هو المشهور عند المتأخرين في إبطال السلسل، كما ذكر ذلك السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٤٣.

وانظر هذا الدليل في: المباحث المشرقية ١/٤٧٠، شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٤٩، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ٢/١١٤، شرح المواظف ١/٥٣٥.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ج): لغيرها.

(٥) (و) (ز): لكل.

بعض الآحاد أولى بالعلية من بعض؛ لأن كلَّ بعضٍ فَرِضَ منها معلولٌ لغيره، فنكون علتهُ أولى بذلك؛ ضرورةً كونها مُحَصَّلَةً لأجزاء أكثر، فيكون تعلُّقُ الآحاد بها بالمعلولية أولى؛ أو أمر خارج عنها، فيكون كل واحد منها<sup>(١)</sup> متنقح الحصول بدونه، وإلا فيكون بعضها مستغنياً عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارجُ وَحْدَهُ علةً (٦٤/ب) للجُمْلَةِ، بل مع علة ذلك البعض المُستغني عن الأمر<sup>(٢)</sup> الخارج، هذا خُلْفٌ.

ويكون<sup>(٣)</sup> ذلك الأمرُ الخارج واجباً لذاته؛ لأنه لو كان ممكناً لذاته لاحتاج إلى علة، فلا تكونُ السلسلةُ المفروضة سلسلةً تامة؛ ضرورةً تقدمه وتقدم علة على جميع أجزاء السلسلة المفروضة، فيكون مع علة جزءاً منها.

وحينئذٍ يَنْدَفِعُ ما قيل: إنه يجوز أن تكون علةُ السلسلة أمراً خارجاً عنها، ولا يكون واجباً بل ممكناً داخلياً في سلسلة أخرى، بأن يكون في الوجود سلاسلٌ غير متناهية، كل واحدة منها مشتملة على عِلَلٍ ومعلولات غير متناهية؛ لأنه حينئذٍ يلزم أن يكون ما فَرَضَتْهُ سلسلة تامةً سلسلةً غير تامة.

وإذا كان واجباً لذاته يكون طَرَفاً للسلسلة بالضرورة؛ لأنه مُرتبط بها، فإن كان في وَسْطِهَا يلزم أن يكون معلولاً، هذا خُلْفٌ. وإذا كان مرتبطاً بها ولا يكون في وَسْطِهَا يكون طَرَفاً، فنقطع<sup>(٤)</sup> به السلسلة.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز): فيكون.

(٤) (أ) (ب): نقطع.

قيل: إن أردتم بالعلة جُمْلَةَ الأمور التي يَصْدُقُ على كل واحد منها أنه مُتَقَرَّرٌ إليه، فَلِمَ لا يجوز أن تكون الآحادُ بأسرها علةً لنفسها؟ وإن أردتم بالعلة الفاعلَ، فَلِمَ لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؟ وأما قوله: «كل بعض فُرِضَ فعلته أولى أن تكون علةً للآحاد». قلنا: لا نُسَلِّمُ حينئذ، فإنه يجوز أن يكون البعض أولى، بأن يكون فاعلاً للآحاد من علة.

أجيب: بأن المراد بالعلة العلةُ المستقلة، وهي ما لا تَتَوَقَّفُ في التأثير إلى مُعاون لا تكون منه، والعلةُ المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الآحاد بالضرورة؛ لأن العلةَ المستقلة مُتَقَدِّمةٌ على المعلول بالضرورة.

ولا يجوز أن تكون كلُّ واحد من الآحاد؛ لأن كلَّ واحد<sup>(١)</sup> يَتَوَقَّفُ تأثيره على مُعاون لا يكون منه؛ ولا بعضَ الآحاد؛ لأن علة أولى بأن تكون علةً مستقلة؛ لأن تأثير ذلك البعض بمعاونة<sup>(٢)</sup> علة التي لا تكون منه، بخلاف تأثير علة.

وأيضاً: على تقدير أن يكون المرادُ بالعلة الفاعلَ، لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؛ لأن تَعَلُّقَ الآحاد بكلِّ بعض من حيث يَتَقَوَّمُ الآحادُ به على السوية، فليس بعضها أولى بأن يكون فاعلاً من بعض من هذه الجهة<sup>(٣)</sup>.

(١) (أ) زيادة: من الآحاد.

(٢) (ب) (و): معاون.

(٣) (أ) (ب) (و): الجملة.



لكنَّ علة كلِّ بَعْضِ أولى بأن (٧٨/ج) تكون فاعلا من ذلك البعض؛ لأن الآحاد تتقوّم بها من جهتين: إحداهما بذاتها، والأخرى بمعلولها. وحينئذٍ يَنَدْفَعُ ما قيل<sup>(١)</sup>: «إنه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علة؛ إذ هو بحيث لو تَحَقَّقَ لتَحَقَّقَ المجموع ضرورة»؛ لأنه لا يكفي في كون الشيء علةً مستقلة تَحَقَّقُ المعلول عند تَحَقُّقِهِ، فلو فُرِضَ كونه علةً لكان علته أولى بالعلية منه؛ لما ذكرنا. قيل: الآحاد لا تخلو: إما أن يكون لها وجودٌ واحد زائد على وجودات الأجزاء أو لا، فإن كان الأولُ فلا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز (٦٥/و) أن تكون الآحادُ بأسرها علةً.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء مُتَقَدِّمًا على نفسه»<sup>(٢)</sup>.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الآحادُ من حيث هي موجودةً بوجود واحد علةً للآحاد من حيث هي كذلك، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون الآحادُ من حيث إن كل واحد من أجزائها موجود بوجود زائد على وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجوداتٌ علةً لوجود المجموع من حيث هو<sup>(٣)</sup> مجموعٌ. وإن كان الثاني فلا نُسَلِّمُ أنه حينئذٍ تكون محتاجةً إلى علة، وإنما يلزم ذلك أن لو كان لها وجودٌ مُغَايِرٌ لوجودات الأجزاء، وليس كذلك حينئذٍ.

أجيب: بأن الآحادَ من حيث هي آحاد غيرُ كل واحد، ووجودها

(١) هذا الاعتراض للسرفندي في الصحائف الإلهية ص ١٤٣.

(٢) هذا معنى القول المتقدم، وليس بنصه.

(٣) (ج) (و): هي.

غير وجود كل واحد، فإن وجودها هي<sup>(١)</sup> وجودات الأجزاء، ولا شك أن وجودات الأجزاء غير وجود كل واحد، (فإن وجود كل واحد)<sup>(٢)</sup> جزء لوجودات الأجزاء.

والجزء مغاير للكل، وهي في وجوداتها مُفْتَرَة إلى كل واحد من الأجزاء، والمُفْتَر إلى الغير ممكن، فيكون لها علة. ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالضرورة، وهو محال.

• قال:

وَلِلتَّطْبِيقِ بَيْنَ جُمْلَةٍ قَدْ فُصِّلَ مِنْهَا أَحَادٌ مُتَّاهِيَةٌ وَأُخْرَى لَمْ يُفْصَلْ مِنْهَا. وَلِأَنَّ التَّطْبِيقَ بِإِغْتِبَارِ التَّسْبِيبِ - بِحَيْثُ يَتَعَدَّدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِإِغْتِبَارِهِمَا - يُوجِبُ تَنَاهِيَهُمَا؛ لِوُجُوبِ ازْدِيَادِ إِحْدَى التَّسْبِيبِيَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى مِنْ حَيْثُ السَّبَبُ.

○ أقول:

اعلم: أن الوجه الأول<sup>(٣)</sup> خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة، وهذان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل في الأمور المُتْرَبَّة الموجودة معاً، سواء كان من طَرَفِ العلة أو من طَرَفِ المعلوم.

(١) (ج): هو.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: أراد أن يبين ما بين الأدلة من الدرجة والمرتبة. قلت: وأنت خير من هذا الكلام أن الوجه الأول أدخل في الباطة، بخلاف الآخرين، فلماذا قدم الأول وأخرهما. فنبهه ٣٢ / أ»

تقرير الأول<sup>(١)</sup>: لو تسلسلت العِلَلُ والمعلولات إلى غير النهاية،  
 لحصلت هناك جملتان: إحداهما من معلول مُعَيَّن أو علة مُعَيَّنَةٌ<sup>(٢)</sup>،  
 والأخرى (ب/٦٥) من المعلول الذي بعده أو العلة التي قبله بَعْدِ مُتَنَاءٍ.  
 فنَطَبُّ<sup>(٣)</sup> بين الجملة التي فُصِّلَ<sup>(٤)</sup> منها آحادٌ متناهية، وبين  
 الجملة الأخرى التي لم يُفَصَّلْ منها هذه الآحادُ، أي: نُطَبِّقُ<sup>(٥)</sup> الجزء  
 الأولَ من إحداهما على الجزء الأول من الأخرى، وكذا نُطَبِّقُ<sup>(٦)</sup> الجزء  
 الثاني على الجزء الثاني، وهَلَمَّ جَرًّا.

فإن انطَبَقَ جميعُ أجزاء إحداهما على جميع أجزاء الأخرى يلزم  
 أن يكون الزائدُ ومِثْلُ الناقص، وإن لم يَنْطَبِقْ بل انقَطَعَ أجزاءُ الجُمْلَةِ  
 التي فُصِّلَ منها<sup>(٧)</sup> الآحادُ المتناهية أولاً من الطَّرَفِ الآخر، فتكون  
 متناهيةً في الطَّرَفِ الذي فَرَضْنَاها<sup>(٨)</sup> غيرَ متناهية فيه، والجملةُ الأخرى  
 زادت عليها بآحاد متناهية، والزائدُ على المتناهي - بقَدْرِ مُتَنَاءٍ - مُتَنَاءٍ،  
 فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما، هذا خُلْفٌ.

(١) ويسمى ببرهان التطبيق. انظر: الأربعين للرازي ١/١٢٠، غاية المرام للآمدي ص ٩،  
 الصحائف الإلهية ص ١٤٦، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ٢/١٢٠،  
 شرح المواقف ١/٥٤٠.

(٢) (أ): بينها.

(٣) (أ): نطبق.

(٤) في غير (أ) (ج): ينفصل.

(٥) (أ): تطبق، (ز): يطبق.

(٦) (أ): نطبق.

(٧) (ج): عنها.

(٨) (أ) (و): فرضنا.

فإن قيل: لا نَسَلُّمُ وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق؛ لجواز أن يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق، فإن توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال.

وأيضاً: المُحالُ إنما لزم<sup>(١)</sup> من المجموع، فجاز أن يكون المجموعُ محالاً، ويكون كلُّ واحد من أجزائه<sup>(٢)</sup> بالانفراد غير محال. وأيضاً: هذا منقوضٌ بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة، فإنهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق، والحجَّةُ جاريةٌ فيهما.

والجوابُ من الأول: أن عَجَزْنَا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق، فإنه يجوز أن يَعْجَزَ التوهمُ عن الانطباق، ويمكن الانطباقُ بِحَسَبِ قَرُصِ العقل، فَتَفَرُّضُ<sup>(٣)</sup> - ها هنا - الانطباقُ ولا نَلْتَفِتُ إلى عَجَزِ التوهمِ (ج/٧٩) عن الانطباق أو قُدْرَتِهِ عليه.

فقول: إن امْتَكَرَ الانطباقُ<sup>(٤)</sup> المفروضُ لَزِمَ تساوي الزائد والناقص، وهو محال، وإن امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوتَ الجملتين فقط، فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم - وهو العدد - لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني: أن المجموعَ إذا كان مُحالاً لا بد وأن يكون أحدُ

(١) (ز): يلزم.

(٢) (ل): أجزائها.

(٣) (ب): يفرض.

(٤) (و): انطباق.

أجزائه مُحالاً: إما على تقدير تَحَقُّقِ جزءٍ من الأجزاء الباقية أو في نفسه. وها هنا<sup>(١)</sup> كل جزء من أجزاء الجملة غير محال على تقدير الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء محالاً في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كَوْنِ الجملة غير متناهية، فيكون الجملة الغير المتناهية مُحالاً، وهو المطلوب.

وأما النَّقْضُ بالأشياء المُترتبة الغير الموجودة - كالحركة التي لا أوَّلَ لها - فغيرُ واردة؛ إذ الجملة من حيث هي غير موجودة، بل الموجودُ أبداً جزءٌ من أجزائها، فلا يُصَوَّرُ التطبيقُ في أجزائها أصلاً.

وكذلك النَّقْضُ بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معاً، التي لا ترتيب بينها بِحَسَبِ ارتباط بعضها ببعض في الخارج غيرُ واردة؛ لأن الأشياء المُترتبة إذا انطبقت على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الآخر ينطبق على غيره، فلا جرم يُفضَّلُ في<sup>(٢)</sup> الزائدة جزءٌ لا ينطبق عليه شيء، وغير المُترتبة<sup>(٣)</sup> لا يُصَوَّرُ فيها<sup>(٤)</sup> هذا، فلا يتمُّ البرهانُ فيه.

وقد (٦٦/و) تَحَقَّقَ مما ذكرنا أن برهان التطبيق يتمُّ في الأشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد، ولها ترتيب طبيعي، كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات، ولا يتمُّ فيما فقد في أحد الشرطين<sup>(٥)</sup>.

(١) (ز): فيها هنا.

(٢) (أ): من، (ب): مع.

(٣) (ز): المرتبة.

(٤) (ب): فيه.

(٥) الذي اشترط هذين الشرطين هو ابن سينا لتصحيح الدليل، ولم يرتض ذلك ابن رشد والأمدى والسمرقندي.

تقريرُ الوجه الثاني<sup>(١)</sup>: أن كلَّ سلسلة من عِلَلٍ ومعلولات  
 . وكل<sup>(٢)</sup> واحد منها علةٌ باعتبار معلولٍ باعتبار - فكانهما<sup>(٣)</sup> (١/٣٤)  
 جملتان متطابقتان في الخارج: إحداهما بحسبِ المعلولة، والأخرى  
 بحسبِ العلية.

فإذا فُرِضَ تساويهما من جهة معلول واحد منها، فلا بد وأن تكون  
 جملةُ العِلَلِ زائدةً على جملة المعلولات بواحد من العِلَلِ في الجانب  
 الآخر، الذي فُرِضَ غيرَ متناه؛ لأن كلَّ علة لا تَنْطَلِقُ في مرتبتها على  
 معلولها، بل إنما تَنْطَلِقُ على معلول علتها المُتَقَدِّمةِ عليها بمرتبة.  
 ولولا زيادةُ مراتبِ العِلَلِ بواحدة، لارتفع وجوبُ التقدم والتأخر  
 اللازمين للعية والمعلولة، ويلزِمُ من ذلك انقطاعُ المعلولات قبل  
 انقطاع العِلَلِ المُقْتَضِي لنتاهيهما، مع قَرَضِهما غيرَ متناهيين<sup>(٤)</sup>.

= انظر: غاية المرام ص ١٠، الصحائف الإلهية ص ١٤٧، الأمدي وآراؤه الكلامية  
 ص ١٨٩.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا الدليل بعينه الدليل الأول بالحقيقة، على الوجه  
 الذي قرره الشارح هناك، ولا اختلاف إلا بحسب العبارة تفصيلاً وإجمالاً وبأدنى  
 تصرف في المعنى» ل: ٩٥. وفي كشف المراد ص ١٠١ ذكر أنه راجع إلى برهان  
 النطيق، وأنه وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء. والفرق  
 بين الوجهين - كما بيّنه الحسيني الطهراني في توضيح المراد ص ١٨٨ - أن هذا  
 الوجه لا يكون فيه زيادة إحدى السلسلتين على الأخرى إلا بواحد، وأنه يحصل فيه  
 انطباق السلسلتين بنفسهما، وأن إحدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والأخرى  
 آحاد وصف المعلولة، بخلاف ذلك الوجه.

(٢) (أ) (ج) (ز): فكل.

(٣) (ب): وكأنهما.

(٤) (ب) (و): متاهين.

وكذلك المُكْمُّ في جانب التنازل إلى المعلولات، فإنها هناك تنزاًئد<sup>(١)</sup> على العِلَلِ بواحد<sup>(٢)</sup>، بخلاف الجانب الأول.

قوله في المتن: «ولأن التطبيق باعتبار النسبتين» أي: ولأن التطبيق باعتبار العلية والمعلولية، بحيث يتعدد كلُّ واحد من آحاد الجملة (٦٨/ز) باعتبار العلية والمعلولية، أي: يكون كلُّ واحد علةً باعتبار ومعلولاً باعتبار.

قوله: «يوجب تناهيها» أي: تناهي العلية والمعلولية، وهو خير لأن.

وإنما يُوجِبُ تناهيها لوجوب ازدياد إحدى النسبتين - أي: العلية - على الأخرى - أي: المعلولية - من حيث السبب، فإن العلةَ سابقة على المعلول، فإذا اعتبر (٦٦/ب) انطباقُ العلة على المعلول تَزِيدُ العلةَ على المعلول بواحد، كما ذكرنا.

\* قال:

وَلَأَنَّ الْمُؤَثَّرَ فِي الْمَجْمُوعِ، إِنْ كَانَ بَعْضَ أَجْزَائِهِ، كَانَ الشَّيْءُ مُؤَثَّرًا فِي نَفْسِهِ وَهَلَالِهِ. وَلَأَنَّ الْمَجْمُوعَ لَهُ هِلَةٌ تَامَّةٌ، وَكُلُّ جُزْءٍ لَيْسَ هِلَةٌ تَامَّةٌ؛ إِذِ الْجُمْلَةُ لَا تَجِبُ بِهِ، وَكَيْفَ<sup>(٣)</sup> تَجِبُ الْجُمْلَةُ بِشَيْءٍ<sup>(٤)</sup> هُوَ مُخْتَاجٌ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ؟

(١) (أ): تزيد.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (و): وكيف.

(٤) (ز): لشيء.

○ أقول:

تَمَّا ذَكَرَ برهانَ التطبيق، أشار إلى وجه رابع دالٌّ على بطلان التسلسل من جانب العلة.

تقريره<sup>(١)</sup>: أن مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة<sup>(٢)</sup> إلى غير النهاية له مؤثر، والمؤثر في المجموع لا يجوز أن يكون نفسه، وهو ظاهر؛ ولا بعضَ أجزائه، وإلا لكان<sup>(٣)</sup> مؤثراً في نفسه وفي عِلَلِّ نفسه؛ لأن المؤثر في الجملة لا بد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه، وإلا لم يكن مؤثراً في بعضها، فلا يكون هو وَحْدَهُ مؤثراً في الجملة، بل مع (٨٠/ج) علة ذلك البعض، وقد فُرِضَ كونه مؤثراً فيه، هذا خُلِّفَ.

فتعيّن أن يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة أمراً خارجاً، والخارج عن<sup>(٤)</sup> جملة الممكنات الموجودة واجب، فلا بد وأن يكون علةً لشيء من أجزائها، وإلا لم يكن علةً للجملة<sup>(٥)</sup>.

ولا يجوز أن يكون علةً للمعلول المُعيّن ولا لليلة<sup>(٦)</sup> المُتوسطة، وإلا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وهو محال، فتعيّن أن يكون علةً لواحد<sup>(٧)</sup> من الجملة، هو المَبْدَأُ، فتقطع به الجملة.

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٤٣، كشف المراد ص ١٠٢.

(٢) ساقطة من (ب)، وفي (ج): الموجودات المسلسلة.

(٣) (ب): كان.

(٤) (ب): من.

(٥) (ب): جملة العلة.

(٦) (أ): للعلل، (و): لعله، (ز): لعله.

(٧) (ب) (و): لواحدة.



وبعبارة أخرى: الجملة لها علة تامة، ولا يجوز أن تكون نفسها، ولا بعضَ أجزائها؛ إذ كلُّ بعض محتاج إلى ما لا يتناهى، فلا تَجِبُ الجملةُ بذلك البعض، بل به وبما يحتاج إليه من الأمور الغير المتناهية، فتعيَّن أن تكون العلةُ التامة خارجةً عنها، فينتهي إلى واجب الوجود، وينقطعُ به التسلسل، يُعرَفُ بالتأمل فيما سبق<sup>(١)</sup>.

وفيه نظرٌ؛ لأن الجملة إنما لا تَجِبُ بشيء يحتاج إلى الأمور الغير المتناهية، إذا لم تكن تلك الأمور داخلةً فيه، وأما إذا كانت داخلةً فيه، فيجوز أن تَجِبَ به الجملةُ، فجاز أن يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول الأخير إلى غير النهاية، وهو بعض من الجملة يحتاج إلى أمور غير متناهية داخلة فيه، وقد وَجِبَ به الجملة.

برهانٌ آخر على امتناع التسلسل في الأمور المُترتبة الموجودة معاً، سواء كان في الموصوف والصفة، أو في العلة والمعلول، وسواء كان من جانب الموصوف والعلة، أو بالعكس، أو من كل الجانبين.

ولنبين ذلك في التسلسل من جانب العلة، فنقول<sup>(٢)</sup>: لو تسلسلت العِللُ إلى غير النهاية، للزم أن يتقدَّم على المعلول المُعيَّن عللٌ غير متناهية، وكل علة تُعتَبَرُ منها، فإنها مع معلولاتها المتأخرة عنها متأخرة عن واحدة من العِللِ، وكذا كل جملة مُعتَبَرة منها تكونُ متأخرة عن واحدة منها، فيلزم أن تكون هناك علةٌ متقدمة على تلك العِللِ؛ لأنه إذا كان كلُّ علة وكلُّ جملة منها<sup>(٣)</sup> مسبوقاً بعلة، يكون الجميعُ مسبوقاً

(١) (أ): يعرف مما سبق.

(٢) (ز): ونقول.

(٣) (و): منهما.

بعلّة، وإلا لم يكن البعضُ مسبوقاً<sup>(١)</sup>، والتقدير بخلافه، وتلك العلة لا يَشِيْقُهَا غَيْرُهَا، وإلا لم تكن متقدمةً على الجميع، فينقطع بها<sup>(٢)</sup> التسلسل.

وإذا عَرَفْتَ فيما ذكرنا، يُمَكِّنُكَ أن تعرفَ في الباقي.

قال صاحبُ الإشراق<sup>(٣)</sup>: «لو تَسَلَّلَ<sup>(٤)</sup> العِلْلُ والمعلولات إلى غير النهاية من طَرَفِ المَبْدَأِ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المعلول الأول وبين كل واحد من عِلَلِهِ (٦٧/و) الواقعة في السلسلة عِلْلٌ متناهية، أو لم يكن، والثاني يقتضي أن يكون بينه وبين علةٍ من عِلَلِهِ عِلْلٌ غير متناهية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، والأول يُزَيَّرُ أن يكون الكلُّ متاهياً لوقوعه بينه وبين واحد من عِلَلِهِ<sup>(٥)</sup>.

وقيل عليه: بأن قوله: «الكلُّ واقع بين المعلول الأول وبين واحد من العلل المَوْجِدَة<sup>(٦)</sup>» كلامٌ غير مُحَصَّلٍ؛ لأن الشيء الواقع بين الشيتين، إنما يَقَعُ بين شيتين مُعَيَّنَيْن، وكل ما بَعَدَ المعلول الأول لا

(١) (ز) زيادة: بعلّة.

(٢) (أ) به.

(٣) هو شهاب الدين أبو الفتح: يحيى بن حبش السهروردي الشافعي، ولد سنة ٥٤٩هـ، حكيم، صوفي، متكلم، وأديب شاعر، صاحب مذهب الإشراق، يعرف بالشيخ المقتول.

له عدة مؤلفات، منها: حكمة الإشراق، هياكل النور، التلوينات وغير ذلك.

أضن الفقهاء بإباحة دمه لانتهاهه بالزندقة، فقتل سنة ٥٨٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان ٦/٢٦٨، مجمع المؤلفين ١٣/١٨٩.

(٤) (أ) تسلسلت.

(٥) بحث عن هذا النص في مجموعة مؤلفات السهروردي، فلم أجده.

(٦) (أ) الموجودة.

يجب أن يقع بينه وبين شيء مُعَيَّن، سواءً كان ما بعد المعلول الأول متناهياً أو غير متناه؛ إذ لا يكون بعد الكل شيء، حتى يمكن أن يُصَوَّر أن الكل يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره.

✽ قال:

وَتَكَافَأَ النَّسْبَانِ فِي طَرَفِي النِّقِیْضِ .

○ أقول:

مطابقة  
المعلول للعللة  
في الوجود  
والعدم

أي: النسبة التي هي العِلَّة والنسبة التي هي المعلولة، تتكافآن في طَرَفِي النِّقِیْضِ<sup>(١)</sup>، أي: الوجود والعدم، على معنى: أنه إذا صَدَقَتِ العِلَّةُ على معروض وجودي، صَدَقَتِ المعلولة على معروض وجودي؛ لأن معلول الوجودي وجودي، وإذا صَدَقَتِ العِلَّةُ على معروض عدمي، صَدَقَتِ المعلولة على معروض عدمي.

فإن علةَ عدم الشيء المعلول عدمُ علة وجوده، فإن عدم المعلول لا يد له من علة، فلا يخلو من أن تَتَحَقَّقَ تلك العلة بدون عدم شيء مما هو علة وجوده أو لم تتحقق.

والأولُ (٦٧/ب) محال؛ لأنه يقتضي اجتماع الوجود والعدم بالنسبة إلى الشيء الواحد، والثاني لا يخلو: إما أن تكون تلك العلة هي عدم شيء من علة وجوده وَحْدَهُ، أو هو مع غيره، والثاني محال؛ لأنه لو كان كذلك (٦٩/ز) لم يَتَرْتَبْ عدمُ المعلول على عدم العلة، مع قَطْعِ النظر (٨١/ج) عن ذلك الغير، والثالي باطل، فتعيَّن أن يكون عدمُ العلة علةَ لعدم المعلول.

(١) انظر: كشف المراد ص ١٠٢، شرح التجريد للفوشجي ٣١٧/٢.

قال:

قابل لا يكون  
لاملا

والقَبُولُ والفِعْلُ مُتَنَاقِبَانِ - مَعَ اتِّحَادِ النَّسَبَةِ - لِتَنَاقِي لَازِمِيهِمَا .

أقول:

الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، من غير تعدد آليات وشرائط، لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له<sup>(١)</sup>؛ لأن القَبُولَ والفِعْلَ متنافيان عند اتحاد النسبة، أي: عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القَبُولِ، بأن تكون نسبة الفعل واقعةً بين المُتَنَبِّئِينَ اللذين وَقَعَ نَسَبُ القَبُولِ بينهما، أي: الذات التي عَرَضَتْ<sup>(٢)</sup> لها الفاعلية بعينه هي الذات التي عَرَضَتْ لها القابلية، وكذا الشيء الذي عَرَضَ له المفعولية بعينه الشيء الذي عَرَضَ له المقبولية.

والذي يَدُلُّ على تنافي الفعل والقَبُولِ عند اتحاد النسبة: التنافي بين لازميتهما، أعني: الوجوب اللازم للفعل والإمكان الخاص اللازم للقَبُولِ، فإن الفعلَ يَلْزَمُهُ الوجوبُ، والقَبُولَ يَلْزَمُهُ الإمكانُ الخاصُ.

والوجوبُ والإمكانُ إذا اغْتَبِرَا بالنسبة إلى شيء واحد، تتحقق المنافأة بينهما، وتنافي اللازمين يُوجِبُ تنافيَ ملزوميهما.

وإذا كان الفعلُ والقَبُولُ متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وإلا يلزم الجَمْعُ بين المتنافيين.

(١) هذا مذهب الفلاسفة، وينوا على ذلك امتناع اتصاف الله - عز وجل - بصفات حقيقية زائدة على ذاته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة.

انظر: الصحائف الإلهية ص ١٣٩، مطالع الأنظار ص ٧٠، شرح المقاصد ١٠٤/٢،

شرح المواقب ٥١٩/١، شرح التجريد للقرشي ٣١٩/٢.

(٢) (و): عرض.

وأيضاً: حَيِّثُ الْقَبُولِ غير حَيِّثِ الْفِعْلِ، فلو كان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً، يلزم التركُّبُ، أو التسلسُّلُ، وكلاهما محال.

\* قال:

وَتَجِبُ الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، إِنْ كَانَ الْمَعْلُولُ  
مُخْتِاجاً لِذَاتِهِ إِلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ، وَإِلَّا فَلَا. وَلَا يَجِبُ صِدْقُ إِخْدَى  
النُّسَبَيْنِ عَلَى الْمُصَاحِبِ<sup>(١)</sup>.

نسبة العلة إلى  
المعلول

○ أقول:

المعلول على قسمين:

فَسَمِ تَكُونُ نَوْعِيَّةً وَمَاهِيَّةً ذَاتِيَّةً<sup>(٢)</sup> تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَعْلُولاً فِي  
وَجُودِهِ لَطَبِيعَةً<sup>(٣)</sup>، فَتَكُونُ الْعِلَّةُ مُخَالَفَةً لِنَوْعِيَّةِ الْمَعْلُولِ لَا مَحَالَةً، إِذَا  
كَانَ مَعْلُولاً لَهَا فِي نَوْعِهِ، وَإِلَّا يَلْزَمُ كَوْنُ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ.

وَقَسَمِ يَكُونُ مَعْلُولاً فِي شَخْصِهِ لَا فِي نَوْعِهِ، فَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ  
الْعِلَّةُ مُوَافِقَةً لِلْمَعْلُولِ فِي نَوْعِيَّتِهِ<sup>(٤)</sup>.

مثال الأول: كَوْنُ النَّفْسِ عِلَّةً لِلْحَرَكَةِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ. ومثال الثاني:  
كَوْنُ هَذِهِ النَّارِ عِلَّةً لِتِلْكَ النَّارِ، فَإِنَّ هَذِهِ النَّارَ لَيْسَتْ عِلَّةً لِتِلْكَ النَّارِ عَلَى

(١) (و) زيادة: بحقيقته.

(٢) (ز): لذاته.

(٣) (أ): لطبيعته.

(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٧٠، كشف المراد ص ١٠٤، شرح التجرید  
٣٢٠/٢.

أنها<sup>(١)</sup> علةٌ تَوْعِيَّةُ النار<sup>(٢)</sup>، بل على أنها علةٌ نارٍ ما، فإذا اُعْتَبِرَ من جهة النوعية كانت هذه العلةُ للنوعية بالعرضِ.

صاحب العلة  
ليس بعله  
وصاحب  
المعلول ليس  
بمعلول

ولا يَجِبُ صِدْقُ إحدَى النسبتين - أي: العليَّةِ والمعلوليَّةِ - على المُصَاحِبِ، أي: لا يَجِبُ صِدْقُ العليَّةِ العارضة لشيء ما على ما يُمْسِكُ ذلك الشيء، ولا صِدْقُ المعلوليَّةِ العارضة لشيء ما على ما يُمْسِكُ ذلك الشيء.

والحاصلُ: أن ما مع العلة لا يَجِبُ أن يكون علةً، وكذا ما مع المعلول لا يَجِبُ أن يكون معلولاً.

\* قال:

الصَّخْصُ لَيْسَ  
عِلَّةً ذَاتِيَّةً  
بِصَاحِبِهَا لِحُجَّتِ

وَلَيْسَ الشَّخْصُ مِنَ العُنْصُرِيَّاتِ حِلَّةً ذَاتِيَّةً لِشَخْصٍ آخَرَ<sup>(٣)</sup>.  
وَالْأَمْرُ لَمْ تَنْتَهَ الْأَشْخَاصُ، وَإِسْتِفْنَائِهِ عَنْهُ بِغَيْرِهِ، وَلِعَدَمِ تَقْدِيمِهِ،  
وَلِتَكَافُؤِهِمَا، وَلِتَقَاءِ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ صَاحِبِهِ.

○ أقول:

الشَّخْصُ مِنَ العُنْصُرِيَّاتِ - كَشَخْصٍ مِنَ النَّارِ - لَا يَكُونُ عِلَّةً ذَاتِيَّةً  
لِشَخْصٍ آخَرَ مِنْهَا، بِخَمْسَةِ وُجُوهِ<sup>(٤)</sup>:

(١) (ب) (و): أنه.

(٢) (ب) (و): للنار. وما أتته موافق لما في إلهيات الشفاء ص ٢٧١.

(٣) (ج) زيادة: منها.

(٤) انظر: كشف المراد ص ١٠٥، توضيح المراد ص ١٩٢، شرح التجريد للقوشجي

.٣٢١/٢

الأول: لو كان الشَّخْصُ من العُنْصُرَاتِ علةً ذاتيةً لشخص آخر منها، يلزم أن (٦٨/و) تتسلسل الأشخاص إلى غير النهاية مُتْرَبَّةً موجودةً، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن العلة الذاتية تستدعي تَرْتَبَ معلولها عليها، وإلا لم تكن ذاتيةً لها، ومعلولها أيضاً شَخْصٌ منها، والقرضُ أن الشَّخْصَ منها علةً ذاتيةً لشخص آخر منها، فيلزم التسلسلُ في الأشخاص المُتْرَبَّةِ الموجودةِ معاً.

الثاني: أن الشَّخْصَ من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك الشخص، فإنه ليس شَخْصٌ من أشخاص العناصر أولئ بأن يكون علةً ذاتيةً لشخصٍ آخر من غيره، فبغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشَّخْصِ<sup>(١)</sup> الذي قرَضَتْهُ علةً، فما قرَضَتْهُ علةً ذاتيةً لا يكون علةً ذاتيةً، بل يكونُ علةً بالقرضِ.

الثالث: الشَّخْصُ من العناصر لا يَتَقَدَّمُ بالذات على شخص آخر منها؛ لأن كل شخص من العناصر يُمَكِّنُ أن يُقرَضَ مُتَقَدِّمًا على شخص آخر أو مُتَأَخَّرًا عنه، وهو هو، والعلةُ الذاتية لا بد وأن تكون مُتَقَدِّمَةً بالذات على المعلول.

الرابع: الشَّخْصُ من العناصر يُكافئ شخصاً آخر في أن أحدهما ليس أولئ بأن يكون علةً للآخر من العكس، والمتكافئان لا يكون أحدهما علةً للآخر.

الخامس (٨٢/ج): أن كل شخص من العناصر (٦٨/ب) يجوز

(١) (ج) زيادة: من العناصر.

أن يتقَى بعد عدم (1/35) شخص آخر، والمعلول لا يجوز أن يتقَى  
بعد علته الذاتية.

قال:

مبادئ الأفعال  
الاختيارية

والفعل<sup>(١)</sup> مَنَّا يَفْتَقِرُ إِلَى تَصَوُّرٍ جُزْئِيٍّ لِيَتَخَصَّصَ بِهِ الْفِعْلُ،  
ثُمَّ<sup>(٢)</sup> شَوْقِي، ثُمَّ إِرَادَةِ، ثُمَّ حَرَكَوْ مِنْ الْعَصَلَاتِ لِيَقَعَ مَنَّا الْفِعْلُ.

أقول:

يريد أن يُشِيرَ إلى مبادئ الأفعال الاختيارية<sup>(٣)</sup>، الصادرة منا،  
المنسوبة إلى القوة الحيوانية.

فتقول: إن الأفعال الاختيارية لها مبادئ أربعة:

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافي، تصوراً مُطابِقاً  
أو غير مُطابِق.

وإنما ينبغي أن يكون التصور جزئياً؛ لأن التصور الكلي تكون  
نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يَقَعُ به جزئي خاص، وإلا  
يلزم ترجُّح أحد الأمور المتساوية على الباقية، ولا جميع الجزئيات؛  
لامتناع حصول<sup>(٤)</sup> الأمور الغير المتناهية.

(١) والفاعل.

(٢) في غير (أ): وشوق.

(٣) انظر: الهيئات الشفاء ص ٢٨٤، كشف المراد ص ١٠٦، شرح التجريد للقرشي  
٣٢٢/٢.

(٤) كذا في جميع النسخ، والعبارة في حاشية الجرجاني: «لامتناع تصور الأمور...»  
ل: ٩٨.



الثاني: شَوْقٌ يَنْجِيئُ عن ذلك التصوُّر (٧٠/ز): إما نحو جَذْبٍ،  
 إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً، يقيناً أو ظناً، ويسمى شهوةً؛ وإما  
 نحو دَفْعٍ وَعَلْبَةٍ، إن كان ذلك الشيء مكروهاً أو ضاراً، يقيناً أو ظناً،  
 ويسمى غَضَباً.

الثالث: الإرادةُ أو الكراهةُ، وهي العَزْمُ الذي يَنْجَزِمُ بعد التردد  
 في الفعل والترك<sup>(١)</sup>.

ويَدُلُّ على مغايرة الإرادة والكراهة للشوق: كونُ الإنسان مردياً  
 لتناول ما لا يشتهي، وكارهاً لتناول ما يشتهي.

وعند وجود الإرادة أو الكراهة يترجَّحُ أحدُ طَرَفَيْ الفعل والترك،  
 اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

الرابع: الحركة<sup>(٢)</sup> من القوة المُثَبِّتَةِ في العَصَلَةِ، ويَدُلُّ على  
 مغايرتها لسائر المبادئ كونُ الإنسان المُتَشاقِّقِ العازمِ غيرَ قادرٍ على  
 تحريك الأعضاء، وكونُ القادرِ على ذلك غيرَ مُتَشاقِّقٍ ولا عازمٍ.

• قال:

وَالْحَرَكَةُ إِلَى مَكَانٍ تَتَّبِعُ إِرَادَةَ بِحَسَبِهَا، وَجُزْئِيَّاتُ تِلْكَ الْحَرَكَةِ  
 تَتَّبِعُ تَحْلِيلَاتٍ وَإِرَادَاتٍ جُزْئِيَّةً<sup>(٣)</sup>، يَكُونُ السَّابِقُ مِنْ هَذِهِ حِلَّةً لِّلسَّابِقِ

(١) ظاهر كلامه بوجه أن الإرادة لا تكون إلا بعد تردد، وهو ليس كذلك، بل هو أمر  
 أكثرى، كما نص عليه الجرجاني في العاشية ل: ٩٨.

(٢) (أ) (ر): حركة.

(٣) (ب): جزئيات.

بِنَ تِلْكَ الْمُعِدَّةِ لِحُصُولِ أُخْرَى، فَتَتَّصِلُ الْإِرَادَاتُ<sup>(١)</sup> فِي النَّفْسِ  
وَالْحَرَكَاتُ<sup>(٢)</sup> فِي الْمَسَافَةِ إِلَى آخِرِهَا.

○ أقول:

الحركة الاختيارية إلى مكان تَتَّبِعُ إرادةً مُتَعَلِّقَةً بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ،  
وَالْمَسَافَةُ الَّتِي تَكُونُ<sup>(٣)</sup> لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ، يَكُونُ لَهَا امْتِدَادٌ يُمَكِّنُ أَنْ تُفْرَضَ  
فِيهِ حُدُودٌ جَزْئِيَّةٌ، تَتَجَزَّأُ الْمَسَافَةُ بِهَا إِلَى أَجْزَائِهَا الْجَزْئِيَّةِ.

فَالْمُتَحَرِّكُ يَتَخَيَّلُ بَعْدَ الْإِرَادَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ لِمَجْمُوعِ الْحَرَكَةِ الْمُتَبَعَةِ  
عَنْ تَخَيُّلِهَا حَدًّا جَزْئِيًّا، وَيُنْبَعِثُ مِنْهُ إِرَادَةٌ جَزْئِيَّةٌ، مُتَعَلِّقَةٌ بِقَطْعِ ذَلِكَ  
الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد، فتصيرُ تلك الإرادة  
الجزئية سببَ قَطْعِ ذَلِكَ الْجُزْءِ.

فَإِنْ انْقَطَعَ التَّخَيُّلُ<sup>(٤)</sup> الْجَدِيدُ<sup>(٥)</sup> انْقَطَعَ الْإِرَادَةُ وَالْحَرَكَةُ، فَيَقِفُ  
الْمُتَحَرِّكُ وَإِنْ لَمْ يَنْقَطِعْ، بَلْ تَتَّصِلُ التَّخَيُّلَاتُ مُتَجَدِّدَةً عَلَى التَّوَالِي  
حَسَبَ<sup>(٦)</sup> اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ، وَيَكُونُ السَّابِقُ مِنَ الْإِرَادَةِ عِلَّةً مُعِدَّةً لِلسَّابِقِ  
مِنَ الْحَرَكَةِ الْمُعِدَّةً لِحُصُولِ إِرَادَةِ أُخْرَى.

ثم هذه الإرادة مُعِدَّةٌ لِحَرَكَةِ أُخْرَى، فَتَتَّصِلُ الْإِرَادَاتُ الْمُتَجَدِّدَةُ  
فِي النَّفْسِ، وَالْحَرَكَاتُ فِي الْمَسَافَةِ إِلَى أَنْ تَنْتَهِيَ.

(١) (و) (ز): الإرادة.

(٢) (و): والحركة.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ب) (و): المخيل.

(٥) ساقطة من (ج) (ز).

(٦) (ز): بحسب.

\* قال:

وَيُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأْيِيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ الْوَضْعُ.

المراد  
المسألة  
بأنه يشترط  
الوضع

○ أقول:

أي: يُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأْيِيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ لِلْمَيْوَلَى - أعني:  
الصُّورِ<sup>(١)</sup> والأعراضِ الْمُقَارِنَةِ لِلْمَادَةِ - الْوَضْعُ<sup>(٢)</sup>.

أي: يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الصُّورِ<sup>(٣)</sup> أَوْ الْأَعْرَاضِ<sup>(٤)</sup> الْمُقَارِنَةِ لِلْمَادَةِ عِلَّةً  
لِشَيْءٍ<sup>(٥)</sup> الْوَضْعُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ قِيَامَهُمَا<sup>(٦)</sup> بِمَوَادِّ  
الْأَجْسَامِ، فَكَذَلِكَ مَا يَصْدُرُّ عَنْهَا بَعْدَ قِيَامِهَا، يَصْدُرُّ بِوَسْطَةِ تِلْكَ  
الْمَوَادِّ، فَتَكُونُ بِمِشَارَكَةِ مِنَ الْوَضْعِ.

ولذلك فإن النار لا تُسَخَّنُ أَيَّ شَيْءٍ اتَّفَقَ، بل ما كان مُلَاقِيًا  
لِجِزْمِهَا، أَوْ كَانَ لَهُ وَضْعٌ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا، وَالشَّمْسُ لَا تُضِيءُ كُلَّ شَيْءٍ،  
بَلْ مَا كَانَ مُقَابِلًا لِجِزْمِهَا، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ إِنَّمَا تَفْعَلُ  
بِمِشَارَكَةِ الْوَضْعِ.

(١) (أ) (و): الصورة.

(٢) المراد بالوضع هنا: كون الشيء الفاعل محاذيًا للشيء المنفعل على قرب يصل أثره  
إليه. توضيح المراد ص ١٩٦.

وإنظر: الباحثة المشرقة ٥٠٠/١، كشف المراد ص ١٠٧، شرح التجرید  
للغوشجي ٣٢٦/٢.

(٣) (أ) (و): الصورة.

(٤) (أ) (ج): والأعراض.

(٥) (ج): للشيء.

(٦) (ز): قوامهما.

قال:

شرط صدق  
التأثير على  
المقارن  
التامهي

والتأهبي بِحَسَبِ الْمُدَّةِ وَالْعِدَّةِ وَالشَّدَّةِ، الِتي بِإِغْتِيَارِهَا (و/٦٩) يَصْدُقُ التَّأهبي وَعَدَمُهُ الْخَاصُّ عَلَى الْمُؤَثِّرِ؛ لِأَنَّ الْقَوَى مُتَخَلِّفَةٌ<sup>(١)</sup> بِإِخْتِلَافِ الْقَابِلِ<sup>(٢)</sup>، وَمَعَ اتِّحَادِ الْمَبْدَأِ يَتَّفَاقُوتُ مُقَابِلُهُ، وَالطَّبِيعِيُّ يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ الْفَاعِلِ لِتَسَاوِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ فِي الْقَبُولِ، فَإِذَا تَحَرَّكَ مَعَ اتِّحَادِ الْمَبْدَأِ عَرَضَ التَّأهبي.

○ أقول:

أي: وَيُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأهبي عَلَى الْمُقَارِنِ - أَي: الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ - التَّأهبي<sup>(٣)</sup>. فَيَكُونُ قَوْلُهُ: «والتأهبي» مَعطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ: «الْوَضْعُ»<sup>(٤)</sup>.

وإنما يُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأهبي عَلَى الْمُقَارِنِ التَّأهبي؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ وَجُودُ قُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ تَقْوَى عَلَى أَعْمَالٍ غَيْرِ مَتَّأهبي.

أشار أولاً إِلَى أَنَّ صِدْقَ التَّأهبي وَعَدَمَهُ الْخَاصُّ - أَعْنِي: عَدَمَ

(١) عبارة السنن في كشف المراد ص ١٠٩، وشرح التجريد للقرشي ٣٢٨/٢: «لأن القسري يختلف...».

(٢) (ب): القوابل.

(٣) انظر: المباحث المشرقية ٥٠١/١، شرح الإشارات للطوسي ٥٨١/٣، كشف المراد ص ١٠٨، شرح التجريد للقرشي ٣٢٨/٢.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التَّأهبي، كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم: أن التأثير متوقف على الوضع كما مر، ومستلزم للتَّأهبي، كما يدل عليه قوله: «لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على أعمال غير متَّأهبي» ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط ل: ١٠٠.

التناهي عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ التناهي، وهو عَدَمُ الْمَلَكَةِ - على المؤثر بِحَسَبِ  
المُدَّةِ والعِدَّةِ (ج/٨٣) والشَّدَّةِ، ثم أقام الحُجَّةَ على امتناع كون القوة  
الجسمانية تَقْوَى<sup>(١)</sup> على أعمال (ب/٦٩) غير متناهية.

أما بيان أن صِدْقَ التناهي وعدمه الخاصَّ على المؤثر بِحَسَبِ  
المُدَّةِ والعِدَّةِ والشَّدَّةِ، فموقوفٌ على مُقَدِّمَةِ نَذْرُهَا أَوْلَى.

فنقول: التناهي واللاتناهي الخاصُّ يَلْحَقَانِ الكَمَّ لذاته، وَيَلْحَقَانِ  
كُلَّ ما له كميةٌ أو لشيءٍ<sup>(٢)</sup> يَتَعَلَّقُ به كميةٌ، بسبب تلك الكمية.

فمن التناهي واللاتناهي ما يَلْحَقُ الكَمَّ الْمُتَّصِلَ، وهو تناهي  
المِقْدَارِ ولا تناهيه، ومنهما<sup>(٣)</sup> ما يَلْحَقُ الكَمَّ المنفصل - أعني: العدد -  
وهو تناهي العدد ولا تناهيه.

والمِقْدَارُ كما يُمَكِّنُ فَرَضُ لا نَهائِهِ في الازدياد - لا نهايةِ  
المِقْدَارِ - فقد يُمَكِّنُ فَرَضُ لا نهاية في الانتقاص، لا نهايةِ الأعداد.

والشيء الذي له مِقْدَارٌ كالجسم ذي المِقْدَارِ، والشيء الذي له  
عدد كالعِلَلِ ذواتِ العدد، والشيء الذي يَتَعَلَّقُ به شيء<sup>(٤)</sup> ذو مِقْدَارٍ أو  
ذو عدد<sup>(٥)</sup>، كالقوى التي يَصُدِّرُ عنها عملٌ متصل في زمان، أو أعمال

(١) (ج): قوية.

(٢) (ج): شيء.

(٣) (ج): ومنها.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) العبارة في شرح الإشارات للطوسي ٥٨٢/٣ هكذا: «والشيء الذي له مقدار  
كالجسم، أو عدد كالعِلل، ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر. أما الشيء الذي يتعلق  
به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى...».

مُؤَالِيَةً لَهَا عِدْدًا، فَمَقْرَضُ النِّهَايَةِ وَاللَّانِهَايَةِ يَكُونُ فِيهِ بِحَسَبِ مِقْدَارِ ذَلِكَ الْعَمَلِ، أَوْ عِدْدِ تِلْكَ الْأَعْمَالِ. (٧١/ز)

والذي بحسب المقدار يكون: إما مع قَرْضٍ وَخَذَةٍ الْعَمَلِ وَاتِّصَالِ زَمَانِهِ، أَوْ مَعَ قَرْضِ الْإِتِّصَالِ فِي الْعَمَلِ نَفْسِهِ، لَا مِنْ حَيْثُ تُعْبَرُ وَخَذَتُهُ أَوْ كَثْرَتُهُ.

فَالْقَوِيُّ بِهَذِهِ الْإِعْتِبَارَاتِ تَكُونُ<sup>(١)</sup> ثَلَاثَةً أَصْنَافًا:

الأول: قَوِيُّ يُقْرَضُ صَدُورُ عَمَلٍ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَرَمَاةٍ تَقَطُّعُ سِهَامُهُمْ مَسَافَةً وَاحِدَةً مُحَدَدَةً، فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَلَا مَحَالَّةٌ تَكُونُ الَّتِي زَمَانُهَا أَقْلٌ أَشَدَّ قُوَّةً مِنَ الَّتِي زَمَانُهَا أَكْثَرُ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَبْقَعَ عَمَلٌ غَيْرُ الْمُتَنَاهِي<sup>(٢)</sup> فِي الشَّدَةِ لَا فِي زَمَانٍ، وَإِلَّا لَكَانَ الْوَاقِعُ فِي نَيْضِهِ أَشَدَّ مِمَّا لَا يَتَنَاهَى فِي الشَّدَةِ.

الثاني: قَوِيُّ يُقْرَضُ صَدُورُ عَمَلٍ مَا مِنْهَا، عَلَى الْإِتِّصَالِ، فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَرَمَاةٍ تَخْتَلِفُ أَزْمَنَةُ حَرَكَاتِ سِهَامِهِمْ فِي الْهَوَاءِ. وَلَا مَحَالَّةٌ تَكُونُ الَّتِي زَمَانُهَا أَكْثَرُ أَقْوَى مِنَ الَّتِي زَمَانُهَا أَقْلٌ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَبْقَعَ عَمَلٌ غَيْرُ الْمُتَنَاهِي<sup>(٣)</sup> فِي زَمَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهٍ.

الثالث: قَوِيُّ يُقْرَضُ صَدُورُ أَعْمَالٍ مُتَوَالِيَةٍ عَنْهَا، مُخْتَلِفَةٍ بِالْعِدْدِ، كَرَمَاةٍ يَخْتَلِفُ عِدْدُ رَمِيهِمْ. وَلَا مَحَالَّةٌ تَكُونُ الَّتِي يَصْدُرُّ عَنْهَا عِدْدٌ أَكْثَرُ أَقْوَى مِنَ الَّتِي يَصْدُرُّ عَنْهَا عِدْدٌ أَقْلٌ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ لَعْمَلٍ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ عِدْدًا غَيْرِ مُتَنَاهٍ.

(١) (ب) (و) زيادة: له.

(٢) (ج): المتناهية.

(٣) (ج): المتناهية.

اصطلاحات  
القوى  
الجسمانية

فالاختلاف<sup>(١)</sup> الأول بالشدّة، والثاني بالمدّة، والثالث بالعدّة<sup>(٢)</sup>.  
 وإذا تفرّز ذلك فنقول: التناهي وعدمه الخاص إنما يصدّق على  
 المؤثر بأحد<sup>(٣)</sup> الاعتبار الثلاثة.

أما الحجّة على امتناع صدور الأعمال الغير المتناهية عن القوي  
 الجِسْمانية فتقريبها: أن نقول: القوة<sup>(٤)</sup> الجِسْمانية إذا حرّكت جسماً،  
 فلا يخلو: إما أن يكونَ تحريكها لذلك الجسم بالقسر أو بالطّيع؛ وذلك  
 لأنه: إما أن لا يكونَ ذلك الجسمُ المُتحركَ مَحَلًّا لتلك القوة، أو  
 يكونَ، والقسمان باطلان.

أما الأول - وإليه أشار بقوله: «لأن القوي مختلفة<sup>(٥)</sup> باختلاف  
 القابل» - فلأن الجسم لا يكون إلا متناهيًا في القدر؛ لما سبّب من  
 أن<sup>(٦)</sup> الأبعاد متناهية، فإذا حرّك جسمٌ بقوته جسماً آخر من قبل  
 مفروضي حركاتٍ غير متناهية، بحسب الزمان أو العدد، وفرضنا أن  
 ذلك الجسم المُحرّك، يُحرّكُ بتلك القوة جسماً آخر، شبيهاً بالجسم  
 الأول في الطبيعة، وأصغَرَ منه في المقدار، من ذلك المبدأ المفروض،  
 فيجب أن يُحرّك الثاني أكثر من الأول؛ لأن القوي القسرية تختلف  
 آثارها باختلاف القابل؛ وذلك لأن طبيعة الجسم المقسور تُعاونُ القاسرَ.

(١) (ج): والاختلاف.

(٢) من قوله: «فنقول...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٨١/٣، نقله  
 الشارح بتصريف، بزيادة ونقص.

(٣) (ز): بإحدى.

(٤) (ب) (ز): القوي.

(٥) (أ) تختلف.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

ولا شك أن طبيعة الجسم الأكبر، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر؛ لاشتمال الجسم الأعظم على مثل طبيعة الأصغر، وعلى ما يزيد عليه، فتكون معاوقة الأكبر أكثر من معاوقة الأصغر، فيكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأكبر.

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض، وجب أن تقع الزيادة في مثاليه، أي: في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه<sup>(١)</sup>، وكذلك النقصان، ويلزم منه انقطاع الأول، فيكون جانبه الآخر - الذي فرضناه غير متناه - متناهياً، هذا خلف<sup>(٢)</sup>.

وأورد<sup>(٣)</sup> على هذا: بأنه يجوز أن يقع التفاوت بحسب الشدة، وحينئذ لا يجب انقطاع أحدهما.

وأجيب<sup>(٤)</sup>: بأن المراد بالقوة المذكورة - ها هنا - هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة؛ لأن اللاتماهي بحسب الشدة لا يحد، وإلا لوقع حركة لا في زمان، وهو محال.

قيل: وفيه نظر؛ لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين (٨٤/ج) لا ينافي (٧٠/و) وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

والجواب الصحيح: أن يقال: التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة أو المدة، وحينئذ يلزم انقطاع إحدهما.

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «القوة الجسمية إذا...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٥/٣، نقلها الشارح بتصريف، بزيادة ونقص.

(٣) المورد هو الرازي في شرح الإشارات ٢٤/٢.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٨/٣، عدا التعليل فإنه من الشارح.



وقد أُورِدَ<sup>(١)</sup> على البرهان المذكور أيضاً: أن القائلين بتناهي  
 الحوادث لَمَّا استدلوا بوجوب ازديادها (٧٠/ب) كَلَّ يوم على تهايتها،  
 رُدَّ عليهم<sup>(٢)</sup>: بأن الحوادث لَمَّا لم يكن لها مجموعٌ موجود في وقت من  
 الأوقات، لم يكن الحكمُ بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن أن يكون  
 مُقتضياً لتناهيها.

فلقائل<sup>(٣)</sup> أن يَرُدَّ - ها هنا - بما رُدَّ به عليهم بعينه، وهو أن يقول:  
 ليس للحركات التي تَقْوَى هذه القوةُ عليها مجموعٌ موجود في وقت ما،  
 فإذن لا يَصِحُّ الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان.

أُجِبَ<sup>(٤)</sup> عنه: بأن المحكومَ عليه - ها هنا - كونُ القوةِ قوَّةً على  
 تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصلٌ في الحال. ولا شك أن كون القوة  
 قوَّةً على تحريك الكل، أقلُّ من كونها قوَّةً على تحريك الجزء، فَوَقَّعَ  
 التفاوتُ في القوةِ عليهما<sup>(٥)</sup>، بخلاف الحوادث؛ فإن مجموعها لَمَّا لم  
 يكن موجوداً في وقت، استحال الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان.

قيل<sup>(٦)</sup>: ولقائل أن يقول: أنتم إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة

(١) ذكر هذا الإيراد الإمام الرازي في شرح الإشارات ٢٤٤/٢، وذكر بأنه قد أورد على  
 ابن سينا من قبل بعض تلامذته.

(٢) الراد هو ابن سينا. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٤٣/٣.

(٣) (ز): ولقائل.

(٤) هذا جواب ابن سينا عن إيراد بعض تلامذته. انظر: شرح الإشارات للرازي ٢٥٠/٢،  
 شرح الإشارات للطوسي ٥٩٨/٣.

(٥) في شرح الإشارات للطوسي ٥٩٨/٣: «عليها».

(٦) هذا اعتراض للإمام الرازي على جواب ابن سينا السابق، ذكره في شرح الإشارات  
 ٢٥٠/٢.

على تحريك الكل والجزء، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال، وحينئذ يعود الإشكال.

قيل<sup>(١)</sup>: لَمَّا كانت لا نهايةً للحوادث (٧٢/ز) في الجهة التي تلي الماضي، وازديادها في الجهة الأخرى، التي تلي الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً، كما مرَّ.

وأما الأفعالُ الصادرة عن القوة المذكورة، فَلَمَّا (١/٣٦) كان لامتدادها مبدأً واحداً بالفرض، وكانت مُستلزماً لزيادة ونقصان، بحسب طابعِ المقسورات المختلفة، وَجَبَ أن يكون التفاوتُ في الجهة الأخرى، وَأَوْجَبَ التفاوتُ تناهياً في تلك الجهة أيضاً، وبذلك افتقرت الصورتان.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الحركاتُ الصادرة عن القوة القسرية، لا نهايةً لها في الجهة التي تلي الماضي، وازديادها في الجهة الأخرى؟ وحينئذٍ لا يكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً.

وأما الثاني - وهو كون<sup>(٢)</sup> القوة الجسمانية مُحركةً للجسم بالطبع إلى غير النهاية، وإليه أشار بقوله: «والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل» - فباطلٌ أيضاً؛ وذلك لأن قوة الجسم<sup>(٣)</sup> أكثر من قوة بَعْضِهِ لو انفرد، وليس لزيادة جسمه في القدر أثرٌ في منع التحريك، حتى يلزم

(١) هذا جواب الطوسي عن اعتراض الرازي السابق، ذكره في شرحه للإشارات ٦٠٠/٣.

(٢) العبارة في (١): وهو أن تكون.

(٣) (و): كل الجسم.

أن تكون نسبة المُتحرِّكين والمُحرِّكين واحدةً، بل المُتحرِّكان لا يختلفان في قبول الحركة، والمُحرِّكان مختلفان<sup>(١)</sup> بحسب الازدياد والنقصان.

فإن حَرَكَ الكَبِيرِ والصَغِيرِ<sup>(٢)</sup> - الذي هو يُصَفُّه مثلاً - جِسْمَيْهِمَا من مبدأ واحد مفروض، حركاتٍ بغير نهاية<sup>(٣)</sup>، عَرَضَ التفاوتُ في مقابل المَبْدَأِ، أي: الجانب الذي قُرِضَ غير متناه، ويلزِمُ منه تناهي الأقل، وكانت زيادةُ حركات الأكبر على حركات الأصغر على نسبة متناهية، فكان الجميعُ متناهياً.

\* قال:

والمَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بِالحَالِ قَابِلٌ لَهُ، وَمَادَّةٌ لِلْمَرْكَبِ. وَكِبْرُهُ ذَاتِيٌّ. وَقَدْ يَخْصُلُ القُرْبُ والبُعْدُ بِاسْتِمْدَادَاتٍ يَكْتَسِبُهَا بِاِخْتِبَارِ الحَالِ فِيهِ. وَهَذَا الحَالُ صُورَةٌ لِلْمَرْكَبِ، وَجُزْءٌ فَاعِلٌ لِمَحَلِّهِ، وَهُوَ وَاحِدٌ.

اسماء العلة  
المادية  
والصورية

○ أقول:

لَمَّا قَرِخَ عن العلة الفاعلية، أراد أن يُشِيرَ إلى العلة المادية والصورية<sup>(١)</sup>.

فَقَالَ: وَالمَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بِالحَالِ قَابِلٌ لَهُ، أي: المحلُّ الذي يحتاج

(١) ساطعة من (ب).

(٢) (أ) (و): الكبر والصغر.

(٣) (و): غير متناهية.

(٤) انظر في العلة المادية والصورية: الباحث المشرقية ٥١٧/١، كشف المراد ص

١١٠، شرح المقاصد ١٣٢/٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٣٣/٢.

في وجوده إلى الحالّ، يسمى قابلاً بالنسبة إلى الحالّ المُقَرَّب له، ومادةً بالنسبة إلى المُركَّب.

وتقبُّلُ المادة للصورة ذاتي، أي: إمكانُ حصولِ الحالّ في المادة ذاتي للمادة، وإلا يلزم الانقلابُ.

قوله: «وقد يحصلُ القرب والبعده..» إشارةٌ إلى جوابِ دَخَلِ مُقَدَّر.

توجيهُ الدَّخَلِ: لو كان القَبُولُ ذاتياً للمادة لما زال عنها، والتالي باطل.

أما الملازمةُ: فلأن ما كان ذاتياً للشيء امتنع زواله عنه، وإلا لَمَا كان ذاتياً.

وأما بيانُ بطلانِ التالي: فلأن المادةَ قد تَقَبَّلُ شيئاً ولا تَقْبَلُ غيرَه، ثم تَصِيرُ قابلةً لذلك الغير.

توجيه الجواب: أن نقول<sup>(١)</sup>: القَبُولُ المطلق لم يختلف، بل ثابتٌ في جميع الأحوال، لكنَّ القَبُولَ قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً، فإن قَبُولَ التُّطْفَعِ للصورة الإنسانية أبعدُ من قَبُولِ العَلَقَةِ لها (٨٥/ج)، وكذلك العَلَقَةُ بالنسبة إلى المُضَفَّة، فالزائِلُ هو البُعْدُ والقُرْبُ، لا القابليَّةُ المطلقة.

وسببُ القرب والبعده استعدادات يَكْتَسِبُها باعتبار الحالّ فيه، فإن الحرارة إذا حَدَّثَتْ في الماء استعداداً لصورة الهواء، ومادةُ الماء إذا زال

(١) (ز): يقول.

عنها صورة الماء وَحَدَّثَ فيها صورةُ الهواءِ، صارت أَقْرَبَ لِقَبُولِ صورةِ النارِ.

والحالُّ في المادةِ الذي تَتَقَوَّمُ<sup>(١)</sup> المادةُ بهِ صورةً بالنسبةِ إلى المُركَّبِ، وشريكٌ لفاعلِ مَحَلِّهِ.

والصورةُ المُقَوَّمَةُ للمادةِ واحدةٌ؛ لأنَّ الواحدةَ إنَّ استقلتْ بتقويمِ المادةِ استغنتِ المادةُ عن غيرها، فلا يكونُ غيرها صورةً للمادةِ، وإنَّ لم تستقلْ كانَ المجموعُ هو الصورةُ؛ لأنَّ التقويمَ حَصَلَ بهِ، والمجموعُ صورةٌ واحدةٌ، وكلُّ منهما جزءٌ صورةٌ لا صورةً.

✽ قال:

وَالغَايَةُ<sup>(٢)</sup> عِلَّةٌ - بِمَاهِيَّتِهَا<sup>(٣)</sup> - لِعِلَّةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ (٧١/ب) مَعْلُومَةٌ - فِي وُجُودِهَا - (٧١/ب) لِلْمَعْلُومِ - وَهِيَ ثَابِتَةٌ لِكُلِّ قَاصِدٍ.

اسم الملة  
الثابتة

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ المادةَ والصورةَ، أراد أن يُشيرَ إلى الغاية<sup>(٤)</sup>.

والغايةُ: ما لأجله الإيجادُ.

وهي عِلَّةٌ - بمَاهِيَّتِهَا<sup>(٥)</sup> ومعناها - لعلية العلة الفاعلية<sup>(٦)</sup>، فتكونُ

(١) (أ) (ب) (و): تقويم.

(٢) (ب) (ز): والغاية.

(٣) (أ) لماهيتها.

(٤) (ز): الغاية، وكذا فيما يأتي.

(٥) (أ): لماهيتها.

(٦) انظر: الباحث المشرقية ١/٥٤٠، كشف المراد ص ١١٢، شرح المقاصد ٢/١١٣٤،

شرح التجريد للفوشجي ٢/٣٣٧.

بهذا الاعتبار علة للمعلول، ومعلولة في وجودها للمعلول، فإن وجود الغاية يترتب<sup>(١)</sup> على وجود المعلول، فالتقدم بحسب الوجود العقلي، والتأخر بحسب الوجود الخارجي، فلا دوز.

والغاية ثابتة لكل قاصد، أي: لكل فاعلٍ فَعَلَ بالقصد والاختيار، فإن الفاعل إنما يقصد الفعل لغرض.

\* قال:

أَمَّا الْقُوَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ الْمُحَرِّكَةُ فَعَاقِبَتُهَا الْوُصُولُ إِلَى الْمُتَهَيِّئِ،  
وَهُوَ قَدْ يَكُونُ حَايَةً لِلشُّوقِيَّةِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ. فَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ فَالْحَرَكَةُ  
بَاطِلَةٌ، وَإِلَّا فَهُوَ<sup>(٢)</sup> خَيْرٌ أَوْ عَادَةٌ أَوْ قَصْدٌ صَرُورِيٌّ أَوْ عِبَتْ وَجُرَافٌ.

○ أقول:

الحركات الاختيارية الصادرة (٧٣/ز) عن الحيوان لها مبادٍ أربعة مُتَرَبِّتَةٌ، كما ذكرنا، والمبدأ القريب: القوة المُحَرِّكَةُ المُتَبَيَّنَةُ فِي عَضَلَةِ الْعَضْوِ، والمبدأ الذي يليه هو الإجماعُ من القوة الشوقية، والأبعدُ منه هو<sup>(٣)</sup> التَّصَوُّرُ الْمَلَائِمُ أَوْ الْمُنَافِرُ.

فإذا ارتسم بالتحليل أو التفكير صورة في النفس، فحرَّكت<sup>(٤)</sup> القوة الشوقية إلى الإجماع، فحدَّمتها القوة المُحَرِّكَةُ فِي الْأَعْضَاءِ، فما انتهى

(١) (ز): ترتب.

(٢) (أ) (ز) زيادة: إما.

(٣) ساقطة من (أ) (ب) (هـ).

(٤) (أ) (ج): تحركت.

إليه الحركة - وهو الوصولُ إلى المُنتهى - هو غايةُ القوة الحيوانية المُحرَّكة<sup>(١)</sup>، وليست لها غايةٌ غيرُ ذلك .

وقد يكونُ ذلك الأمرُ غايةً للقوة الشوقية، وقد لا يكون، بل لها غايةٌ أخرى، لكن لا يَتوصَّلُ إليها إلا بالحركة .

مثالُ الأول: أن الإنسان ربما صَجِرَ عن المُقام في موضع ما، وتخيَّلَ في نفسه صورةَ موضعٍ آخر، فاشتاق إلى المُقام<sup>(٢)</sup> فيه، فتحرَّكَ نحوَه، وانتهت حركتُه إليه، فغايةُ قوته الشوقية نَفْسُ ما انتهت إليه تحريكُ القوة المُحرَّكة .

ومثالُ الثاني: أن الإنسان قد يتخيَّلَ في نفسه صورةَ لقائه لصديق له، فيشتاقه، فيتحرَّكُ إلى المكان الذي يُصادفُ<sup>(٣)</sup> فيه، فتنتهي حركتُه إلى ذلك<sup>(٤)</sup> المكان، ولا<sup>(٥)</sup> يكون نَفْسُ ما انتهت إليه حركتُه نَفْسَ غاية القوة الشوقية، بل معنى آخر، لكن يَتَّبِعُه ويتحصَّلُ<sup>(٦)</sup> بعده، وهو لقاء الصديق .

فإذا كانت غايتهما مُتَّجِدَةً لم تكن الحركة باطلَّةً، فإن كانت غايةً للشوقية<sup>(٧)</sup> بحسبِ التخيُّلِ دون الفِكْرة<sup>(٨)</sup>، سُمِّيَ ذلك الفعل عِبْتًا، وإلا

(١) انظر: كشف المراد ص ١١٣ .

(٢) (ز): مقامة .

(٣) (ز): يصادفه .

(٤) (و): تلك .

(٥) (و): فلا .

(٦) (أ) (و): أو تحصل .

(٧) (و): للشوق، (أ): الشوقية .

(٨) (أ): الضمير .

فهو خير، وإن كانت<sup>(١)</sup> مختلفة فلا يخلو: إما أن تَحْصُلَ غايةَ القوة الشوقية بعد الوصول<sup>(٢)</sup> إلى المنتهى، أو لا تَحْصُلُ، فإن لم تَحْصُلْ فالحركة باطلّة بالنسبة إلى الشوقية، وإن حَصَلَتْ فلا يخلو: إما أن يكونَ المبدأ هو التفكيرُ أو التخيلُ، فإن كان الأولُ فهو الخيرُ المعلوم أو المظنونُ، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون التخيلُ وَخَدَهُ هو المبدأ، ويسمى ذلك الفعل جُزَافاً، أو التخيلُ مع طبيعة أو مزاج، ويسمى ذلك الفعل قسداً ضرورياً أو طبيعياً، أو مع خُلُقٍ أو مَلَكَةٍ<sup>(٣)</sup> نفسانية، ويُسمى ذلك الفعل عادةً؛ لأن الخُلُقَ<sup>(٤)</sup> إنما يَتَقَرَّرُ<sup>(٥)</sup> بتكرّر الأفعال، فما يكون بعده يكون عادةً.

وبعض ما دَكَّرْنَا يُخَالِفُ ما<sup>(٦)</sup> في المَثْنِ، لكنَّ الصحيح هذا.

\* قال:

وَأَثْبِتُوا لِلطَّبِيعِيَّاتِ حَايَاتٍ، وَكَذَا لِلاتِّفَاقِيَّاتِ.

○ أقول:

الحكماء قد أثبتوا للحركات الأسطقسية الطبيعية غايات<sup>(٧)</sup>.

والدليل عليه: أن حَيَّةً من البُرِّ وَحَيَّةً من الشعير، إذا وقعتا (ج/٨٦)

(١) (ز) زيادة: الغاية.

(٢) (و): الدخول.

(٣) (أ) (ج) (ز): وملكة.

(٤) نهاية الحرم في (ه).

(٥) (و): يتصور.

(٦) (ب): مخالف لما.

(٧) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٣١، كشف المراد ص ١١٣.



في الأرض الحرّة<sup>(١)</sup>، وصادفتها الشمس والسقي، وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها، تثبت الأولى سُبلَةً بُرًّا والأخرى سُبلَةً شعير.

فلا بد من نُفوذ أجزاء الأرض والماء في الحبة لتصيرَ غذاءً لها، وتكوّنَ منها السُّبْلَةَ، وذلك النُفوذُ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن<sup>(٢)</sup> مواضعهما الطبيعية، واستحال أن تكون تلك الحركاتُ منهما؛ لامتناع أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع، فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة.

ثم لا يَخْلُو: إما أن يكون في تلك الأرض أجزاءً مختلفةً القبول في أن تكونَ سُبلَةً بُرًّا أو تكونَ سُبلَةً شعير<sup>(٣)</sup>، أو لم تكن، بل كلها تصلح لكل منهما.

فإن كان الأولُ؛ فذلك الاختلاف ليس لماهية<sup>(٤)</sup> الأجزاء الأرضية، بل لأن القوةَ الموجودة في الحبة أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصيةَ، فإن كانت أفادت تلك الخاصيةَ لخاصيةٍ أخرى، سابقةٍ عليها، لزم التسلسلُ، وإن كانت لا لخاصيةٍ أخرى، كانت القوةُ الموجودة في الحبة ذاتها مُتوجّهةً إلى ذلك الفعل.

وإن كان<sup>(٥)</sup> الثاني؛ لم تكن صَيُورَةٌ ذلك الجزء بُرًّا والآخر

(١) في هامش (هـ): أي: الخالصة عن موانع الإنبات.

(٢) (ب): من.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ج): ماهيته، (ز): بماهية.

(٥) (و): كانت.

شعيراً لضرورة<sup>(١)</sup>، بل لأجل أن القوة الفاعلة<sup>(٢)</sup> تُحَرِّكُهَا إلى تلك الصورة، فيكونُ صدور ذلك الفعل عنها<sup>(٣)</sup> دائماً أو أكثرئاً، وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية.

قيل: لو كان للطبيعية غايةً، لكان لها رَوِيَّةٌ، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن ما لا رَوِيَّةَ له لا غايةً له.

وأيضاً: لو كان تَأْدِي الأسباب إلى مُسَبِّباتها دائماً أو أكثرئاً، يقتضي أن يكون المُتَأَدَّى (٧٢/ب) إليه<sup>(٤)</sup> غايةً لتلك الأسباب؛ كان كُلُّ ما تَأَدَّى إليه الطبيعةُ على الدوام أو الأكثر غايةً.

والتالي باطل؛ لأن الموت والهَرَم والشباب والإفساد تَأَدَّى إليها الطبيعةُ دائماً أو أكثرئاً، ويمتنعُ أن تكون غايةً للطبيعة؛ لاستحالة أن يكون الموتُ والحياة والهَرَم والشباب والإفساد<sup>(٥)</sup> والإصلاح غايةً للطبيعة (٧٢/و)؛ لكونها أموراً مُتَضَادَّةً.

أجيب عن الأول: بأن الرَوِيَّةَ ليست بشرط للغاية، فإن الرَوِيَّةَ لا تَجْعَلُ الفِعْلَ ذا غاية، بل الرَوِيَّةُ تُعَيِّنُ الفِعْلَ الذي نختارُ (٧٤/ز) من بين أفعالِ جائزٍ<sup>(٦)</sup> اختيارُها، لكل واحد منها غايةً مُخْتَصَّةً<sup>(٧)</sup>، فإن

(١) بالضرورة.

(٢) (أ) (ج) (ز): الفاعلية.

(٣) (أ) (و): عنهما.

(٤) (ب) (ز): إليها.

(٥) (و): الفساد.

(٦) (هـ): جائزة.

(٧) (و): شخصية، (هـ): تخصه.

الغاية لازمة للفعل بالضرورة، لا بفعل<sup>(١)</sup> فاعل .

وعن الثاني: أتأ لا نُسَلِّمُ أن كلَّ ما تتأدَّى إليه الطبيعة دائماً أو أكثرئاً فهو غاية ذاتية، فإن لوازم الغايات الذاتية يتأدَّى إليها السبب دائماً أو أكثرئاً، مع أنها ليست بغايات<sup>(٢)</sup> ذاتية، بل لابد أن يُوجَدَ في الأمور الذي يتأدَّى إليها السبب دائماً أو أكثرئاً غايةً ذاتية .

ثم إن الطبيعة لما تأدَّت إلى الأمور المذكورة، وامتنع أن يكون الموتُ والهَرَمُ والفساد (ه/٥٤) غايةً لها، جَعَلْنَا أضدادها - وهي الحياةُ والشباب والتركيب - غايةً ذاتية لها .

ولئن<sup>(٣)</sup> سَلِّمَ: أن كلَّ ما يتأدَّى إليه السبب دائماً أو أكثرئاً فهو غاية، لكن لا نُسَلِّمُ أن الموتَ وغيره لا يكون غاية<sup>(٤)</sup>، فإن الموت وإن لم يكن غايةً ذاتية بالنسبة إلى بَدَنٍ مَنْ مات، لكن جاز أن يكون غايةً ذاتية من وجه آخر، وهو أن المادة لو بَقِيَتْ<sup>(٥)</sup> مشغولةً بصورة مُعَيَّنة دائماً، لَتَقَطَّلَ سائرُ الجزئيات، وذلك مُخِلٌّ بنظام العالم؛ ولأن الموت هو خلاصُ النفس السعيدة عن العلائق البدنية<sup>(٦)</sup>، وذلك نِعَمَ الغاية .

وكذا أثبتوا للاتفاقيات لغايات .

(١) (ز): لفعل .

(٢) (ز): بغاية .

(٣) (ز): وإن .

(٤) (ز): زيادة ذاتية .

(٥) (ز): بقيت .

(٦) (و): الدنيا .

واعلم: أن تأدية السبب<sup>(١)</sup> إلى المُسَبَّب: إما دائم، أو أكثرى<sup>(٢)</sup>، أو لا هذا ولا ذلك. فإن كان دائماً أو أكثرىً كان السبب ذاتياً، وإلا فاتفاقياً، والمُسَبَّب الذي يتأدى إليه السبب دائماً أو أكثرىً فهو الغاية الذاتية، وإلا فهو الغاية الاتفاقية.

قبل: إن السبب لا يخلو: إما أن يَشْتَجِعَ (١/٣٧) الأمور المُعْتَبَرَةَ في التأثير أو لا، فإن كان الأول لَزِمَ حصولُ مُسَبِّهِ بالضرورة، وإلا يمتنع أن يتأدى إلى مُسَبِّهِ، فلا يكون هو سبباً لا ذاتياً ولا اتفاقياً.

أجيب: بأن السبب قد يَتَوَقَّفُ تأثيره على أمور خارجة عن ذاته، غير دائمة الحصول معه ولا أكثرية<sup>(٣)</sup>، فيقال لِثَلْثِ ذلك السبب من دون الشرائط: إنه اتفاقي، إذا كان<sup>(٤)</sup> مُقَارَنَةً تلك الأمور له أقلياً أو مساوياً.

ولا شك في وجود السبب الاتفاقي (٨٧/ج) بهذا المعنى، فإذا اتفق أن حَصَلَ معه تلك الأمور، تَرْتَبَ عليه<sup>(٥)</sup> مُسَبِّهُ، فذلك المُسَبَّب غايةً اتفاقية له إذا اعْتَبِرَ بالنسبة إلى السبب وحده، وإن اعْتَبِرَ بالنسبة إليه مع استجماعه تلك الأمور يكون غايةً ذاتية له، كما أنه بذلك الاعتبار سبب ذاتي.

كلام الله

\* قال:

وَالْعِلَّةُ - مُطْلَقًا - قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً وَقَدْ تَكُونُ مُرَكَّبَةً، وَأَيْضًا

- 
- (١) ساقطة من (ج).  
(٢) العبارة في (ز): إما أن يكون دائماً أو أكثرىً.  
(٣) (ب) (ج) (ز): أكثرته.  
(٤) (د) (ز): كانت.  
(٥) ساقطة من (و).

بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ، وَكُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَذَاتِيَّةٌ أَوْ عَرَضِيَّةٌ، وَعَامَّةٌ أَوْ خَاصَّةٌ، وَقَرِيبَةٌ أَوْ بَعِيدَةٌ، وَمُتَشَرِّكَةٌ أَوْ خَاصَّةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ الْجِلَلِ الْأَرْبَعِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَقْسَامِ كُلِّ مَعْنَى<sup>(١)</sup>.

فَقَالَ: الْعَلَّةُ مُطْلَقًا - يَعْنِي: الْعَلَّةُ سِوَا مَا كَانَتْ فَاعِلِيَّةً أَوْ مَادِيَّةً أَوْ صُورِيَّةً أَوْ غَائِيَّةً - تَنْقَسِمُ إِلَى الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ.

والتقسيم من وجوه:

منها: أَنْ تَكُونَ بَسِيطَةً أَوْ مُرَكَّبَةً، فَالْعَلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَطَبَائِعِ الْبَسَائِطِ الْعَنْصَرِيَّةِ الْفَاعِلَةِ لِحَرَكَاتِهَا، وَالْمَادِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَهَيُولَى الْأَجْسَامِ الْعَنْصَرِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا، وَالصُّورِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَصُورَةِ كُلِّ مَعْنَى، وَالْغَائِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَوُصُولِ كُلِّ مَعْنَى إِلَى مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ.

وَالْفَاعِلِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالْعَقْلُ وَالصُّورَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْهَيُولَى، وَالْمَادِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالْعُنُصُرُ الْأَرْبَعَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صُورِ الْمُرَكَّبَاتِ، وَالصُّورِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالصُّورَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَالْغَائِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَشَرِي الْمَتَاعِ وَلِقَاءِ الْحَيِّبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُوَّةِ الشُّوقِيَّةِ.

ومنها: أَنْ تَكُونَ بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ، فَالْفَاعِلِيَّةُ بِالْفِعْلِ كَالطَّبِيعَةُ الَّتِي تَصُدِّرُ عَنْهَا الْحَرَكَةَ حَالَةً<sup>(٢)</sup> عَوْدَ الْجِسْمِ إِلَى مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ، وَالْفَاعِلِيَّةُ

(١) انظر: المباحث الشرقية ١/٥٤٣، كشف المراد ص ١١٣، شرح المقاصد ١/٨١٢.

(٢) (ج) (ر): حال.

بالقوة كالتبيعة بالنسبة إلى الحركة حال<sup>(١)</sup> حصول الجسم في مكانه الطبيعي .

والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة إلى الإنسانية، وبالقوة كالنطفة بالنسبة إليها . والصورية بالفعل كصورة الماء فيه حين كونه ماءً بالفعل ، وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة مُلابسةً لصورة الهواء . والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي ، وبالقوة كما إذا لم يصل الجسم إلى المكان الطبيعي .

ومنها: أن تكون كليةً أو جزئيةً ، فالفاعلية الكلية كالتبائن للبيت ، والجزئية كهذا التبناء له . والمادية الكلية كالنطفة ، والجزئية كهذه (٧٣/ب) النطفة ، وكذا في سائرهما .

ومنها: أن تكون ذاتيةً أو عرضيةً ، فالفاعلية الذاتية هي التي يستند إليها الفعل بالحقيقة ، كالصورة<sup>(٢)</sup> النارية<sup>(٣)</sup> في الإحراق ، والعرضية هي التي تقتضي شيئاً ويَتَّبِعُ ذلك الشيء شيئاً آخر ، فهي بالنسبة إلى ذلك الشيء الآخر علةٌ بالعرضي ، كالتَّقْمُونِيا بالنسبة إلى البرودة ، فإنه<sup>(٤)</sup> يقتضي بالذات إزالة السخونة ، ويَتَّبِعُهُ حصول البرودة .

والمادية الذاتية هي التي تكون محلاً للصورة بالذات ، والعرضية هي التي تكون مأخوذةً مع عوارضٍ خارجيةٍ .

(١) ساقطة من (و) .

(٢) (و): كالصورية .

(٣) ساقطة من (و) .

(٤) (أ): فلإنها .

والصورة<sup>(١)</sup> الذاتية (z/٧٥) هي المطلوبة<sup>(٢)</sup> لذاتها، والعَرَضِيَّة ما يَتَّبِعُهَا من الأعراض. والغائِيَّة الذاتية هي المُتَوَجَّه إليها بالذات، والعرضِيَّة ما يَتَّبِعُهَا.

ومنها: أن تكون خاصَّة أو عامَّة، والعلَّة<sup>(٣)</sup> العامة هي التي تكون جنساً للعلَّة الحقيقية، (و/٧٣) كالصانع الذي هو جنسٌ للبناء، والخاصَّة هي العلة الحقيقية كالبناء، وكذلك في<sup>(٤)</sup> سائر العلل.

ومنها: أن تكون قَرِيبَةً أو بَعِيدَةً، والقَرِيبَةُ<sup>(٥)</sup> هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول، والبَعِيدَةُ بخلافها، فالفاعلية القريبة كالعُقُونة بالنسبة إلى الحَمَى، والبَعِيدَةُ كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة إلى الحَمَى، وكذا<sup>(٦)</sup> في سائر العلل.

ومنها: أن تكون مُشْتَرَكَةً أو (هـ/٥٥) خاصَّة، فالمُشْتَرَكَةُ ما تكون لمعلولات متعددة، والخاصَّة بخلافها، فالعلَّة الفاعلية المُشْتَرَكَةُ كالبناء لليوت، والخاصة كالبناء لهذا البيت، وكذا في سائرهما.

✽ قال:

وَالْعَدَمُ لِلْحَادِثِ مِنَ الْمَبَادِي الْعَرَضِيَّةِ، وَالْفَاعِلُ فِي الطَّرْقَيْنِ

باحث متعلق  
بمصر اللط  
التي وقع فيها  
الشيء

- (١) (ج) (هـ) (ز): والصورة.
- (٢) العبارة في (ب): هي التي مطلوبة.
- (٣) (و): فالعلة.
- (٤) سائفة من (و).
- (٥) (و): فالقريبة.
- (٦) (أ): وكذلك.

وَإِحْدٍ. وَالْمَوْضُوعُ كَالْمَادَّةِ. وَافْتِقَارُ الْأَثَرِ إِنَّمَا هُوَ فِي أَحَدِ طَرَفَيْهِ.  
 وَأَنْتَابُ (ج/٨٨) التَّاهِيَّةُ غَيْرُ أَسْبَابِ الْوُجُودِ. وَلَا يَبْدُ لِلْعَدَمِ مِنْ  
 سَبَبٍ، وَكَذَا فِي الْحَرَكَتِ. وَمِنْ الْعِلَلِ الْمُعَدَّةِ مَا يُؤَدِّي إِلَى يَثَلٍ أَوْ  
 خِلَافٍ أَوْ ضِدٍّ. وَالْإِعْدَادُ: قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ، وَمِنْ الْعِلَّةِ الْعَرَضِيَّةِ<sup>(١)</sup> مَا  
 هُوَ مُعَدٌّ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحِثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِبَعْضِ  
 الْعِلَلِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا اشْتِبَاهٌ<sup>(٢)</sup>.

منها: أن عَدَمَ الحادث من المبادئ العَرَضِيَّةِ بالنسبة إلى الحادث.  
 بيان ذلك: أن الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، فيكون عَدَمُهُ  
 سابقاً على وجوده، فيكون عَدَمُهُ مُبَدِّئاً له بهذا الاعتبار، لكن لا يكون  
 مُبَدِّئاً له بالذات، بل بالعَرَضِ، وَتَبَدُّؤُهُ بِالذَّاتِ هُوَ الْفَاعِلُ.

ومنها: أن الفاعل في الطَّرَفَيْنِ - أعني: الوجود والعدم - واحدٌ.  
 بيان ذلك: أن الفاعل المُتَّجِمِعَ لِجَمِيعِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْأَثَرُ، إِنْ  
 كَانَ مَوْجُوداً فَقَدْ وُجِدَ الْأَثَرُ، وَإِنْ كَانَ مَعْدُوماً فَقَدْ عَدِمَ الْأَثَرُ، فَالْفَاعِلُ  
 بِالنسبة إلى طَرَفِ الْوُجُودِ هُوَ بَعِينُهُ هُوَ الْفَاعِلُ بِالنسبة إلى طَرَفِ الْعَدَمِ،  
 لَكِنَّ وُجُودَ الْأَثَرِ مُتَعَلِّقٌ بِوُجُودِهِ، وَعَدَمُهُ مُتَعَلِّقٌ بِعَدَمِهِ.  
 ومنها: أن الموضوع، وهو المحلُّ المُتَّغَيَّرِ عَنِ الْحَالِّ، كَالْمَادَّةِ،

(١) في متن التجريد بتحقيق الشافعي: «ومن الملل العرضية ٤٠٠ ص ٥٨١»

(٢) انظر: كشف المراد ص ١١٥، شرح التجريد للفوشجي ٣٤٢/٢.



وهو المَحَلُّ المُتَقَوِّمُ بالحالِّ -: يَشْتَرِكَانِ<sup>(١)</sup> في أن كَلَّ واحد عِلَّةً قابلية<sup>(٢)</sup> لتشخُّص الحالِّ، فإن الموضوعُ عِلَّةً قابليةً لتشخُّص الأعراض الحالَّةِ فيه، كما أن المادة علة قابليةً لتشخُّص الصورة الحالَّةِ فيها<sup>(٣)</sup>، لكن يتقَوِّم الموضوع بدون ما يَحُلُّ فيه من الأعراض، بخلاف المادة فإنها لا تتقَوِّم بدون الصورة.

والحاصل: أن الموضوعَ أيضاً من جملة العِلَلِ.

ومنها: أن افتقار الأثر إنما هو في أحد طَرَفَيْهِ، أي: في وجوده أو عدمه<sup>(٤)</sup>، ولا يَنْتَقِرُ إليه في ماهيته<sup>(٥)</sup> من حيث إنه ماهية<sup>(٦)</sup>، أي: افتقاره إلى المؤثِّر في أن يَجْعَلَهُ موجوداً أو معدوماً، لا أن يَجْعَلَهُ ماهيةً، فإن السوادَّ إنما يكون موجوداً أو معدوماً بالفاعل، ولا يكون في أنه سوادَّ بالفاعل.

ومنها: أن أسبابَ الماهية غيرُ أسبابِ الوجود، كما أن الوجود غيرُ الماهية، فأَسبابُ الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل، وباعتبار الخارج المادَّة والصورة، وأسبابِ الوجود هي<sup>(٧)</sup> الغايةُ والفاعلُ.

ومنها: أن العدم في الممكن لا بد له من سبب؛ لما عَرَفَتْ أن

(١) ساقطة من (و) (ز)، وهي في (أ): مشتركان.

(٢) (أ): قابلية.

(٣) (أ): فيه.

(٤) (ز): أو في عدمه.

(٥) (أ): ماهية.

(٦) (ج): ماهية.

(٧) (ب) (و): هو.

الممكن يَنْسَبُ إلى طرفي الوجود والعدم على السواء<sup>(١)</sup>، فاتصافه بكلٍ منهما يستدعي سبباً، وإلا يلزم<sup>(٢)</sup> الترجُّح من غير مُرَجِّح<sup>(٣)</sup>.

والحركة أيضاً كذلك، أي: لا بد أن يكون لعدمها سبب؛ لأنه لو لم يكن لعدمها سبب، لكانت ممتنعاً بالذات، وكونها غيرَ قارِّ الذات لا يتنافى احتياجَ عدمها إلى السبب، فإنه إذا وُجِدَ الحركة لا بد وأن تُوجَدَ لسبب<sup>(٤)</sup>، فإذا عُدِمَ ذلك السببُ بتمامه أو بشيء من أجزائه وشرائطه<sup>(٥)</sup>، عُدِمَت<sup>(٦)</sup> الحركة، فعدم الحركة مُسَبَّبٌ عن عدم السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود<sup>(٧)</sup>، على ذلك الوجه.

ومنها: أن العِلَلَّ منها ما هو مُعَدُّ، وهو (٧٤/ب) الذي يُعَرَّبُ المعلوم إلى علته بعد بُعْدِهِ عنها.

ومن العِلَلِّ المُعَدَّة ما يُؤدِّي إلى يَثَلٍ، كالحركة إلى منتصف المسافة المؤدِّية إلى الحركة إلى منتهاها، فإن الحركة إلى المنتصف مُعَدَّةٌ للحركة إلى المنتهى، وليست فاعلةً لها، بل الفاعلُ هي الطبيعة أو النفس أو القاسر، والحركة إلى المنتهى بعيدة عن الفاعل، والحركة إلى المنتصف قرَّبتُها إليه.

ومن العِلَلِّ المُعَدَّة ما يُؤدِّي إلى خلاف، كالحركة المؤدِّية إلى السخونة، التي هي مُخَالِفَةٌ للحركة.

(١) (هـ) السوية. وجملة: «على السواء» في (ج): سواء..

(٢) (أ) (ز): لزوم.

(٣) (هـ): بلا مرجح.

(٤) (ز): بسبب.

(٥) (ج): أو شرائطه.

(٦) في غير (ج): عدم.

(٧) (ز): بسبب.

ومن العِلَلِ المُعَدَّة ما يُؤدِّي إلى ضِدِّ، كالحركة إلى قَوِّ المؤدية إلى الحركة إلى أَشَقَلْ.

ومنها: أن الإعدَادَ قَرِيب أو بَعِيد، فالإعدادُ القَرِيب هو الذي (هـ/٥٦) يَخْصُلُ المَعْلُول عَقِيْبَهُ، كإعداد الجَينِ بالنسبة إلى الصورة الإنسانية، والإعدادُ البَعِيد بخلافه، كإعداد التُّطْفَةِ بالنسبة إليها، والإعداد البَعِيد قَابِلٌ للشِدَّة والضعف.

ومنها: أن من العِلَلِ العَرَضِيَّة ما هو مُعَدُّ، (ز/٧٦) فإن العِلَلِ (ج/٨٩) العَرَضِيَّة تُقال باعتبارين:

أحدهما: أن تُوجَدَ العِلَّةُ شَيْئاً، يَتَّبِعُ<sup>(١)</sup> ذلك الشَيءَ شَيْءٌ آخَرَ، كَشُرْبِ السَّقْمُونِيَا بالنسبة إلى التبريد.

الثاني: أن يكون للعلة وَصْفٌ لَازِمٌ، فيقال لذلك الوصف اللَازِم للعلة<sup>(٢)</sup>: إنه علة بِالقَرَضِ، والأول منهما مُعَدُّ.

\*\*\* \*\*

---

(١) (ج) (و) (ز): ويتبع.

(٢) ساقطة من (ب).

قال:

المقصود الثاني  
في الجواهر  
والأعراض

المَقْصِدُ الثَّانِي: فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ

وَبِهِ فُصُولٌ. الْأَوَّلُ: فِي الْجَوَاهِرِ.

الْمُسَكِّنُ: إِذَا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا فِي الْمَوْضُوعِ وَهُوَ الْعَرَضُ؛  
أَوْ لَا وَهُوَ الْجَوْهَرُ: وَهُوَ إِذَا مُقَارِقٌ فِي ذَاتِهِ وَفِعْلِهِ وَهُوَ الْعَقْلُ؛ أَوْ فِي  
ذَاتِهِ وَهُوَ (و/٧٤) النَّقْسُ؛ أَوْ مُقَارِنٌ: فَإِذَا<sup>(١)</sup> أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا وَهُوَ  
الْمَادَّةُ؛ أَوْ حَالًا وَهُوَ الصُّورَةُ؛ أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا وَهُوَ الْجِسْمُ.  
وَالْمَوْضُوعُ وَالْمَحَلُّ يَتَمَاكَنَانِ - وَجُودًا وَعَدَمًا - فِي الْعُمُومِ  
وَالْخُصُوصِ، وَكَذَا الْحَالُّ وَالْعَرَضُ. وَبَيْنَ الْمَوْضُوعِ وَالْعَرَضِ  
مُبَايَنَةٌ. وَيَصْدُقُ<sup>(٢)</sup> الْعَرَضُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالُّ جُزْئِيًّا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الثَّانِي، وَذَكَرَ فِيهِ  
خَمْسَةَ فُصُولٍ:

الأول: في الجواهر.

الثاني: في الأجسام.

الثالث: في بقية أحكام الأجسام.

(١) (ز): وهو إما.

(٢) (هـ) (و) (ز): صدق.

الرابع: في الجواهر المُجرَّدة.

الخامس: في الأعراض.

الفصل الأول: في الجواهر:

الفصل الأول  
في الجواهر

الممكن<sup>(١)</sup>: إما أن يكون وجوده في موضوع، وهو العَرَض؛ أو لا

في موضوع، وهو الجوهر.

اعلم: أن الخُلُولَ عبارة عن اختصاص شيء بآخر، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عَيَّنَ الإشارة إلى الآخر، والمُختَصُّ الحالُّ والمُختَصُّ به المَحَلُّ.

وكلُّ ماهيتين حَلَّتْ إحداهما في الأخرى، فلا بد وأن يكون لإحداهما حاجةً إلى الأخرى، وإلا لما حلَّ إحداهما في الأخرى. فلا يخلو: إما أن يكون المحلُّ مُتَّفِقِيًا عن الحال، مُتَّقَوْمًا لا به بل بنفسه؛ أو لا يكون مُتَّفِقِيًا عنه. فإن كان الأولُ فالمحلُّ هو الموضوع والحالُّ هو العَرَضُ، وإن كان الثاني فالمحلُّ هو المادة والحالُّ هو الصورة.

(١) ما سيذكره الشارح - هنا وفيما يأتي - هو تقسيم الممكنات عند الحكماء، وأما تقسيمها عند المتكلمين: فنجد الأشاعرة: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز: إما أن يقبل القسمة فهو الجسم؛ أو لا يقبل وهو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة: إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبلها في جهتين فهو السطح وإلا فهو الجسم. مطالع الأنظار ص ١٠٩.

وانظر: المحصل للرازي ص ٢١٦، كشف المراد ص ١١٨، شرح المقاصد ١٤١/٢، ٥/٣، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٣/٢.

فالعَرَضُ والصورةُ يندرجان<sup>(١)</sup> تحت الحالِّ، والموضوع والمادة  
يندرجان تحت المحلِّ.

تعريف الجواهر  
والعرض

إذا عَرَفْتْ ذلك: فالجواهر: هو الماهيةُ التي إذا وُجِدَتْ كان لها  
وجودٌ لا في موضوع. والعَرَضُ: هو الماهيةُ التي إذا وُجِدَتْ كان<sup>(٢)</sup>  
وجودُها في موضوع.

والمرادُ بالكون في الموضوع: هو الكونُ في شيءٍ لا كجزءٍ منه  
شائعاً<sup>(٣)</sup> بالكلية، ولا يَصِحُّ مفارقتُه عنه.

فإن لفظة: «كذا في كذا» تدلُّ بالاشتراك على معانٍ مختلفة،  
ككون الشيء: في الزمان، وفي<sup>(٤)</sup> المكان، وفي الخِصْب، وفي الراحة،  
وفي الحركة؛ وكونُ الكلِّ في الجزء وبالعكس، والخاصُّ في العام.

فإن لفظة «في» في جميعها ليست بمعنى واحد، (٣٨/هـ) فإن  
بعض هذه الأمور بالإضافة<sup>(٥)</sup>، وبعضها بالاشتمال<sup>(٦)</sup>، وبعضها  
بالظرفية<sup>(٧)</sup>، فالشُّيُوع والمُجامعة بالكلية<sup>(٨)</sup>.

وعَدَمُ جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع، هو قرينةٌ

(١) (ز): مندرجان.

(٢) (ج): زيادة: لها.

(٣) (أ) (هـ) زيادة: فيه.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) وهو قوله: في الخِصْب، وفي الراحة، وفي الحركة.

(٦) وهو قوله: كون الكلِّ في الجزء وبالعكس، والخاصُّ في العام.

(٧) وهو قوله: في الزمان، وفي المكان.

(٨) انظر: كتاب المَشَارِعِ والمَطَارِحَاتِ للسهروردي، ضمن مجموعة مصنفات شيخ

إشراق ١/٢١٨، لما ذكره الشارح هنا مأخوذاً من السهروردي.

يُنْفَهُمُ مِنْهَا الْمَقْصُودُ بِلَفْظَةِ «فِي» الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيهِ .

و«لَا كَجِزءٍ مِنْهُ» يُخْتَرُ بِهِ عَنْ يَثَلٍ كَوْنِ اللَّوْنِيَةِ فِي السَّوَادِ،  
وَالْحَيَوَانِيَةِ فِي الْإِنْسَانِ، وَقَدْ بَيَّنَّ (١) أَنَّ أَمْثَالَ هَذِهِ لَيْسَتْ بِأَجْزَاءٍ عَلَى  
الْحَقِيقَةِ، بَلْ هِيَ (٢) كَالْأَجْزَاءِ (٣) .

وَيَتَخَلَّلُ فِي حَدِّ الْجَوْهَرِ كَلِيَّاتُ الْجَوَاهِرِ الْمُتَرْتِمَةِ فِي الذَّهْنِ،  
فَإِنَّمَا وَإِنْ كَانَتْ حَالًا كَوْنَهَا فِي الذَّهْنِ فِي مَوْضِعٍ (٤)، لَكِنْ يَصْدُقُ  
عَلَيْهَا أَنَّهُ إِذَا وُجِدَتْ خَارِجَ الذَّهْنِ لَمْ يَكُنْ وَجُودُهَا فِي مَوْضِعٍ .

هَذَا إِذَا اعْتَبِرَ الْحَقِيقَةُ الْكَلِيَّةُ بِدُونِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ (٥)، وَأَمَّا  
إِذَا اعْتَبِرَتْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الذَّهْنِ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ تُوجَدَ فِي  
الْأَعْيَانِ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَذَلِكَ، فَحَيْثُ لَا تَكُونُ جَوْهَرًا بَلْ عَرَضًا .

فَوَاجِبُ الْوُجُودِ لَا يَكُونُ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضًا؛ إِذْ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ  
ذُو مَاهِيَةٍ يَلْتَزِمُهُ (٦) هَذَا الْمَعْنَى، بَلْ وَجُودُهُ (٧) عِنْدَهُ، وَلَيْسَ لَهُ مَاهِيَةٌ وَرَاءَ  
الْوُجُودِ، كَمَا عَرَفْتُ .

والجواهر: إما مُفَارِقٌ فِي ذَاتِهِ وَفَعْلُهُ عَنِ الْمَادَةِ، بَأَنَّ لَا يَحْتَاجُ فِي  
ذَاتِهِ وَلَا فِي فَعْلِهِ إِلَى الْمَادَةِ، وَهُوَ الْعَقْلُ .

(١) (ج) (و): تبيين، (هـ): سبق .

(٢) ساقطة من (ز) .

(٣) في مامش (ز): «لأنها ليست أجزاء خارجية، بل أجزاء للمفهوم والحد» .

(٤) (أ) زيادة: وهو الفهن .

(٥) عبارة (و): وجود الذهن .

(٦) (أ): يلزمها .

(٧) (أ): وجودها .

أو مُفَارِقٌ في ذاته دون فعله، وهو النَّقْسُ .

أو غير مُفَارِقٍ، وهو: إما مَحَلٌّ (ج/٩٠) لجوهر آخر، أو حَالٌ في جوهر آخر<sup>(١)</sup>، أو مُرَكَّبٌ منهما .

والأوَّلُ هو المادة (٧٥/ب)، والثاني هو الصورة، والثالث هو

الجسم .

والموضوعُ والمحلُّ يتعاكسان (٧٥/هـ) - وجوداً وعدمًا - في الثُموم، أي: يكون المحلُّ في جانب الوجود أعمَّ من الموضوع مطلقاً، وفي جانب العدم بالعكس، أي: يكون عدمُ الموضوع أعمَّ مطلقاً من عدم المحلِّ .

وكذا الحالُّ والعَرَضُ، أي: يكون الحالُّ في جانب الوجود أعمَّ مطلقاً<sup>(٢)</sup> من العَرَضِ، وفي جانب العدم بالعكس<sup>(٣)</sup> .

وبين الموضوع والعَرَضِ مُبَايَنَةٌ؛ لأن الموضوع هو المَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بنفسه، والعَرَضُ لا يكون مُتَقَوِّمًا بنفسه .

والمحلُّ قد يكون جوهرًا كالجسم بالنسبة إلى الأعراض، وقد يكون عَرَضًا كالحركة بالنسبة إلى السرعة والبطء، والحالُّ أيضاً قد يكون جوهرًا كالصورة، (٧٧/ز) وقد يكون عَرَضًا .

---

(١) ساقطة من (هـ) .

(٢) ساقطة من (ز) .

(٣) ساقطة من (ز) .



قِيَصِدُقُ الْعَرَضُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالِّ جَزئِيًّا، أَي: بَعْضُ الْمَحَلِّ  
عَرَضٌ، وَبَعْضُ الْحَالِّ عَرَضٌ. وَكَذَا يَصِدُقُ الْجَوْهَرُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالِّ  
جَزئِيًّا، فَإِنْ بَعْضُ الْمَحَلِّ جَوْهَرٌ، وَبَعْضُ الْحَالِّ جَوْهَرٌ.

\* قال:

وَالجَوْهَرِيَّةُ وَالْعَرَضِيَّةُ مِنْ قَوَائِمِ الْمَعْقُولَاتِ؛ لِتَوْقُفِ نِسْبَةِ  
أَحَدِهِمَا عَلَى وَسَطٍ، وَاخْتِلَافِ الْأَنْوَاعِ بِالْأَوَّلِيَّةِ. وَالْمَعْقُولُ اشْتِرَاكُهُ  
عَرَضِيًّا.

الجواهر  
والعرض  
جنس لما  
تحتها

○ أقول:

اختلف العلماء<sup>(١)</sup> في أن الجواهر هل هو جنس لما تحته أو لا ؟  
واختار المصنّف أنه ليس بجنس لما تحته، كما أن العَرَضَ ليس  
بجنس لما تحته من الأعراض.

واحتجّ على ذلك (و/٧٥) بوجهين:

الأول: أن الجواهر والعروض نُسِبَتُهما إلى ما تحتها فتوقف على  
وَسَطٍ، أَي: لا يكونان محمولين على ما تحتها إلا بوسَطٍ، ولهذا

(١) نسب الرازي - في المباحث الشرقية ١٤٢/١ - إلى أكثر العلماء القول بأن الجواهر  
جنس لما تحته، واختار بأنه ليس بجنس لما تحته، وأنه مقول على ما تحته قول  
اللوازم الخارجية على ملزوماتها.

وانظر: نهاية الغرام للحلي ٦٧/١، مطالع الأنظار ص ١١٠، شرح التجريد للفوشجي  
٣٤٥/٢، شرح الهداية لقاضي مير ص ٩٦، الحكمة المتعالية ٤/٢٤٦.

اخْتَجْنَا فِي إثبات جوهرية النفوس والصُّور وغير ذلك، وفي إثبات  
عَرَضِيَّة الكميَّات والكيفيَّات إلى وَسَط، ولا شيء مما هو جنس لما  
تحت كذلك، فلا شيء من الجوهر والعَرَض بجنس لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا تُسَلَّمُ أنا إذا تصوَّرنا ما تحت الجوهر بحقيقته  
اخْتَجْنَا فِي إثبات الجوهرية له إلى وَسَط، واحتياجنا في إثبات جوهرية  
النفوس والصُّور وغيرهما إلى الوَسَط، إنما هو بسبب عدم تَعَقُّلنا هذه  
الأمور بحقائقها.

الثاني: أن ما تحت الجوهر يَخْتَلِفُ<sup>(١)</sup> بالأولوية وعدمها،  
والأقدمية وعدمها، فإن الجواهر<sup>(٢)</sup> الشَّخْصِيَّة أقدَمُ في الجوهرية وأولى  
بها من غيرها. وكذا العَرَضُ مُخْتَلِفٌ<sup>(٣)</sup> بالأولوية وعدمها، فإن العَرَضَ  
الغَيْرَ القارِّ أولى بالعَرَضِيَّة من غيره، وكلُّ ما هذا شأنه فهو خارج عن  
حقيقة ما تحته، فلا يكون (هـ/٥٨) جنساً لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ فإن الأقدمية والأولوية إنما تقتضيان الخروج إذا كانتا  
في المحمول نَفْسِه، أما إذا كانتا في المحمول باعتبار أحواله فلا،  
والجواهرُ الشَّخْصِيَّة لا تكون أقدَمَ وأولى من غيرها في نفس الجوهرية،  
فإن الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية، بل  
أقدَمُ وأولى من غيرها في الوجود.

(١) (ج) (ز): مختلف.

(٢) بداية خرم في (ج).

(٣) (هـ): يختلف.

فإن الوجود للجواهر الشخصية أقدم وأولى، فإن الجواهر الشخصية من حيث هي أشخاص - أي: غير مقول معناه<sup>(١)</sup> قولاً وجودياً أو وُهمياً على كثرة - لا تتوقف على شيء آخر مقولٍ عليه وعلى غيره، وإلا لكان مِنْ شَرْط وجود كلِّ شخص أن يكون معه غيره، بخلاف الجواهر الكلية فإنها - من حيث هي جواهر كلية - مقولةٌ بالقياس إلى الجزئيات، فإن وجودها - من حيث هي كليةٌ - مقولٌ بوجه من الوجوه على موضوعات.

واشْتِدَالٌ<sup>(٢)</sup> أيضاً على أن الجوهر ليس بجنس لما تحت: بأننا إذا قلنا للشيء: إنه جوهر، كان هناك ثلاثة أمور: الاستغناء عن الموضوع، وكونُ الماهية علةً لذلك الاستغناء، والماهية التي عرَضَتْ لها هذه العلية.

فالجوهر: إما أن يكون بعض هذه الأمور؛ أو جميعها، وأياً ما كان امتنع أن يكون جنساً. أما إذا كان الجوهر هو الأمر الأول، فلأن الاستغناء أمر<sup>(٣)</sup> سلبى؛ لأنه عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع، والعلمي لا يكون جنساً للأنواع المُحصَّلة.

وأما إذا كان هو الثاني، فلأن العلية من المعقولات الثانية، فلا تكون جنساً لما هو مُحصَّل<sup>(٤)</sup> في الخارج. وأما إذا كان الثالث، فلأن

(١) (ج): معناها.

(٢) (هـ): زيادة: الإمام. وهذا دليل الإمام الرازي في المباحث المشرقية ١/١٤٤.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ل): حاصل.

الماهية التي عَرَضَتْ لها العلية - أي: عرضت<sup>(١)</sup> لها أنها علة - لاستغنائها عن الموضوع مُشْتَرَكَةً بين الأمور المندرجة تحتها، فلو كان مفهومها جنساً لما تحتها، امتنع أن تكون مختلفةً بتمام الماهية؛ ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس.

لكن جاز أن تكون مختلفةً بتمام الماهية، بأن يكون معروضُ هذه العلية في الجسم خصوصاً كونه جسماً، وفي العقل خصوصاً كونه عقلاً، وفي النفس خصوصاً كونه نفساً؛ لأن المُخْتَلِفَاتِ بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد.

وأما إذا كان الجوهر هو<sup>(٢)</sup> المجموع؛ فلأن المجموع لاشتماله على العدمي عديمي، فلا يكون جنساً للمُحَصَّل.

وفيه نظرٌ؛ إذ كما جاز أن تُشْتَرِكَ الأمور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد، جاز اشتراك الأمور المُتَشَارِكَةِ<sup>(٣)</sup> (ب/٧٦) في الذاتي فيه، فحينئذ لم يلزم أن لا يكون جنساً، بل غايته أن يبقى على الاحتمال.

واشْتِدَادُ<sup>(٤)</sup> أيضاً: بأن الجوهر لو كان جنساً، لكان امتيازُ الأنواع الداخلة تحته بفصول، وتلك الفصول امتنع أن تكون أعضاءً؛ لأن العَرَضِ<sup>(٥)</sup> لا يكون مُقَوِّمًا للجوهر، فتكون جواهر. فقولُ الجوهر على

(١) (ز): عرض.

(٢) (أ) (و): هذا.

(٣) (ز): المشاركة.

(٤) هذا دليل الإمام الرازي في المباحث الشرقية ١/١٤٤.

(٥) ساقطة من (ز).

تلك الفصول إن كان قولَ الجنس على النوع، يلزم<sup>(١)</sup> أن يكون للفصل فصلٌ آخر وتسلل، وإن كان قولَ اللازم الخارجي (٧٨/ز) لا يكون الجوهر جنساً لما تحته.

وفيه نظر؛ إذ المرادُ بقولهم: «الجوهر جنس» أن الجوهر جنس لأنواع لا للفصول، فيكون جنساً لأنواع، وعَرَضِيًّا لازماً للفصول، ولا يلزم خُلْفٌ.

والْحَقُّ: أن العَرَضَ ليس بجنس للأعراض، فإن العَرَضَ لا يَدُلُّ على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبايع، بل يَدُلُّ على أن له نسبةً إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتٌ تقتضي هذه النسبة، وهذا معنى عرضي؛ لأن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض - مثلُ: الكيفية والكمية والوضع - نسبة أمر غير مُقَوِّم<sup>(٢)</sup> لماهياتها؛ لأن ماهياتها تَتَمَثَّلُ<sup>(٣)</sup> مُدْرَكَةً مُقَوِّمَةً<sup>(٤)</sup>، ولا تكون مشتملةً على هذا المعنى. والجنس يدل على طبيعة الأشياء وحقيقتها، لا ما يَلْحَقُ ماهياتها<sup>(٥)</sup> من النسبة.

وأما أن الجوهر هل هو جنس أم لا؟ فلم يَتَحَقَّقْ عندي.

ولمَّا كان (٧٦/و) الجوهرُ والعَرَضُ من المحمولات بالمواطأة، كانا أمرين<sup>(٦)</sup> عقليين، فلو كَبِتَ كوئُهما زائدين على ما تحتها يلزم أن

(١) (ب) (هـ): يلزمه.

(٢) (ز): مقوم.

(٣) (ب): تمثل.

(٤) (هـ): مقومة.

(٥) (ل): بماياتها.

(٦) (ز): زيادة: مختلفين.

بكوننا من المعقولات الثانية .  
ولمَّا كَانَ الْأَوَّلُ غَيْرَ مُتَنَازِعٍ <sup>(١)</sup> فِيهِ <sup>(٢)</sup> وَلَا تَرَدُّدَ فِيهِ ، جَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ  
كَالْمَفْرُوعِ عَنْهُ ، فَحَكَّمَ بِكُونِهِمَا مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ ، عِنْدَ إِثْبَاتِ أَنْهُمَا  
زَائِدَانِ .

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ : « وَالْمَعْقُولُ اشْتِرَاكُهُ عَرَضِيٌّ » أَي : الْمَعْقُولُ مِنْ  
لَفْظِ « الْجَوْهَرِ » أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ عَرَضِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ ، وَكَذَا الْمَعْقُولُ  
مِنَ الْعَرَضِ .

فَإِنَّا نَعْقِلُ مِنَ الْجَوْهَرِ أَنَّهُ مَاهِيَةٌ إِذَا وُجِدَتْ تَكُونُ لَا فِي مَوْضِعٍ ،  
وَنَعْقِلُ مِنَ الْعَرَضِ أَنَّهُ مَاهِيَةٌ إِذَا وُجِدَتْ تَكُونُ فِي مَوْضِعٍ . وَالْأَمْرُ  
الْأَوَّلُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ جَمِيعِ الْجَوَاهِرِ ، وَالْأَمْرُ الثَّانِي بَيْنَ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ  
اشْتِرَاكٌ الْعَرَضِيِّ بَيْنَ مَعْرُوضَاتِهِ .

\* قَالَ :

وَلَا تَصَادُّ بَيْنَ الْجَوَاهِرِ ، وَلَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا . وَالْمَعْقُولُ مِنْ أحكام الجوهر  
والعرض  
الْفَاءِ الْعَدَمِ . وَقَدْ يُطْلَقُ التَّضَادُّ عَلَى الْبَعْضِ بِإِغْتِبَارِ آخَرَ .

○ أقول :

لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ الْجَوْهَرَ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى  
أَحْكَامِهِ .

(١) (ب) متنازع .

(٢) ساقطة من (ب) (و) .

قَالَ: لا تضادَّ بين الجواهر، ولا بين الجواهر وبين غيرها<sup>(١)</sup>، أي: لا يكونُ الجوهرُ ضِدًّا للجوهر ولا لغيره؛ لأن الضِدَّ سواءً كان حقيقيًّا أو مشهورًا يُعتَبَرُ فيه تواردهُ على الموضوع؛ لما عَرَفَتْ في التقابل، والجوهرُ لا يَرِدُ على الموضوع؛ لما عَرَفَتْ في تعريفه، فلا يمكنُ عُروض الضد له، لا بالنسبة إلى جوهرٍ آخر، ولا بالنسبة إلى غيره.

وما يُقال من أن الفناء ضِدٌّ للجوهر<sup>(٢)</sup> فياطل؛ لأن المعقول من الفناء العدم، والعدم لا يكون ضِدًّا لشيء<sup>(٣)</sup>؛ لأن الضِدَّ لا بد وأن يكون وجوديًّا. وقد يُعْتَبَرُ في الضِدِّ ورودُه على المحلِّ، أعمَّ من أن يكون المحلُّ موضوعاً أو لا، وحينئذ يكون بهذا الاعتبار بعضُ الجواهر ضِدًّا لبعض، وهو الجوهر الذي يكون في محلِّ، أعني: الصورة.

والحاصلُ: أنه إن اعتَبِرَ الموضوعُ في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضِدًّا لشيء، وإن لم يُعْتَبَرِ الموضوعُ فيه بل المحلُّ، تكون الصورةُ ضِدًّا لصورةٍ أخرى.

• قال:

وَوَحْدَةُ الْمَحَلِّ لَا تَسْتَلْزِمُ وَحْدَةَ الْحَالِ إِلَّا مَعَ التَّمَاثُلِ، بِخِلَافِ

(١) انظر: المباحث المشرفية ١/١٤٩، نهاية المرام ١/٢٧٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٤٨.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة، منهم أبو القاسم البلخي، وأبو هاشم الجبائي وأتباعه. انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٨٣، كشف المراد ص ١٢١.

(٣) (أ) (ب) (ج): للشيء.

الْمَعْرَسِ. وَأَمَّا الْإِنْقِسَامُ فَتَغْيِيرُ مُتَنَزِّلِمٍ فِي الطَّرْقَيْنِ. وَالْمَوْضُوعُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُتَخَصَّصَاتِ. وَقَدْ يَنْفَتِحُ الْحَالُ إِلَى مَحَلِّ يَتَوَسَّطُهُ.

○ أقول:

وحدة المحل  
لا تستلزم  
وحدة ما يحل  
ب

وَخَدَّةٌ<sup>(١)</sup> الْمَحَلُّ لَا تَسْتَلْزِمُ وَخَدَّةً مَا يَحُلُّ فِيهِ، سِوَاةً كَانَ مَا يَحُلُّ فِيهِ جَوْهَرًا أَوْ عَرْضًا، كَالْهَيْوَلِيِّ الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَحُلُّ فِيهَا الصُّورَةُ الْجَسْمِيَّةُ وَالنُّوعِيَّةُ، وَكَالْجِسْمِ الْوَاحِدِ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ السَّوَادُ وَالْحَرَكَةُ وَالْحَرَارَةُ. هَذَا إِذَا كَانَ الْحَالُ مُخْتَلِفًا.

أَمَّا إِذَا كَانَ مُتَمَاثِلًا، فَيَمْتَنَعُ أَنْ يَحُلَّ مِثْلَانِ فِيهِ، وَإِلَّا يَلْزِمُ رَفْعُ الْإِثْنِيَّةِ (عَلَى تَقْدِيرِ الْإِثْنِيَّةِ)<sup>(٢)</sup>؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ لَا تَمَازُزُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ؛ لِاسْتَوَاتِهِمَا<sup>(٣)</sup> فِيهِ (٥٩/هـ) وَلَا بِحَسَبِ اللَّوْازِمِ كَذَلِكَ، وَلَا بِحَسَبِ الْعَوَارِضِ؛ لِأَنَّهُمَا إِذَا كَانَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ، كَانَ نَسْبُهُمَا إِلَى جَمِيعِ الْعَوَارِضِ نَسْبَةً وَاحِدَةً، وَإِذْ لَا اِمْتِيَازَ فَلَا إِثْنِيَّةً.

وحدة المحل  
تستلزم وحدة  
المحل

قَوْلُهُ: «بِخِلَافِ الْمَعْرَسِ» أَي: وَخَدَّةُ الْحَالِّ تَسْتَلْزِمُ وَخَدَّةَ الْمَحَلِّ؛ لِامْتِنَاعِ (١/٣٩) قِيَامِ الصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ بِمَادَتَيْنِ، وَقِيَامِ الْقَرَضِ الْوَاحِدِ بِمَحْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ قَامَ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ أَوْ عَرَضٌ وَاحِدٌ بِمَحْلَيْنِ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى جَزَائِنِ، حَتَّى قَامَ أَحَدُهُمَا بِأَحَدِ الْمَحْلَيْنِ،

- (١) انظر في أحكام العرض: المباحث المشرقية ١٥٦/١، المحصل ص ٢٦٢، الصحائف للسمرقندي ص ٢٤٥، نهاية الغرام ٢٨٥/١، مطالع الأنظار ص ٧٢، شرح المقاصد ١٥٠/٢، شرح العرائف ١٧/٢، شرح التجريد للمقوشي ٣٤٩/٢.
- (٢) ما بين الفوسين ساقط من (ب).
- (٣) (ز): لا اشتراكهما.



والجزء الآخر قام بالمحل الآخر، فذلك مما لا نزاع في جوازه؛ أو لا ينقسم، بل الصورة الواحدة أو العَرَضُ الواحد بعينه قام بكِلَا المَحَلِّين، فذلك محال؛ لأنه يُوجِبُ أن لا يَتَمَيَّزَ الاثنان عن الواحد.

وقولُ أبي هاشم<sup>(١)</sup>: إن التاليفَ عَرَضٌ واحد قائم بجوهرين، ويمتنع أن يقوم بأكثر من جوهرين<sup>(٢)</sup>، وقولُ بعض القدماء<sup>(٣)</sup>: إن الإضافات المُتَمَائِلَةَ موجودة قائمةً بمحلين كالجوار والأخوة (٧٧/ب) :- باطل؛ لأن التاليف لم يَقُمْ بمَحَلِّين من حيث هما محلَّان، بل قام بهما من حيث هما محلٌّ واحد.

بيانُ ذلك: أن التاليف (٧٩/ز) أمر عقلي، عَرَضٌ في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين، والجوارُ والأخوةُ إنما عَرَضَ لأحد المَحَلِّين بالقياس إلى الآخر، وأخوةُ هذا لذلك غيرُ أخوة ذلك لهذا، وأخوةُ هذا قائمةٌ بهذا، وأخوةُ ذلك قائمةٌ بذلك.

قوله: «وأما الانقسام فغير مُستلزم من الجانبيين» أي: انقسام المحلِّ لا يَستلزم انقسامَ الحالِّ، فإن انقسام الجسم إلى الأجزاء بحَسَب الوجود كالمادة والصورة، أو بحَسَبِ العقل كالجنس والفصل،

انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال

(١) ومتابعيه من المتكلمين. انظر: نهاية المرام ٢٩٥/١. وذكر أبو رشيد النيسابوري: أن أول من أثبت: بأن التاليف معنى يحل محلين، هو الشيخ أبو الهذيل. انظر: في التوحيد لأبي رشيد بتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. وزارة الثقافة، ص ١٠١.

(٢) في هاشم (ز): فقال الشيخ أرشد الدين: قلت للشارح: فما الذي دعا إلى أن قال: إن قيامه بالأكثر ممنوع؟ قال: بقاء التاليف في الاثنين مع انتفاء الأخر، فلو كان قيامه به لكان منفيًا عند انتفائه. وانظر جواب هذا السؤال في مطالع الأنظار ص ١٧٥ حيث ذكره بوجه أوضح.

(٣) من الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٢٦٧.

لا يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه . ومحلُّ النقطة والوَحدة والإضافة مُنقِمٌ ،  
ولا يُوجِبُ انقسامه انقسامَ النقطة والوَحدة والإضافة .

انقسام الحال  
لا يستلزم  
انقسام المحل

وكذا انقسامُ الحالِّ لا يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ ، فإن انقسامَ الحالِّ إلى الأجزاء الغير المُتباينة في الوَضْعِ ، لا يَتَقَضِي انقسامَ المحلِّ ، كالسواد الذي ينقسم إلى الجنس والفصل ، فإن انقسامه بهذا الاعتبار لا يُوجِبُ انقسامَ محله . (٧٧/و)

نعم انقسامُ الحالِّ إلى الأجزاء المُتباينة الوَضْعِ ، يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ ، وكذا انقسامُ المحلِّ إلى أجزاء مُتباينة الوَضْعِ ، يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه ، إذا كان حُلُولُهُ فيه بالذات كحُلُولِ السواد في الجسم ، لا من حيث هو غير مُنقِمٍ ، كحُلُولِ النقطة في الخط ، وحُلُولِ الخط في السطح ، وحُلُولِ السطح في الجسم .

وموضوعُ العَرَضِ (من جملة مُشَخَّصَاتِ العَرَضِ ؛ وذلك لأن المُقْتَضِيَّ لِشَخْصِ العَرَضِ)<sup>(١)</sup> المُعَيَّنِ لا يكون ماهيته ولا لازمتها ، وإلا انحصَر نوعه في شخصه .

وغيرُهما: إما أن يكون محلُّه ، أو أمراً حالاً في محله ، أو أمراً حالاً في العَرَضِ ، أو أمراً مابياً . والثالث والرابع باطلان ؛ لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع ؛ لأنه في وجوده وتَشَخُّصه مُكْتَفٍ بغير الموضوع ، والمُكْتَفِي في الوجود والتشخص بغير المحلِّ لا يَتَقَيَّرُ إلى المحلِّ ، فيستغنى عنه ، وهو باطل ، فتعيَّن الأولُ أو الثاني ، وعلى التقديرين يَتَقَيَّرُ في تشخصه إلى الموضوع ، فيكون الموضوعُ من جملة المُشَخَّصَاتِ .

(١) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

وإذا تَبَيَّنَ أن الموضوعَ من مُشَخَّصاتِ العَرَضِ، تَبَيَّنَ أن العَرَضَ لا يَصِحُّ الانتقالُ عليه؛ لأنه إذا كان الموضوعُ مُشَخَّصاً له يكون محتاجاً إلى موضوع مُشَخَّص؛ لأن الموضوعَ المُتَبَيَّنَ لا يكون من حيث هو مُتَبَيَّنَ موجوداً في الخارج، وما لا يكون كذلك لا يُقَيَّدُ وجوداً مُشَخَّصاً خارجياً<sup>(١)</sup>.

استحالة انتقال  
الأعراض

فالعَرَضُ إذن لا يتحقق وجوده إلا بمحلِّ بعينه، فلا يَصِحُّ عليه الانتقال، وهذا بخلاف الجسم في احتياجه إلى الحيِّز، فإن الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخُّصه إلى الحيِّز، بل يحتاج في تحيِّزه إلى حيِّزٍ غير مُعيَّن، فلا يمنع أن ينتقل من حيِّزٍ إلى آخر من حيث إنه موجود مُشَخَّص.

والحالُّ<sup>(٢)</sup> - أي: العَرَضُ - قد يَحُلُّ في الموضوع من غير وَسَطٍ، كالحركة الحالَّة في الجسم، وقد يَفْتَقِرُ إلى مُتَوَسِّطٍ يَحُلُّ العَرَضُ فيه، ثم يَحُلُّ ذلك المحلُّ في الموضوع، كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإن السرعة تحلُّ أولاً في الحركة، ويتوسطها تحلُّ في الجسم.

جواز قيام  
العروض  
بالعروض

لا يقال<sup>(٣)</sup>: حُلُولُ (٦٠/هـ) الشيء في غيره، معناه: حُصُولُهُ في الحيِّزِ تبعاً لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير لا بد وأن يكون جوهرًا؛

(١) (ز): خارجياً.

(٢) يريد أن يدلل على جواز قيام العرض بالعرض. وهو قول الفلاسفة ومعمر السلمي من المعتزلة، وخالفهم في ذلك جمهور المتكلمين. انظر: نهاية المرام ٢٩٢/١.

(٣) هذا دليل المتكلمين في نفي قيام العرض بالعرض. ذكره الرازي في المحصل ص ٢٦٤، والسررندي في الصحائف الإلهية ص ٢٤٧.

لأنه لو كان عَرَضاً لكان حصوله في الحيزِ تَبَعاً لحصول غيره فيه،  
 فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون ذلك الغيرُ هو الحالُّ الأول؛ أو غيره:  
 فإن كان الأولُ يلزم أن يكون حصول كل واحد منهما في الآخر<sup>(١)</sup> تَبَعاً  
 لحصول الآخر فيه، فيلزم الدور، وهو باطل؛ وإن كان الثاني يلزم  
 الترجيح<sup>(٢)</sup> بلا مرجح؛ إذ ليس جَعْلُ أحدهما قائماً بالآخر أولى من  
 العكس، فلا بد وأن يكون كلُّ منهما قائماً بمحل، وهو الجوهر.

لأننا نقول<sup>(٣)</sup>: لا تُسَلَّمُ أن حُلُول الشيء في الشيء عبارة عما  
 ذكرتم، بل هو عبارة عن اختصاص أحد الشينين بالآخر، بحيث يكون  
 الأول ناعثاً والثاني منعوتاً، وإن لم تكن ماهيةً ذلك الاختصاص معلومةً  
 لنا، ويسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً.

وإذا تَبَتَّ أن العَرَضَ يجوز أن يَحُلَّ في الموضوع بتوسط عَرَضٍ  
 آخر يَحُلُّ فيه، تَبَتَّ جوازُ قيام العَرَضِ بالعَرَضِ.

✽ قال:

وَلَا وُجُودَ لَوْضِعِي لَا يَتَجَرَّأُ بِالِاشْتِقَالِ؛ لِحَبْصِ الْمُتَوَسِّطِ،

في الجزء  
الذي لا يتجزأ

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «لفظة: «في الآخر» وقعت سهواً بدل لفظة: «في الحيز»  
 كما لا يخفى». ل: ١١٧. قلت: والمباراة نفسها في مطالع الأنظار ص ٧٣، ولم يعلق  
 عليها السيد الجرجاني في حاشيته على المطالع.

(٢) كذا في (و) (د)، وفي الباقي: الترجيح. وما أثبتته موافق لما في مطالع الأنظار  
 ص ٧٣.

(٣) ما ذكره هنا هو جواب البيضاوي في طوابع الأنوار، انظر: مطالع الأنظار ص ٧٣.  
 هذا، وجواب البيضاوي جواب بشقين: المنع والتسليم. وما ذكره الشارح هنا هو  
 الشق الأول وهو المنع. وانظر الشق الثاني من الجواب في مطالع الأنظار ص ٧٣.

وَلِحَرَكََةِ الْمَوْضُوعَيْنِ عَلَى طَرَفَيْ الْمُرَكَّبِ مِنْ ثَلَاثَةٍ وَأَرْبَعَةٍ (١) عَلَى التَّبَادُلِ .

وَيَلْتَزِمُهُمْ مَا يَشْهَدُ الْحِسُّ بِكَذِبِهِ مِنَ التَّفَكُّكِ ، وَسُكُونِ الْمُتَحَرِّكِ ،  
وَأَنْتِقَاءِ الدَّائِرَةِ .

○ أقول:

لَمَّا قَرَّخَ مِنْ أَحْكَامِ الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ (٢) .

فنقول: الجسمُ الطبيعي - أعني: الجوهرَ الذئى يمكن أن تُفْرَضَ فيه الأبعادُ الثلاثة -: إما مُفْرَدٌ ، وهو الذي لم يتألف من أجسام (٣) ؛ أو مُرَكَّبٌ ، وهو الذي تألف من أجسام مختلفة كالحيوان ، أو غير مختلفة كالسرير مثلاً .

والجسم المُفْرَدُ قابلٌ للانفصال ، فلا يخلو (٧٨/ب) : إما أن تكون الانقسامات (٨٠/ز) الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أو لا ، وعلى التقديرين: إما متناهية أو غير متناهية ، فهذه أربعة احتمالات :  
الأول: كونُ الجسمِ مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهيةً ، وهو مذهب بعض القدماء وأكثر المتكلمين من المُحَدِّثِينَ .

(١) (ز): أو أربعة .

(٢) انظر في حقيقتِ الجسم: المباحث المشرقية ٢/٢ ، مطالع الأنظار ص ١١٩ الصحائف الإلهية للسرفندي ص ٢٥٣ .

(٣) (و) زيادة: مختلفة .

والثاني: كونه متألفاً<sup>(١)</sup> من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو مذهب قوم من القدماء<sup>(٢)</sup>، والنظام<sup>(٣)</sup> من متكلمي المعتزلة.

والثالث: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما ذهب إليه محمد الشهرستاني<sup>(٤)</sup>.

والرابع: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو مذهب جمهور الحكماء.

واختاره المصنف، فبدأ بإبطال المذهب الأول.

ولمّا كان بطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ<sup>(٥)</sup> بدأ بنفيه. (٧٨/و)

(١) (هـ) (ز): مؤلفاً.

(٢) من الفلاسفة، ومنهم: انكسافطيس، كما ذكر ذلك الرازي في المباحث المشرقية ٩/٢.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، انفرد بأراء خاصة، تابته فيها فرقة من المعتزلة سبت بالنظامية، نسبة إليه. توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٩٧/٦، الأعلام ٤٣/١. وقد شكك بعضهم في صحة نسبة هذا القول إلى النظام. انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٢٣، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للزركان ص ٤٢٢.

(٤) هو محمد بن عبد الكرم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان، وتوفي بها سنة ٥٤٨هـ. له عدة مصنفات، منها: الملل والنحل، ونهاية الاقدام. انظر: وفيات الأعيان ٤٨٢/١، الأعلام ٢١٥/٦.

وقد ذكر الطوسي - في تلخيص المحصل ص ١٨٣ - أن الشهرستاني قال بذلك في كتابه: المناهج والبيانات.

(٥) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ١٠٢، شرح الإشارات للرازي ص ٥٧.

قَالَ: ولا وجودَ لَوْضَعِي لا يَتَجَزَّأُ بالاستقلال، والوَضْعِي المشار إليه بالحس، الذي لا يَتَجَزَّأُ لا يخلو: إما أن يكون مستقلاً، وهو الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ؛ أو غير مستقل، وهو النقطة.

واختَجَّ على نَفِي الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ بوجوه:

الأول: إذا وَقَعَ جزءٌ بين جزأين بحيث تتلاقى الثلاثة، فلا يخلو: إما أن يَحْتَجِبَ الوَسْطُ<sup>(١)</sup> الطرفين عن التماسِّ أولاً، والثاني يُوجِبُ التداخلَ، وهو محال، والأول يقتضي الانقسام.

الثاني: لو قَرَضْنَا مُرَكَّبًا من ثلاثة أجزاء على الولاء، ووَضَعْنَا على كُلِّ من طَرَفِيه جزءاً، وتحَرَّكَ الجزآن الموضوعان على طرفيه، على السواء: في السرعة والبطء والابتداء، فلا بد أن<sup>(٢)</sup> يَتَلَقَا، فيلزم بالضرورة أن يكون يُصْفُ كُلُّ واحد منهما على نصف الطرف، والنصف الآخر على نصف المتوسط، فيلزم انقسام الجميع.

الثالث: لو قَرَضْنَا مُرَكَّبًا من أربعة أجزاء على الولاء، ووَضَعْنَا فوق أحد طَرَفِيه جزءاً، وتحت طَرَفِيه الآخر جزءاً، وتَحَرَّكَ<sup>(٣)</sup> على التبادل، كُلُّ منهما على السواء من أول الخط، فيتحاذيان<sup>(٤)</sup> بالضرورة، وموضعُ المحاذاة لا بد وأن يكون بين الثاني والثالث، وإلا لم يكونا

= شرح الإشارات للطوسي ١٣٠/٢، الصحائف الإلهية للمرقندي ص ٢٥٥، مطالع الأنظار ص ١١٥، شرح المقاصد ٣٩/٣، شرح المواقيف ٦٧/٢.

(١) (ز): الأوسط.

(٢) (أ) (ز): وأن.

(٣) (ب): وتحرك.

(٤) كذا في (و)، في (ز): فتحاذيا، وفي الباقي: فيتحاذيا.

متساويين في الحركة ، وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث .  
ولمَّا اقام الحجاج على نفي الجزء أراد أن يُشير إلى ما لزم  
اصحاب هذا المذهب مما يشهدُ الحسُّ بكذبه ، وقد التزموه .  
منه : التفكُّك .

تقريره : أن الجزء القريب من مركز الرَّحَى<sup>(١)</sup> عند حركة الجزء  
البعيد منه ، وقَطْعِهِ مِساوِةً مساوية<sup>(٢)</sup> لجزء لا يخلو : إما أن (٦١/هـ)  
يتحرَّك جزءاً أو أقلُّ أو يَسْكُنُ .

والأول : يُوجِبُ أن تكون حركةُ الجزء القريب مساويةً لحركة  
الجزء البعيد في السرعة والبطء ، وهو محال بالضرورة . والثاني يُوجِبُ  
انقسامَ الجزء ، وهو خلاف مذهبهم . والثالث يقتضي التفكُّك ، وقد  
التزموه مع أن الحسُّ يكذبه .  
ومنه : سكون المُتحرِّك .

تقريره : أن الفَرَسَ السائرَ من أول النهار إلى نصفِهِ ، لا يخلو : إما  
أن يتحرَّك عند حركة الشمس ، وقَطْعِهَا مِساوِةً مساويةً لجزءٍ جزءاً أو  
أقلُّ ، أو يَسْكُنُ .

والأول يُوجِبُ أن تكون حركةُ الشمس مساويةً لحركة الفَرَسِ ،  
وهو باطل بالضرورة . والثاني يُوجِبُ الانقسامَ ، وهو مُناقضٌ  
لمذهبهم<sup>(٣)</sup> . والثالث يُوجِبُ سكونَ المتحرِّك ، وقد التزموه ، وهو أيضاً  
مما يشهدُ الحسُّ بكذبه .

(١) أي : الطاحون . المصباح النير ص ٣٠٤ .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) (و) : وهو يتناقض مذهبهم .



ومنه: انتفاء الدائرة .

تقريره: أن الدائرة القطبية<sup>(١)</sup> إن تلاقى أجزاؤها بظواهرها  
وبواطنها، ساوت<sup>(٢)</sup> الدائرة المنطقية، وهو محال، وإن تلاقى<sup>(٣)</sup>  
ببواطنها فقط لزم<sup>(٤)</sup> الانقسام، فنفاها الدائرة، وقالوا: هذا<sup>(٥)</sup> إنما يلزم  
على تقدير تحقق الدائرة، وهو ممنوع، فقد التزموا انتفاء الدائرة .  
وقالوا: إن البصر يُخطئ في أمر الدائرة؛ وذلك لأن الدائرة  
المحسوسة شكّل مُضَرَّسٌ، ليست بدائرة حقيقية .

\* قال:

وَالنُّقْطَةُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالنُّقْسِمِ بِإِغْتِيَابِ التَّنَاهِي . وَالْحَرَكَةُ لَا  
وُجُودَ لَهَا فِي الْحَالِ، وَلَا يَلْزَمُ نَفْيُهَا مُطْلَقًا . وَالآنُ لَا تَحَقُّقَ لَهُ  
خَارِجًا . وَلَوْ تَرَكِبْتِ<sup>(٦)</sup> الْحَرَكَةُ مِمَّا لَا يَتَجَرَّأُ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً .

إبطال لفظ  
المذهب الأول

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مَا لَزِمَ أَصْحَابَ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَجْوِبَةٍ  
حججهم<sup>(٧)</sup> .

- (١) في هامش (ز): «كل دائرة تكون أبعد من القطب تسمن منطقية، وكل دائرة تكون  
أقرب من القطب تسمن قطبية» .  
(٢) (أ): لساوت، (هـ): تساوت .  
(٣) (ز): تلاقيا .  
(٤) (هـ): يلزم .  
(٥) ساقطة من (ب) .  
(٦) (ب) (و) (هـ): تتركب .  
(٧) انظر في حجج المتكلمين: المحصل ص ٢٦٩، الصحائف الإلهية ص ٢٦٢، نهاية»

تقرير الحجة الأولى: أن النقطة موجودة؛ لأنها طَرَفَ الخط الموجود، وطَرَفَ الموجود موجود، فهي: إما أن تكون جوهرًا أو عَرَضًا، فإن كانت جوهرًا - وهي <sup>(١)</sup> ذاتٌ وَضَع - يلزم المطلوب، وإن كانت عَرَضًا فمحلها لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام النقطة؛ لأن الحال في المنقسم لا بد وأن ينقسم، وإذا لم ينقسم مَحَلُّها يلزم المطلوب.

تقرير الجواب: أن النقطة عَرَضٌ <sup>(٢)</sup>، وانقسام <sup>(٣)</sup> مَحَلُّها لا يقتضي انقسامها؛ لأن الحال في المنقسم إنما يَجِبُ انقسامه إذا كان حُلُوله في المحل من حيث هو منقسم (أ/٨١/ز) (أما إذا كان حُلُوله في المحل لا من حيث هو منقسم) <sup>(٤)</sup>، فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه.

والنقطة حالة في الخط من حيث إنه (ب/٧٩) لا ينقسم؛ لأنه إنما يَحُلُّ فيه من حيث التناهي والانقطاع، والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة.

تقرير الحجة الثانية: أن الحركة لها وجود في الحال؛ وذلك لأنها موجودة غير قارة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان، وحيث لا يخلو؛ إما أن تكون (٤٠/١) منقسمة أو غير منقسمة، والأول باطل، وإلا يلزم <sup>(٥)</sup>

= المرام للحلي ٤١٩/٢، مطالع الأنظار ص ١١٢، شرح المقاصد ٢٥/٣، شرح المواصف ٣٥٨/٢.

(١) (هـ): فهي.

(٢) (هـ): زيادة في الهامش: غير منقسم. نسخة.

(٣) (و): فانقسام.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) (ز): لزوم.

سَبَقُ أحد جزأها على الآخر بالوجود، فلا تكون الحركة في الحال موجودة، هذا خُلِّفَ.

فتميّن الثاني، فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة، وإلا يلزم من انقسامها انقسام الحركة؛ لأن الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين.

وإذا كانت<sup>(١)</sup> المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة، لزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب.

تقرير الجواب: أن الحركة لا وجود لها في الحال (٧٩/و)، ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً.

قوله: «لأن الماضي والمستقبل معدومان».

قلنا: لا نُسلّم أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقاً، بل يكونان معدومين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقاً.

تقرير الحجة الثالثة: أن الآن موجود؛ لأن الزمان موجود، فلو لم يكن الآن موجوداً لم يكن للزمان وجود<sup>(٢)</sup> أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان. والآن غير منقسم، وإلا يلزم أن يكون بعض أجزائه مُتقدماً على البعض، فلا يكون الآن بتمامه موجوداً، هذا خُلِّفَ. وإذا كان الآن موجوداً غير منقسم، فالحركة المُطابِقة له أيضاً غير منقسمة، والمسافة المُطابِقة لها<sup>(٣)</sup> أيضاً غير منقسمة، فيلزم<sup>(٤)</sup> الجزء.

(١) (ب) (و) (هـ): كان.

(٢) (ز): الزمان موجوداً.

(٣) (ز): له.

(٤) (ز): فلزم.

تقرير الجواب: أن الآن غير موجود في الخارج، ولا يلزم من نفيه<sup>(١)</sup> نفي الزمان مطلقاً.

قوله: «لأن (هـ/٦٢) الماضي والمستقبل غير موجودين»<sup>(٢)</sup>.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال، ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

ولما أجاب عن حججهم ذَكَرَ حُجَّةً عَلَى امْتِنَاعِ تَرْكِبِ الْحَرَكَةِ مَا لَا يَنْجِزُ.

تقريرها: لو كانت الحركة مُرَكَّبَةً مما لا يتجزأ لم تكن موجودة، والثاني باطل، فالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الحركة لو<sup>(٤)</sup> كانت مُرَكَّبَةً من أجزاء لا تتجزأ، فالمتحرك من جزء إلى آخر لا يخلو: إما أن يَتَّصِفَ بالحركة حال كونه في الحيز الأول، فلم يأخذ بَعْدُ في التحرك، أو حال كونه في الحيز الثاني، وهو باطل أيضاً؛ لأن الحركة قد انتهت حينئذ، ولا واسطة بين الأول والثاني، فيمتنع أن يُوصَفَ بالحركة، فلا تُوجَدُ الحركة.

\* قال:

إبطال للحجج  
الثاني

وَالْقَائِلُ بِعَدَمِ تَنَاهِي الْأَجْزَاءِ يَلْزِمُهُ - مَعَ مَا تَقَدَّمَ - النَّقْضُ  
بِوُجُودِ الْمُؤَلَّفِ مِمَّا يَتَنَاهَى، وَيُنْتَفِرُ فِي التَّعْمِيمِ إِلَى التَّنَاسُبِ.

(١) (أ) زيادة: منه، (و): نفيها.

(٢) (ز): معلومان. و «غير» ساقطة.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (و): إن.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا من إبطال المذهب الأول، شَرَعْنَا في إبطال المنعِبِ الثاني<sup>(١)</sup>، وهو كَوْنُ الجسمِ مُركَّباً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية .  
فَقَالَ: والقائلُ بعدم تناهي الأجزاء يلزمه - مع ما تقدّم - النقصُ بوجود المُولَّفِ مما يتناهى، أي: كلُّ ما لَزِمَ المذهبَ الأولَ يلزم هذا المنعِبَ، فإن الحججَ المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، سواءً كانت<sup>(٢)</sup> متناهية العدد أو غير متناهية العدد .

ويلزم هذا المنعِبُ النقصُ الذي لم يلزم المذهبَ الأولَ، وهو النقصُ بوجود جسمٍ مُولَّفٍ من أجزاء متناهية، فإنه يمكن أن تُؤَخَذَ<sup>(٣)</sup> آحادٌ متناهيةٌ من تلك الأجزاء، فإذا ضُمَّ بعضُ تلك الآحاد إلى البعض، فلا يخلو: إما أن يزداد الحجم بازدياد التَّنْظِيمِ والتأليفِ أو لا، والثاني يُوجبُ تداخلَ الأجزاء، فتعيّن الأولُ، وحينئذٍ يمكن أن تُضَمَّ الأجزاء بعضها إلى بعض، حتى يَحْصَلَ حَجْمٌ في كل جهة، فَحَصَلَ جسمٌ مُولَّفٌ من أجزاء متناهية، فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مُولَّفٌ من أجزاء غير متناهية .

وإليه أشار بقوله: «يلزم<sup>(٤)</sup> النقص بوجود المُولَّفِ مما يتناهى» .  
قوله: «وَيُتَقَرَّرُ<sup>(٥)</sup> في التعميم إلى التناسب» أي: إذا أَرَدْنَا أن نُبيِّنَ

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٣٥/٢ .

(٢) (هـ) زيادة: الأجزاء .

(٣) (ز): توجد .

(٤) الذي في المتن: «يلزمه...» .

(٥) (هـ): ونفقر .

أنه لا شيء من الأجسام يتألف من أجزاء غير متناهية تفتقر<sup>(١)</sup> إلى التناوب، بأن نقول: نسبة هذا الجسم الحاصل من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي<sup>(٢)</sup> المؤلف من أجزاء غير متناهية، نسبة متناه إلى متناه، لكن نسبة المؤلف إلى المؤلف كسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التّظْمِ والتأليف، فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا تخلف.

فبيّن من ذلك: أنه لا شيء من الأجسام يتألف من أجزاء غير متناهية، فقد عمّ الحكم، وهذا التعميم إنما يسم إذا جبت امتناع لا تناهي الأبعاد.

• قال:

ما يلزم  
الذهب الثاني  
من المسائل

وَيَلْزَمُ هَدْمَ لُحُوقِ السَّرِيعِ الْبَطِيءِ، وَالْأَنْقَطَعِ الْمَسَافَةِ الْمُتَنَاهِيَةَ  
فِي زَمَانٍ مُتَنَاهٍ. وَالضَّرُورَةَ قَعَمَتْ بِبَطْلَانِ (ز/٨٢) الطَّفَرَةَ وَالْتِدَاخُلِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ إِبْطَالِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي، أَشَارَ إِلَى مَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْمُحَالَاتِ.

منه<sup>(٣)</sup>: أن الجسم لو كان مُرَكَّبًا (ب/٨٠) من أجزاء غير متناهية بالفعل، لم يَلْحَقِ الْجِسْمُ السَّرِيعُ الْحَرَكَةَ الْجِسْمَ الْبَطِيءَ الْحَرَكَةَ قَطُّ، والتالي باطل بالضرورة.

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: يفتقر.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ز): منها.

بيان الملازمة: أن الجسمَ السريعَ الحركةَ إذا ابتداءً بالحركة بعد أخذِ البطيءِ<sup>(١)</sup> الحركةَ فيها، فإذا قَطَعَ السريعُ جزءاً قَطَعَ البطيءُ جزءاً أو أقلَّ أو يَشْكُرُنْ، والثالث محال؛ لأن البطء ليس لأجل تَخَلُّلِ السَّكِّنَاتِ، والثاني يُوجِبُ الانقسامَ علو تقدير عدمه، فتعيَّن الأولُ، فيلزم أن لا يَلْتَحِقَ السريعُ البطيءَ.

ومنه<sup>(٢)</sup>: أنه لو تَرَكَّبَ الجسمُ من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية، لَزِمَ أن لا يقطعَ المسافةَ المتناهيةَ في زمان متناه، والتالي باطل، فالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الجسم لو تَرَكَّبَ من أجزاء غير متناهية بالفعل، فالمتحركُ إذا أراد أن يقطعَ مسافةً احتاج إلى<sup>(٣)</sup> أن يقطعَ نِصْفَهَا، وقبل ذلك يَصِفُ نِصْفَهَا، واحتاج<sup>(٤)</sup> في زمان غير<sup>(٥)</sup> متناه إلى أن يقطعَ أنصافاً بلا نهاية، فيجبُ أن لا يقطعَ المسافةَ أبداً.

والقاتلون بالمذهب الثاني (٨٠/و) دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطَّفَرَةِ<sup>(٦)</sup>، بأن قالوا: السريعُ يَطْفِرُ حتى يَحْصُلَ في بُدْيِ أَكْثَرِ فِلْحَتِ البطيءِ، والمتحركُ إذا أراد أن يقطعَ مسافةً متناهية

(١) (ب): بطيء.

(٢) (ز): ومنها.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (هـ): فاحتاج.

(٥) ساقطة من (هـ) (ز).

(٦) الطفرة لغة: الوثبة. قال الجرجاني: «والمراد ما هنا: انتقال الجسم من جزء من أجزاء المسافة إلى جزء آخر منها، من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها». حاشية الجرجاني ل: ١٢٣.

ذات أجزاء غير متناهية، يَطْفُرُ حتى يَحْصُلَ في بُعْدٍ أَكْثَرَ من غير أن يَنْطَلِعَ شيئاً فشيئاً، حتى يلزم أن لا يَنْطَلِعَ في زمان متناه.

ودفعوا أيضاً برهانَ التناسبِ بارتكابِ التداخلِ، بأن قالوا: الأجزاءُ المُتَكَثِرَةُ متداخلةٌ، بحيث يكون حيزُها واحداً، فلا يكون ازديادُ المِقْدَارِ بحسبِ ازديادِ الأجزاءِ، فلا يلزم أن تكونَ نسبةُ المؤلفِ إلى المؤلفِ نسبةَ الأجزاءِ إلى الأجزاءِ.

فقولُ المَصَنَّفِ: «والضرورةُ قَصَّتْ ببطلانِ الطفرةِ والتداخلِ» إشارةٌ إلى ردِّ ما ارتكبوا من الطَّفَرَةِ والتداخلِ.

\* قال: (هـ/٦٣)

وَالْقِسْمَةُ بِأَنْوَاعِهَا تُخَدِّثُ اثْنَيْنِ تُسَاوِي طِبَاعُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا<sup>(١)</sup> طِبَاعَ الْمَجْمُوعِ. وَامْتِنَاعُ الْإِنْفِكَالِ لِمَارِضٍ لَا يَفْتَضِي الْإِمْتِنَاعَ الدَّائِمِيَّ. فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ شَيْءٌ وَاحِدٌ يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ إِلَى مَا لَا يَنْتَاهِي.

○ أقول:

إبطال مطلب  
ديمقراطيس

لَمَّا قَرَعْنَا من إبطال المذهب الأول والثاني، أراد أن يُشِيرَ إلى بطلان المذهب المنسوب إلى ديمقراطيس<sup>(٢)</sup>.

(١) كذا في (و) وفي الباقي: منها.

(٢) ويكتب أيضاً ديمقراطيس، رومي، من تلاميذ أرسطو، كان مضوقاً في علم الهندسة، وكان الغالب عليه الفلسفة، عاش في حدود سنة ٤٥٩ ق. م. انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدج ص ٣٣، بتحقيق: فواد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة.



وهو: أن الأجسام المُشاهدَة ليست ببيئات، بل إنما هي مُؤَلَّفَة من بيئاتٍ صغاري، متشابهة الطبع، في غاية الصلابة، وتألَّف البيئات إنما يكون بالتماسٍ والتجاور فقط، والجسمُ البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفكِّ أصلاً، وينقسم بالوهم.

وتقرير الجواب<sup>(١)</sup>: أن القسمة بأنواعها - أي: الفرضية والوهمية، والواقعة بسبب اختلاف عَرَضِيَّيْنِ قَارِئِيْنِ كما في البُلُقَة، أو مُضَافِيْنِ كاختلاف مُمَاسَّتِيْنِ أو مُحَاذَاتِيْنِ - تُحْدِثُ في المقسوم اثنيَّةً، تساوي طِبَاعُ<sup>(٢)</sup> كُلِّ واحد من الاثنيْنِ طِبَاعُ الْآخَرِ، وطِبَاعُ الْجُمْلَةِ، وطِبَاعُ الْخَارِجِ الْمُوَافِقِ فِي النَّوْعِ.

وما يَصِحُّ بين كل اثنيْنِ منها يَصِحُّ بين اثنيْنِ آخَرِيْنِ، فيصح إذن بين المُتَبَايِنِيْنِ من الاتصالي الرافع للاثنيَّة الانفكاكية ما يصح بين (المتصلين، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين)<sup>(٣)</sup> المُتَبَايِنِيْنِ، فيلزم صحَّةُ الانقسام الانفكاكي في كُلِّ من تلك البيئات.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن تمتنع تلك البيئات عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارضٍ مانعٍ عن القسمة الانفكاكية؟  
أجيب<sup>(٤)</sup>: بأن امتناع قبول القسمة بحسبِ العارض لا يمتلزم

(١) هذا جواب ابن سينا في الاشارات. انظر: شرح الاشارات للطوسي ١٥٥/٢.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) هذا جواب ابن سينا في الاشارات. انظر: شرح الاشارات للطوسي ١٥٧/٢.

امتناع قبول القصة بحسب الذات، وكلاؤنا في الامتناع الذاتي<sup>(١)</sup>.  
 فإن قيل: هذا الجواب إنما يستقيم على تقدير أن تكون البسائط  
 متشابهة الطبع كما هو مذهب ذُمِعْرَاطِيس، وأما على تقدير أن تكون  
 تلك البسائط مُتخالفَةً الطبع، فلا يستقيم هذا الجواب، فكيف يكون  
 الجواب على هذا التقدير؟

أجيب: بأن الامتداد من حيث هو امتدادٌ طبيعةً مُحصَّلةً نوعيةً،  
 فلا يختلف مُقتضاهَا في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم  
 وَفَمَا لافْتِكًا، كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط  
 آخر يُقَارِنُهُ، فيقتضي كلُّ منهما ما يقتضي الآخر، ويلزم المطلوب.  
 وإذا ثبت أن الجسم لا يكون مؤلفاً من أجزاء بالفعل غير مُتجزئة،  
 سواء كانت متناهية أو غير متناهية، ثبت أن الجسم شيء واحد يُقبَلُ  
 الانقسام إلى ما لا يتناهى.

\* قال:

وَلَا يَقْتَضِي ذَلِكَ<sup>(٢)</sup> مُيُوتَ مَادَّةٍ سِوَى الْجِسْمِ؛ لِاسْتِحْوَاجِهِ عَرْمَهُونَ  
 السَّلْسَلِي وَوُجُودِ<sup>(٣)</sup> مَا لَا يَتَنَاهَى.

○ أقول:

ذهب<sup>(٤)</sup> طائفة من المتقدمين<sup>(٥)</sup> إلى أن الهَيُولَى الأولى الحاملة

(١) ساقطة من (ز).

(٢) أي: اتصال الجسم وقوله الانفصال إلى غير نهاية.

(٣) (و): أو وجود.

(٤) (ب): ذهب.

(٥) منهم أفلاطون وأتباعه، وهو قول جماعة من المتكلمين وأبي البركات البغدادي =

لجميع الصور هي <sup>(١)</sup> الجسم، وهو جوهر بسيط لا تركيب <sup>(٢)</sup> فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهره <sup>(٣)</sup> يسمى جسماً، ومن حيث قبوله للصور <sup>(٤)</sup> يسمى هَيُولِي.

والاتصال (٨١/ب) والانفصال عَرَضَانِ مُتَعَايِنَانِ عَلَى الْجِسْمِ، فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل؛ حتى يمكن أن يكون موضوعاً (٨١/ب) للاتصال والانفصال.

وذهب طائفة إلى أن الهَيُولِي الأولى هي أبسط <sup>(٥)</sup> من الجسم، وهي مع الاتصال <sup>(٦)</sup> القابل للأبعاد الثلاثة تكون جسماً، والجسم مُركَّب في الحقيقة من الهَيُولِي ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة.

---

= والشهرودي شيخ الإشراق. انظر: توضيح المراد ص ٢٤٤.  
وانظر في هذه المسألة: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، المباحث المشرقية ٤١/٢،  
المحصل ص ٢٧٤، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، شرح التجريد للقوشجي  
٣٧٩/٢.

(١) كذا في (هـ)، وفي الباقي: هو.

(٢) (ر): تركيب.

(٣) (هـ): زيادة: وذاته.

(٤) (ب) (هـ): للصورة.

(٥) (ب) (و): البسيط.

(٦) المراد بالاتصال هنا: الجوهر المتصل في ذاته، فإنه يسمى في الاصطلاح اتصالاً مبالغة. وليس المراد منه المعنى الإضافي المفهوم منه لغة، ولا العرض المتصل في ذاته، وهو الجسم الطبيعي؛ إذ لا يكون شيء منهما جزءاً من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي. حاشية الجرجاني ل: ١٢٦.

وهو مذهب المَثَانِين<sup>(١)</sup>، واختاره الشيخ الرئيس<sup>(٢)</sup> أبو علي<sup>(٣)</sup>.  
والمُصَنَّف اختار المذهب الأول.

فَقَالَ: لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله الانفصال إلى غير النهاية<sup>(٤)</sup>  
ثبوت مادة سوى الجسم، أي: ثبوت مادة تكون جزءاً للجسم، والجسم  
مُرَكَّبٌ منه ومن غيره؛ لأنه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم  
يلزم التسلسل، أو وجود مواد<sup>(٥)</sup> لا تتناهى، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة، فإذا  
(١/٤١) قَسَمْتَاهُ استحال أن تبقى المادة على وَحْدَتِهَا بالضرورة،  
فيحصل لكل جزء مادة.

فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل<sup>(٦)</sup>؛ لأن

---

(١) المشامون: هم تلاميذ أرسطو، سموا كذلك؛ لأن الأستاذ كان يعلم وهو يعيش في اللوقيون. والمثانيه: هي مذهب أرسطو في منهجه ومبادئه ومضافاً إليه ما ذهب إليه تلاميذه في التاريخ القديم والحديث. المعجم الفلسفي ص ١٨٤.

(٢) انظر: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، وهو اختيار الفارابي وكثير من الحكماء. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٢٦، توضيح المراد ص ٢٤٤.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات، ولد في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى، وطاق البلاد وناظر العلماء، وتوفي في همدان سنة: ٤٢٨، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: القانون، والشفاء، والإشارات. الأعلام ٢/٢٦١.

(٤) (هـ): نهاية.

(٥) (ز): ما.

(٦) (ح): زيادة؛ لأن هذه المادة الحادثة تكون مسبقة وتلك بأخرى إلى ما لا نهاية له.

كل حادث عندهم لا بد له<sup>(١)</sup> من مادة، وإن<sup>(٢)</sup> كانت موجودة قبل  
القمة لزم وجود مواد لا نهاية لها، بحسب قبول الانقسامات (١/٨١)  
الغير المتناهية.

ولقائل أن يقول<sup>(٣)</sup>: الوَحْدَةُ الشخصية والتعدد الذي يقابلها، لا  
يُفْرَضَانِ للمادة إلا بعد تَشْخِصِهَا المستفاد من الصورة.

وحينئذ نقول: مادة كل جزء قديمة من حيث الذات، ووَحْدَتُهَا  
المستفادة من الصورة حادثة بحدوث الجزء<sup>(٤)</sup>، فلا تستدعي مادة  
أخرى؛ لأن حدوث وَحْدَتِهِ الطارئة على المادة بسبب الصورة مبروق  
بذات المادة القديمة، فلا يلزم التسلسل.

واحتجَّ الشيخ الرئيس<sup>(٥)</sup> على أن الجسم ليس بسيط مطلق،  
بل<sup>(٦)</sup> مُرَكَّبٌ من الهَيُولَى والصورة: بأن<sup>(٧)</sup> الجسم متصل في نفسه قابل  
للاتصال والانفصال، فإذن فيه قوة الاتصال والانفصال، والاتصال نفه  
لا تكون فيه قوة الاتصال والانفصال؛ لأن الشيء لا يَقْبَلُ (هـ/٦٤)  
نفسه ولا ما ينافيه، فلا بد من شيء آخر غير الاتصال، فيه قوة الاتصال  
والانفصال، وهو الهَيُولَى.

(١) (ز): فيه.

(٢) (ب): فإن.

(٣) (ز) زيادة: إن.

(٤) (ب): الجنس، وهو تحريف.

(٥) (ز) زيادة: أبو علي.

(٦) (هـ) زيادة: هو.

(٧) ذكر ابن سينا هذه الحجة في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢.

وقد اعترضَ صاحبُ الإشراق<sup>(١)</sup> على هذه الحجة من وجوه:

الأول: أنها مبنية على أن للجسم اتصالاً في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكمِّ، وهو ممنوع.

وما قيل: إن الشمعة تَبَدَّلُ<sup>(٢)</sup> مقاديرها ويبقى اتصالها، فيكون لها في نفسها اتصالٌ غيرُ الاتصال الذي هو من عوارض الكم - فغيرُ مُسَلِّمٍ، فإن الشمعة الطويلة إذا جُعِلَتْ مستديرةً، يجمع فيها أجزاءٌ كانت مُتَفَرِّقةً، والمستديرةُ إذا طُوِّلتْ تَفَرَّقَ الأجزاء التي كانت متصلةً، فالاتصال أيضاً يَتَبَدَّلُ.

الثاني: أن الاتصالَ المُوَرَدَ في الحجة هو الاتصالُ الذي يُقَابَلُه الانفصالُ، وهو عَرَضٌ، والقابلُ له هو الجسم، وكيف لا يكون عَرَضاً وهو يَخْدُثُ وَيَبْتَلُّ مع بقاء ماهية الجسمية، فإن كان وراءَ هذا الاتصال اتصالٌ آخر جوهرى، فلقائل أن يقول: إنه هو الجسمُ لا غير، ولا يَكْفِيكُمْ أن تقولوا: إنه لا يبقى مع الانفصال، فإن الذي يُبْتَلُّه الانفصالُ هو العارضي<sup>(٣)</sup> لا الجوهرى.

الثالث: لا يخلو: إما أن يُعْنَى بالاتصال ما لا يُصَوَّرُ أن يُنْقَلَ إلا بين الشئين، وهذا عَرَضِيٌّ يقابله<sup>(٤)</sup> الانفصالُ، ولا يَصْلُحُ أن يكون جزءاً لأمر جوهرى مَخْضٍ، وإما أن يُعْنَى به ما لا يَسْتَدْعِي أن يكون

(١) انظر: حكمة الإشراق للسهروردي ص ٧٥، في ضمن مجموعة مؤلفات شيخ إشراق.

(٢) (ب): (ز): تبدل.

(٣) (هـ): المرض، (و): (ز): العارض.

(٤) (و): مقابله.

بين اثنين<sup>(١)</sup>، وهو في الجسم، ويكون اصطلاحاً آخرَ غيرَ ما يفهمه الكافةُ، وهو الامتداد، ولا يكون الانفصال مُقابلاً له، بل ذلك الامتداد هو الجسم، وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله.

ولقائل أن يقول على الوجه الأول: إن الاتصال الذي هو من أجزاء الجسم هو الامتدادُ، وبقاء الامتداد الوَحْداني في الشُّعْمة مع التبدُّل في المقادير يدل على مغاييرته للمقادير.

وأما قوله: «إن الشمعة الطويلة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة» فباطل؛ لأن الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل، حتى صارت مجتمعةً بالاستدارة، بل الشمعة لها امتداد وَحْداني، باقٍ ما لم يطرأ عليه التفرُّق، مع تبدُّل المقادير حالة عدم التفرُّق، فالباقي عند عدم التفرُّق غيرُ الزائل عند عدمه.

وعلى الوجه الثاني: أنا نختار أن للجسم اتصالاً آخرَ وراء هذا الاتصال العَرَضِي، وهو جوهرِي.

وأما قوله: «إنه هو الجسم لا غير».

قلنا: لا يجوز أن يكون هو الجسم، بل الجسم مُرَكَّبٌ منه ومن غيره؛ لأن الجسم فيه قوَّةُ الانفصال، وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طَرَيان الانفصال، وهذا<sup>(٢)</sup> الامتداد الجوهرِي الوَحْداني لا يبقى بعد طَرَيان الانفصال، بل عَدِيمٌ وُجِدَ امتدادان آخران، فلا يكون قابلاً

(١) (ز): الشينين.

(٢) (و): وهو.

للانفصال كقولاً يكون بعينه باقياً وموصوفاً به، فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا<sup>(١)</sup> الامتداد، فيه قوة الانفصال.

فإن قيل: الهَيُولَى الواحدة أيضاً لا تبقى بعد طريان الانفصال، وَوَجِدَ هَيُولَيَانِ أُخْرَيَانِ، فلا يكون فيها (٨٤/ز) قوة الانفصال.

أجيب: بأن الهَيُولَى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة، فقوة الانفصال في الهَيُولَى من حيث هي (٨٢/ب)، لا في الهَيُولَى من حيث هي واحدة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد أيضاً - من حيث هو - قابلاً للانفصال<sup>(٢)</sup>، لا من حيث هو واحد؟

أجيب: بأن الوَحْدَةَ والتعدد للامتداد بالذات وللَهَيُولَى بالعرض، فيمتنع أن يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد؛ لأنه إذا طرأ الانفصال زال الوَحْدَةُ اللازمة لذلك الامتداد، فترتفع ذات الامتداد<sup>(٣)</sup>؛ ضرورة ارتفاع لازمه، بخلاف الهَيُولَى فإنه إذا طرأ الانفصال وزال وَحْدَتُهَا العرضية لم ترتفع ذات الهَيُولَى، بل عَرَضَ لها التعدد، وإنما لم ترتفع ذات الهَيُولَى بارتفاع الوَحْدَةَ؛ لأن الوَحْدَةَ ليست بلازمة لها.

وعلى الثالث: أنا نَعْنِي بالاتصال غيرَ ما يُعْقَلُ بين الشيتين، وهو

الامتداد.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (ب).



قوله: «والانفصال لا يكون مقابلاً (و/٨٢) له».

قلنا: الانفصالُ كما يكون مقابلاً للاتصال المعقول بين الأمرين، يكون مقابلاً للاتصال الجوهرى الذي هو الامتداد، فالانفصال الذي يكون مقابلاً للامتداد هو رَفْعُ ذلك الامتداد عما مِنْ شأنه (ه/٦٥) أن يكون له ذلك الامتداد، أعني: الهَيُولَى، ورَفْعُ ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين آخرين.

وأما قوله: «الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال» فقد عَرَفَتْ ما فيه.

\* قال:

وَلِكُلِّ جِسْمٍ مَكَانٌ طَبِيعِيٌّ يَطْلُبُهُ عِنْدَ الْخُرُوجِ عَلَى أَقْرَبِ  
الطَّرِيقِ، فَلَوْ تَعَدَّدَ انْتَقَى. وَمَكَانُ الْمَرْكَبِ مَكَانُ الْعَالِيَةِ<sup>(١)</sup> أَوْ مَا اتَّفَقَ  
وُجُودُهُ، وَكَذَا الشَّكْلُ، وَالطَّبِيعِيُّ هُوَ الْكَرَّةُ.

إثبات المكان  
لكل جسم

○ أقول:

لَمَّا فَرَّغَ من بيان حقيقة الجسم، أراد أن يُشير إلى بعض أحوال  
الكلية<sup>(٢)</sup>.

وإنما حَصَّ المكانَ والشَّكْلَ بالذكر؛ لأنَّ المكانَ مُخْتَلَفٌ في  
الأجسام، والشَّكْلَ متشابهة، وسائرُ الأحوالِ يمكنُ أن يُجِبَّتْ بِمِثْلِهِ؛  
لأنها: إما<sup>(٣)</sup> متشابهة أو مختلفة.

(١) (ب): الأغلب.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٦٩/٢ - ٧١، شرح الإشارات للطوسي ٢٤٩/٢، كشف

المراد ص ١٣٠، شرح التجريد للقوشجي ٣٨٣/٢، شرح المواظف ٣٩٢/٢ - ٣٩٨.

(٣) ساقطة من (ز).

قَالَ: ولكل جسم - سواء كان بسيطاً أو مركباً - مكاناً طبيعياً؛ لأنك تعلم أنه إذا خُلِّيَ وطَبِعَهُ - ولم يُعْرَضْ له من خارج تأثيرٌ غريب<sup>(١)</sup> - لم يكن له بُدٌّ من مكان مُعَيَّن يطلبه عند الخروج عنه، على أقرب الطرق.

وهذا هو المراد بكونه طبيعياً.

وإنما جَعَلَ الحكمَ كُلِّياً؛ لأن مذهبه أن المكان هو البُعْدُ لا السطحُ، كما سيجيء، فيكون على هذا كلُّ جسم في مكان حتى المُحدَّدُ للجهات. ولا يجوز أن يكون المكانُ الطبيعي لكل جسم إلا واحداً؛ لأنه لو تعدَّدَ المكانُ الطبيعي يلزم أن لا يكون المكانُ الطبيعي مكاناً طبيعياً. وأشار بقوله: «فلو تعدد انتفى» إلى<sup>(٢)</sup> الملازمة، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أنه لو تَعَدَّدَ فلو خُلِّيَ الجسمُ وطَبِعَهُ، فلا يخلو: إما أن يَخْصُلَ في أحدهما أو لا، فإن كان الثاني لم يكونا طبيعيين، وإن خَصَلَ في أحدهما، فلا يخلو: إما أن يكون حاصلًا في الآخر أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن يكون جسمٌ واحد في مكانين، وهو بَيِّنُ الاستحالة بالضرورة. والثاني لا يخلو: إما أن يَطْلُبَ الآخر أو لا، فإن كان الأول يكون الثاني هو الطبيعي لا الأول، وإن كان الثاني فبالعكس.

والمُرْكَبُ إن غَلَبَ أحدُ أجزائه فمكانه مكانُ الغالب من أجزائه، وإن لم يَغْلِبْ أحدُ أجزائه، فإن كان فيه الأجزاء التي أمكنتها في جهة

(١) وذلك لأن التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً، كالتأثير الحرارة والإناء المكعب في الماء، فإن أحدهما يصعد والثاني يكعبه. شرح الإشارات

للطوسي ٢/٢٥٠.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

واحدة هي الغالبة على الباقية، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً.

وإن لم يَغْلِبْ فيه أجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتَّفَقَ وجوده فيه؛ إذ لو مال إلى واحد من تلك الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه، لكان ذلك تخصيصاً من غير مُخصَّص.

قوله: «وكذا الشكل» أي: لكل جسم شكّل طبيعي على الوجه الذي ذُكِرَ.

والشكّل: هيئة ما أحاط به حدّ أو حدود من جهة الإحاطة. والشكّل الطبيعي للبيط هو الكرة؛ لأن المُقتَضِيَّ لشكله<sup>(١)</sup> هو الطبيعة، وهي واحدة، وقابله هو الجسم البسيط، وهو أيضاً واحد. وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مُختلفاً، فيجب أن يكون كُرِّيّاً، وإلا لاختلقت آثاره<sup>(٢)</sup>.

ولا ضَبَطَ لأشكال المركّبات؛ لأنها تختلف بحسب اختلاف التراكيب الحاصلة.

والمُصنَّف عمّ الحكم بالنسبة إلى جميع الأجسام، فقال: «الشكل الطبيعي هو الكرة».

وفيه نَظَرٌ<sup>(٣)</sup>؛ إذ يجوز أن يكون الشكّل الطبيعي للمركب غير الكُرِّيِّ.

---

(١) (ز): لشكله.

(٢) (ز) زيادة: فحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وفيه نظر... أقول: أجاب عنه شيخنا جارا الله تلميذ الشارح: بأن طبيعة الجسم من حيث مقتضاها هو الكرة، وما وقع في المركبات من الاختلاف فمن تأثير خارج» ل: ٥٤.

قال:

وَالْمَقْذُولُ مِنَ الْأَوَّلِ<sup>(١)</sup> الْبُعْدُ، فَإِنَّ الْأَمَارَاتِ تُسَاعِدُ عَلَيْهِ.

سطح سماوي  
المكان

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْبُعْدَ مِنْهُ مُلَاقِي لِلْمَادَّةِ، وَهُوَ الْعَالُ فِي الْجِسْمِ  
وَيُمَانِعُ مُسَاوِيَتَهُ؛ وَمِنْهُ مُفَارِقُ تَحُلُّ فِيهِ الْأَجْسَامِ، وَبِلَايَتِهَا بِجَمَلَتِهَا،  
وَيَذَائِلُهَا يَحْيَيْتُ بِنَطْقِ عَلَى بُعْدِ الْمُتَمَكِّنِ وَيَتَّجِدُ بِهِ.

وَلَا امْتِنَاعَ لِيَخْلُوهُ عَنِ الْمَادَّةِ. وَلَوْ كَانَ الْمَكَانَ سَطْحًا (٨٥/ز)  
لَتَنَصَّدَّتِ الْأَحْكَامُ، وَلَمْ يَمَّمَّ الْمَكَانُ.

○ أقول:

المكان موجود<sup>(٢)</sup>؛ لأنه مُشَارٌّ إِلَيْهِ وَمَقْصِدٌ لِلْمُتَحَرِّكِ، وَكُلُّ مَا هُوَ

كذلك، فهو موجود.

وهو لا يكون جُزْءاً للجسم ولا حَالاً فِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَسْكُنُ فِيهِ الْجِسْمُ،

وَيَنْتَقِلُ بِالْحَرَكَةِ عَنْهُ وَإِلَيْهِ، وَكُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ جُزْءاً لِلْجِسْمِ وَلَا  
حَالاً فِيهِ.

فهو:<sup>(٣)</sup> إما السطحُ الباطنُ للجسم الحَاوِي المُتَمَسِّسُ لِلسُّطْحِ الظَّاهِرِ

(١) (هـ): المكان.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٢٤٩/١، كشف المراد ص ١٣١.

(٣) المذاهب في حقيقة المكان ستة:

السطح الأول: أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحَاوِي المماس للسطح  
الظاهر من المحوي. وهو مذهب أرسطو والمشائين، ومتأخري الحكماء كابن سينا  
والفارابي وأتباعهما.

السطح الثاني: أن المكان هو السطح مطلقاً، لأن الفلك الأعلى يتحرك، فله مكان،  
وليس هو سطح المحوي. وهو مذهب بعض الحكماء.

(٨٣/ب) من المَحْوِي؛ أو بُعِدَ يساوي البُعْدَ القائمَ بالجسم وَشَقَلَهُ بالحصول فيه.

واختار المصنّف الثاني.

قَالَ: المعقُولُ من المكان البُعْدُ، فإن الأمارات تُسَاعِدُ<sup>(١)</sup> أن المكان هو البُعْدُ، فإن الناس كُلُّهُمْ يَحْكُمُونَ أن الماء فيما بين أطراف الإناء، وأن الماء يزول وَيُفَارِقُ وَيَخْصُلُ الهواءَ في ذلك البُعْدَ بعينه. وأيضاً: إذا تَوَهَّمْنَا الماءَ وَغَيْرَهُ من الأجسام مرفوعاً غيرَ موجود في الإناء، لَرِمَ من ذلك أن يكون البُعْدُ الثابتُ بين أطرافه موجوداً، وذلك أيضاً (٦٦/هـ) موجود عندما يكون هذا موجوداً معه.

المنعب الثالث: أن المكان هو البعد المجرد الموجود، وهو اللفظ من الجسائيات وأكثف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره.

ويسمى ذلك البعد بعداً مفطوراً؛ لأنه فطر عليه البداهة. وهو منعب الإشرافيين وأفلاطون، وهو الذي اختاره المصنّف.

المنعب الرابع: أن المكان: بعد موهوم مفروض يشغله الجسم بملئه على سبيل التوهم، وهو الخلاء، وهو عندهم علمي وليس بوجودي، وهذا منعب المتكلمين. المنعب الخامس: أن المكان هو الهولي. وهو منعب بعض قدماء الحكماء، وقد يسب إلى أفلاطون.

المنعب السادس: أن المكان هو الصورة الجسمية. وهذا كذلك قد ينسب إلى أفلاطون.

انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطيبي ص ١١١، الصحائف الإلهية ص ٢١٦، دستور العلماء ٣/٣١٧، كشف اصطلاحات الفنون ٢/١٦٣٤، شرح الهداية في الحكمة لفاضل مير ص ٢٩.

(١) (أ) زيادة: على.

وأيضاً: كونُ الجسم في مكان ليس يَسْطُحه بل بِحَجْمه وِكوْنِه،  
فيجب أن يكون ما فيه الجسمُ بحجمه مساوياً له (٨٣/و) فيكون بُغْداً.  
ولأن المكان مساوٍ للمُتمكّن، والمُتمكّن ذو ثلاثة أقطار، فالمكانُ  
ذو ثلاثة أقطار.

وأيضاً: إن الناس كُلّهم يقولون: المكانُ قد يكون فارغاً وقد يكون  
مُمتلئاً، ولا يقولون: إن السطحَ يكون فارغاً ويكون ممتلئاً.

قولُه: «واعلم أن البعد منه مُلاق» إلن قوله: «ولا امتناع لخلوه  
عن المادة» جوابٌ عن دليلٍ - للقاتلين<sup>(١)</sup> (١/٤٢) بأن المكان هو  
السطح - على أن المكانَ ليس بِبُغْدٍ.

تقريرُ الدليل<sup>(٢)</sup>: أن المكانَ لو كان هو البُغْدُ، فذلك البُغْدُ  
لا يخلو: إما أن يكون موجوداً مع البُغْد الذي للجسم المَخوي، أو  
لا يكون موجوداً<sup>(٣)</sup>.

فإن لم يكن موجوداً معه، فيلزم أن لا يكون مع المُتمكّن في  
المكان مكاناً؛ لأن المكانَ هو هذا البُغْد الذي لم يكن موجوداً مع  
المُتمكّن.

وإن كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكونَ له وجودٌ غيرٌ وجود بُغْد  
المَخوي، أو لا يكون له وجود غيره، بل يَتَّجِدُ به فيصيرُ هو هو.

(١) (هـ) (ز): القاتلين.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في فن السماع الطبيعي من الشفاء ص ١١٩، والشارح  
نقل عبارة ابن سينا بتصريف.

(٣) ساقطة من (هـ).

فإن كان الثاني فليس هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ الجسمِ التَّحَوِي، وكذلك إذا حَصَلَ فيه جسمٌ آخر، لا يكون هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ ذلك الجسمِ الآخر، فلا يكون البُعدُ - الذي قَرَضْنَا أنه مكان - موجوداً.

وإن كان الأوَّلُ فهناك بُعْدٌ بين أطرافِ الحاوي وهو مكان، وبُعدٌ آخر في المُمْتَكِن، هو أيضاً بين أطرافِ الحاوي غيرُ ذلك بالعدد.

لكن معنى قولنا<sup>(١)</sup>: «البعد الشخصي الذي بين هذين الشيتين»: هو أنه هذا الأمرُ المُتَّصِلُ بينهما الذي يَقْبَلُ القِسْمَةَ الواحدَ المشارَ إليه<sup>(٢)</sup>، فكلُّ ما بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين. فكلُّ ما هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين المحدودين<sup>(٣)</sup> فهو لا محالةً واحدٌ شخصي لا غير، فيكونُ كلُّ ما بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ بُعداً شخصياً واحداً، ليس بُعداً وبُعداً آخَرَ.

وإذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ بُعدٌ للجسمِ وبُعدٌ آخَرَ، لكنَّ البُعدُ الذي للجسمِ بين الطرفين موجود، فالبُعدُ الآخَرُ ليس بموجود.

تقرير الجواب: أن البُعدَ ينقسم إلى قسمين: بُعدٌ قائمٌ بالمادة مُلاقٍ لها، وبُعدٌ غيرُ مُلاقٍ للمادة بل مُفَارِقٌ عنها.

والأوَّلُ - أعني: البُعدُ القائمٌ بالمادة - يُمانِعُ مساويته، أعني: بُعداً آخر مُقَارِناً لمادة مساوياً له، فلا يُجَامِعُهُ؛ لامتناع التداخل بين هذين البُعدين المُلاقين للمادة.

(١) زيادة من (و)، وهي مبنيّة في الشفاء ص ١١٩.

(٢) عبارة الشفاء: الواحدة المشار إليها ص ١١٩.

(٣) ساقطة من (ز).

والثاني - أعني: البُعْدُ المُجَرَّدُ الذي لا يقوم بالمادة - تَحُلُّ فِيه الأَجْسَامُ، وَيَلَاقِيهَا بِجَمَلَتِهَا، وَيُدَاخِلُهَا بِحَيْثُ يَنْطَلِقُ عَلَيَّ بُعْدُ الْمُتَمَكِّنِ وَيَتَّجِدُ بِهِ، وَهُوَ مَكَانٌ لِلْجِسْمِ<sup>(١)</sup> الَّذِي يُدَاخِلُهُ، وَلَا امْتِنَاعَ فِي تَدَاخُلِ يَنْطَلِقُ فِي هَذَا الْبُعْدِ فِي بُعْدِ الْجِسْمِ الْمُتَمَكِّنِ لِحُلُوهُ عَنِ الْمَادَةِ.

وَفِي هَذَا الْجَوَابِ نَظَرًا؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْأَبْعَادَ لذَاتِهَا مُتَمَائِنَةٌ عَنِ التَّدَاخُلِ، لَا بِسَبَبِ الْهَيُولِيِّ وَلَا بِسَبَبِ الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ، فَإِنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ لَوْ لَمْ تَكُنْ وَقُرِضَ الْبُعْدُ مَوْجُودًا كَانَ مَمْتَنَعًا مِنَ التَّدَاخُلِ.

وَالْهَيُولِيُّ لَوْ لَمْ تَكُنْ ذَاتَ وَضَعٍ لَمْ يُتَصَوَّرْ فِيهَا امْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ، وَعِنْدَ كَوْنِهَا ذَاتَ وَضَعٍ تَمْتَنَعُ عَنِ التَّدَاخُلِ بِالْعَرَضِ، بِسَبَبِ الْبُعْدِ الَّذِي يَغْرِضُ<sup>(٢)</sup> لَهَا، فَيَغْرِضُ بِسَبَبِهِ التَّجَزُّؤَ وَالْانْقِسَامَ، فَيَكُونُ اسْتِعْدَادُ الْهَيُولِيِّ لِأَن يُحْمَلَ عَلَيْهَا امْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ أَمْرًا يَلْحَقُهُ مِنَ الْبُعْدِ، وَالْبُعْدُ هُوَ السَّبَبُ فِي حَمَلِ هَذَا عَلَيْهَا.

قَوْلُهُ: «وَلَوْ كَانَ الْمَكَانَ سَطْحًا لَتَضَادَّتِ الْأَحْكَامُ» هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمَكَانَ لَيْسَ بِسَطْحٍ الْحَاوِي.

تَقْرِيرُهُ: لَوْ كَانَ الْمَكَانُ<sup>(٣)</sup> هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنَ لِلْجِسْمِ الْحَاوِي، لَتَضَادَّتِ أَحْكَامُ الْجِسْمِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةِ وَاحِدَةٍ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ.

بَيَانُ الْمَلَازِمَةِ: أَنَّ الْمَكَانَ لَوْ كَانَ سَطْحًا يَلْقَى سَطْحَ الْمَخْوِيِّ،

(١) (و) (ز): الْجِسْمِ.

(٢) (و): يَوْجِبُ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (ز).



يلزم أن يكونَ الطائرُ الواقف في الهواء الذي يتبدّل عليه المكانُ  
(هـ/٦٧) ساكناً متحرّكاً معاً؛ لأن الحركةَ (ز/٨٦) هي مُفارقةَ سَطْحٍ  
إلى سَطْحٍ آخر، والطائرُ على تقدير تبدّل الهواء عليه يكون مُفارقاً من  
سطح إلى سطح، فيكون متحرّكاً ويكون ساكناً؛ لأنه واقف.

ولقائل أن يقول<sup>(١)</sup>: الحركةُ هي أن يتتقلّب المتحرّكُ من سَطْحٍ إلى  
سَطْحٍ، لا أن يُفارقَ عن<sup>(٢)</sup> المتحرّكُ سَطْحٌ ويَصِلَ به سَطْحٌ آخر.

فعلى هذا لا يكون السكون بالنسبة إلى الطائر، والحركةُ بالنسبة  
إلى مكانه (ب/٨٤)، فلا يكونُ جسم واحد متحرّكاً وساكناً معاً.

واعلم: أن القولَ بالأبعاد يستدعي أن يكون كلُّ جسم في مكان،  
والقولُ بالسطح يستدعي أن يكونَ من الأجسام ما لا مكانَ له.

وإليه أشار بقوله: «ولم يَعْمَ المكان».

مع أن العلماء والعقلاء حَكَمُوا باحتياج كل جسم إلى مكان،  
فيكون القولُ بالأبعاد مُطابقاً لما حَكَمَ به العقلاء.

\* قال:

فَهَذَا الْمَكَانُ لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْخُلُوءُ مِنْ شَائِلٍ، وَإِلَّا لَسَاوَتْ استناع العقلاء  
حَرَكَةَ الْمُعَاوِقِ حَرَكَةَ عَدِيْبِهِ عِنْدَ فَرَضِ مُعَاوِقِ أَقْلٍ بِنِسْبَةِ زَمَانِيَهُمَا.

○ أقول:

القائلون (و/٨٤) بأن المكان هو البُعد على مذهبين:

(١) (ب) زيادة: إن.

(٢) ساقطة من (هـ).

منهم<sup>(١)</sup>: مَنْ يُجِيلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْبُئْدُ يَقْنُ فَارغًا لَا مَالِيَهُ لَهُ، وَلَا يَتَخَلَّى عَنْ مَالِيهِ إِلَّا عِنْدَ لُحُوقِ مَالِيهِ آخَرَ.

ومنهم<sup>(٢)</sup>: مَنْ لَا يُجِيلُ ذَلِكَ، بَلْ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْبُئْدُ خَالِيًا تَارَةً وَمَمْلُوءًا تَارَةً<sup>(٣)</sup>، وَهَمُ أَصْحَابُ الْخَلَاءِ<sup>(٤)</sup>.

واختار المصنّف المذهب الأول.

واحتج على بطلان المذهب الثاني، فقال<sup>(٥)</sup>: فهذا المكان لا يصحّ عليه الخلوّ من شاغل؛ لأنه لو صحّ خلوّه من شاغل لساوت حركة الجسم الذي له مُعَاوِقٌ حركة الجسم الذي لا يكون له مُعَاوِق، والتالي باطل.

أما الملازمة فيتوقّف بيانها على تقرير مقدمة.

(١) وهم أكثر الفلاسفة. انظر: الأربيعين للرازي ص ٣٢.

(٢) وهم المتكلمون وأبو البركات البغدادي، ونسب الرازي والسمرقندي إلى كثير من قدماء الفلاسفة. انظر: الأربيعين للرازي ص ٣٢، المحصل ص ٣٠٨، الصحائف الإلهية ص ٢١٣.

(٣) (ز) زيادة: أخرى.

(٤) ذكر السمرقندي أن الخلاء عرف بتعريفين: الأول: هو ألا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيناه. قال: وهذا تعريف للخلاء الذي بين الأجسام. الثاني: أنه أبعاد مجردة عن المادة، فإذا حصلت في مادة حصل الجسم. قال: وهذا أهم من الأول. الصحائف الإلهية ص ٢١٢.

وانظر في مسألة الخلاء: النجاة لابن سينا ص ١١٩، المباحث المشرقية ١/٢٢٨، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٢٥، شرح المقاصد ٢/٢٠٤، شرح المواقف ٢/٨٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٠١.

(٥) هذا الدليل ذكره ابن سينا في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء ص ١٣٠.

وهي: أنه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها أرقَّ كان قطعها أسرع، وكلما كانت أغلظَّ كان قطعها أبطأ. والسبب فيه الافتدَارُ على مقاومة الدافع الخارق والمعجز عنه، فإن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق، والغليظ بخلافه. والرقيق والغليظ يختلف في الزيادة والنقصان، فكلما زاد الغلظُّ زادت المقاومة<sup>(١)</sup>، وكلما زادت المقاومة زاد البطء، فيكون المتحركُ يختلف سرعةً وبطئاً بحسب اختلاف المقاومة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو جَبَّت الخلاء، فإذا تَحَرَّكَ الجسم فيه بقوته، فلا يخلو: إما أن يَقْطَعَه بالحركة في زمان أو لا في زمان، والثاني محال؛ لأنه يَقْطَعُ البعض من المسافة قبل قطعها الكل، فتعيّن الأول.

فلو قَرَضْنَا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مُقاوم، يساوي مقدار مسافته مِسافة الخلاء الذي وَقَعَ فيه الحركة الأولى، فلا بد وأن تكون تلك الحركة أبطأ، فتكون في زمان أكثر، ويكون لزمان الحركة الأولى نسبةً إلى زمان الحركة في الملاء المُقاوم، ولتكن تلك النسبة العُشْرَ مثلاً.

فلو قَرَضْنَا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة، في ملاء نسبةً مقاومته إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة المُقاوم الأول<sup>(٢)</sup>، فيكون زمان حركة المُعاوق الثاني مثل زمان<sup>(٣)</sup> عديم المُعاوق، فتكون حركة المُعاوق كحركة عديم المُعاوق.

(١) (ز): المعاوقة.

(٢) (هـ) زيادة: هو العشر مثلاً.

(٣) (ز) زيادة: حركة.

وقد اغترض<sup>(١)</sup> على هذا: بأنه إنما يلزم أن تكون حركة المُعَاوِقِ  
 بحركة عديم المُعَاوِقِ، أن لو كان استحقاقُ الحركة للزمان لأجل  
 العائق لا لذاتها، وهو ممنوع؛ فإن<sup>(٢)</sup> الحركة بنفسها تستدعي زماناً،  
 وبسبب المُعَاوِقِ يصيرُ ذلك الزمان أكثر، ولا يكون الزمانُ كُلُّهُ يلزماً  
 المُعَاوِقِ، حتى يلزمَ أن يكون زمانُ المُعَاوِقِ - الذي تكون نسبةُ مُعَاوِقِهِ  
 إلى مُعَاوِقَةِ الأَوَّلِ العُشْرَ - عُشْرَ زمانِ المُعَاوِقِ الأَوَّلِ، ويلزمُ منه أن  
 يكون يثقلُ زمانِ عديم المُعَاوِقِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إن الحركة بنفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان  
 أصلاً<sup>(٣)</sup>؛ لأن الحركة يمتنع أن تُوجَدَ إلا على حدٍّ ما من السرعة  
 والبطء، فهي مُفْرَدَةٌ غيرُ موجودة، وما لا وجودَ له لا يستدعي شيئاً  
 أصلاً<sup>(٤)</sup>.

فاستدعاءُ الحركةِ الزمانَ إنما هو بِحَسَبِ السرعةِ والبطءِ،  
 واختلافُ السرعةِ والبطءِ في الحركة الطبيعية والقسرية إنما هو بِحَسَبِ  
 اختلافِ المُعَاوِقِ، فلو لم تكن مُعَاوِقَةٌ لكان الطبيعيةُ أو القاسيةُ يقتضي  
 (٦٨/هـ) أن يتحرك<sup>(٥)</sup> على أسرع حدٍّ، بحيث لا يكون حدُّ أسرع من  
 ذلك الحدِّ.

ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان، فلو قرئنا جميعاً

(١) المعارض هو السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ٢١٤.

(٢) (ب): لأن.

(٣) (هـ) زيادة بالهامش: «وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر» نسخة.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (ب): يحرك.

عديم المَعَاوِق يلزم أن تكونَ حركته في زمان؛ (بسبب أنه يَقَطَعُ يَضْفُ المَافَة قبل قَطْعِ كلها<sup>(١)</sup>)، وأن لا يكون في زمان بسبب أنه عديم المَعَاوِق<sup>(٢)</sup>.

ومن الدَّلَائِلِ<sup>(٣)</sup> الدالَّة على امتناع الخَلَاء: أن ما بين الأجسام الغير المُتَلَقِيَة لا يخلو: إما أن يكون لا شيئاً أو يكون شيئاً.

والأولُ باطلٌ؛ لأنه قابلٌ للزيادة والنقصان والمساواة (٨٧/ز) والمساواة، وكل ما هو قابلٌ لها لا يكون لا شيئاً، بل يكون<sup>(٤)</sup> كماً، وهو مُطابِقٌ للحركة، فيكون كماً مُتَّصِلاً، فيكون مِقْدَاراً.

والمِقْدَارُ يمتنع أن يتجرّد عن المادة؛ لأن طبيعته إن كانت مُستغنيّة عن المادة، فحيث وُجِدَتْ كانت مُستغنيّة، وليس كذلك؛ لأن مِقْدَارَ الجسم يستحيل أن يُوجَدَ بدون المادة، وإن كانت محتاجة امتنع أن يُوجَدَ بدون المادة، فاستحال أن يتجرّد المِقْدَارُ عن المادة، فيكونُ مُتَلَقِياً لها، وقد فُرِضَ بخلافه، هذا خُلْفٌ.

قيل: إن المِقْدَارَ الجِسْمَانِيَّ مُخَالِفٌ للمِقْدَارِ المَكَانِيَّ من حيث الحقيقة؛ لأن المِقْدَارَ الجِسْمَانِيَّ محتاج إلى المِقْدَارِ المَكَانِيَّ، من غير عكس؛ لامتناع الدَّوْر، وحيثُ لِحَازِ استغناء الثاني عن المادة دون الأول.

(١) (أ) (و): كله.

(٢) ما بين القوسين في (ب): «لأن القطع للجزء قبل القطع للكل، ولا في زمان بسبب أنه عديم المَعَاوِق».

(٣) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا، شرح الإشارات للطوسي ٢٢٥/٢.

(٤) (أ) (ب) (و): هو.

والجواب: أن المقدار ينقسم إلى (٨٥/ب) الحَظُّ والسطح<sup>(١)</sup> والجسم التعليمي، وكلُّ واحد منها طبيعةٌ نوعيةٌ مُحصَّلة، تختلف بالخارجات عنها دون الفصول؛ إذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجاً إلى شيء يُلحَقُها، بل تستكمل في العقل حقائقها من غير (٨٥/و) أن يُلحَقُها شيء، وإذا كانت كذلك لم تكن مُختلفةً في التجرد وعدمه.

\* قال:

والجَهَّةُ: طَرَفُ الامْتِدَادِ الحَاصِلِ فِي مَأْخِذِ الإِشَارَةِ، وَبَيْتٌ بِحَثِّهَا مُنْقَسِمَةٌ، وَهِيَ مِنْ ذَوَاتِ الأَوْصَاعِ المَقْصُودَةِ بِالحَرَكَةِ لِلحُصُولِ فِيهَا، وَبِالإِشَارَةِ. وَالطَّبِيعِيُّ مِنْهَا فَوْقَ (١/٤٣) وَسُفْلٌ، وَمَا عَدَاهُمَا غَيْرُ مُتَنَاءٍ.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ الجَهَّةُ مُنَاسِبَةً لِلْمَكَانِ، وَلِهَذَا يَنْشَبُ<sup>(٢)</sup> أَحَدُهُمَا بِالأخَرِ، أَشَارَ بَعْدَ الفِرَاقِ عَنِ<sup>(٣)</sup> بَحْثِ المَكَانِ إِلَى بَحْثِ الجَهَّةِ<sup>(٤)</sup>.  
والجَهَّةُ: طَرَفُ الامْتِدَادِ الحَاصِلِ فِي مَأْخِذِ الإِشَارَةِ.  
وَلَيْسَتْ مُنْقَسِمَةٌ؛ لِأَنَّهَا<sup>(٥)</sup> لَوْ كَانَتْ مُنْقَسِمَةً، فَإِذَا وَصَلَ المُتَحَرِّكُ

(١) (ب) زيادة: والجسم.

(٢) (ز): اشبه.

(٣) (ز): من.

(٤) انظر في الجَهَّة: النجاة لابن سينا ص ١٣٠، المباحث المشرقية ٢٥١/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٢٧/٢، نهاية المرام للحلي ٤٥٠/١، شرح العواقف ١١٨/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤١٠/٢.

(٥) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات للطوسي ٢٢٩/٢.

إلى ما يُفترض لها أقرب الجزأين من المُتحرِّك، ولم يَقِفْ لم يَحُلْ: إما أن يقال له: إنه يتحرَّك بَعْدُ إلى الجهة، فتكونُ الجهة وراء المنقسم<sup>(١)</sup>، وإن كان يتحرك عن الجهة، فما وصل إليه هو الجهة، لا جزءُ الجهة. فإن قيل<sup>(٢)</sup>: القسمة غير حاصرة، فإنه يجوز أن يتحرَّك في الجهة، لآعنه أو إليه.

أجيب: بأن الحركة في الشيء المنقسم: إما عن جهة أو إلى جهة، ويعود القسمان الأولان، والشيء الذي وَقَعَ فيه الحركة هو المسافة لا الجهة.

والجهة من ذوات الأوضاع؛ لأنها مَقْصِدُ المتحرِّك بالحصول فيه، وكلُّ ما هو مَقْصِدُ المتحرِّك بالحصول فيه فهو ذو وَضْعٍ؛ لأن المتحرِّك لا يَقْصِدُ ما لا وَضَعَ له؛ ولأن الجهة مُشَارٌ إليها إشارة حسية، وكلُّ مُشَارٍ إليه إشارة حسية، فهو ذو وَضْعٍ.

قوله: «للحصول فيها» إشارة إلى جواب دَخَلِ<sup>(٣)</sup> مُقَدَّر.

توجيههُ: أن يقال: لا نُسَلِّمُ أن كلَّ ما هو مقصود بالحركة يجب أن يكون موجوداً، فإن البياض مقصود بالحركة من السواد إليه، وهو غير موجود.

تقريرُ الجواب: أَنَا نَدَّعِي أن كلَّ ما هو مقصود بالحركة للحصول

(١) (ب) (و): المنقسم.

(٢) هذا الاعتراض ذكره وأجاب عنه الطوسي في شرح الإشارات ٢٢٩/٢.

(٣) هذا الدخل وجوابه ذكره ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢٣٠/٢.

فيه لا بالتحصيل يكون موجوداً، والحركة من السواد إلى البياض يُقصدُ بها تحصيل البياض، لا حصول المتحرك فيه.

والجهة على قسمين: قسم<sup>(١)</sup> يتبدل بالفرض، مثل اليمين والشمال والقُدَام والخَلْف، وقسم لا يتبدل، وهو ما يكون بالطَّع، وهو قَوْقُ وسُفْلُ.

والجِهَاتُ المُتَبَدِّلَةُ بالفَرْضِ غيرُ متناهية؛ لأنَّ الجهةَ طَرَفُ الامتداد، ويمكن أن يُفْرَضَ في جسم امتدادات غير متناهية، ويكون كل طَرَفٍ منها جهة<sup>(٢)</sup>.

والحكمُ بأنَّ الجهاتَ سِتٌّ مشهورٌ، وليس بحق<sup>(٣)</sup>.

ولنذكر دليلاً<sup>(٤)</sup> على مُحدِّدِ الجهات<sup>(٥)</sup>، فنقول: الجهتان الواقعتان بالطَّعِ<sup>(٦)</sup> - أعني: فوقَ وسُفْلَ<sup>(٧)</sup> - لا بد لهما من مُحدِّدٍ يُعَيِّنُهُمَا ويُحدِّدُهُمَا؛ لما عَرَفْتِ أَنَّ الجهةَ حَدٌّ، والحدُّ لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغيرُ مُعَيِّنُهُ ومُحدِّدُهُ.

ولمَّا كان<sup>(٨)</sup> الجهة ذات وضع، يكون بالضرورة وَضْعُهَا في ذلك

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) انظر تحليل ذلك وسببه في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء لابن سينا ص ٢٤٧.

(٤) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات ٢/٢٣٦.

(٥) أثبت الفلاسفة جسماً محيطاً بكلية العالم، كروي الشكل، يحدد الجهات أي: يميزها، وهو الفلك الأعظم عندهم. وقد نفاه المتكلمون.

انظر: نهاية الغرام للحلي ١/٤٥٦، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٨٦.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (ز): وتحت.

(٨) (ز): كانت.



(٦٩/هـ) المُحدّد، ولا يجوز أن يكون وضعها في خلاف؛ لامتناع وجوده، ولا في ملاء متشابه بأن يكون بعضُ حدوده المفروضة فيه جهةً وبعضها جهةً أخرى؛ لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن تكون جهةً وبعضها جهةً أخرى مخالفة لها بالطبع، فتعيّن أن تكون بشيء مختلف خارج مما يشابه.

وذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانياً؛ لوجوب كونه ذا وضع، وعلى التقديرين لا بد من الجسم.

وذلك الجسم<sup>(١)</sup>: إما واحد أو أكثر، فإن كان واحداً فلما أن يتحدّد به جهتان من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد. فهذه ثلاثة أقسام.

والأول<sup>(٢)</sup> - وهو أن يكون المُحدّد جسماً واحداً من حيث هو واحد - غير ممكن؛ لأن الجهتين اللتين بالطبع لا بد وأن يكونا طرفي امتداد، والجسم الواحد، من حيث هو واحد، إن حدّد ما يليه بالقرب، فيمتنع أن يُحدّد ما يقابله، أعني: البُعد؛ لأن البُعد عنه ليس بمحدود<sup>(٣)</sup>.

فلئن: المُحدّد: إما جسم لا من حيث هو واحد، أو أكثر (٨٨/ز) من جسم - والثاني باطل؛ لأن التحديد بجسمين<sup>(٤)</sup> لا يخلو: إما أن

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ز): فالأول.

(٣) (أ) (و) (ز): بمحدد، وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٧.

(٤) كذا في (ز)، وفي (و): لأن التحديد بجسمين، وفي الباقي: لأن التحديد بجهتين - وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٧.

يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، أو على سبيل المباينة. والأول يقتضي أن يكون وقوعُ المُحاط في التحديد بالعرَض؛ لأن المُحيطَ وَخَدَهُ كافي في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدَّد بإحاطته، والبُعد الذي يتحدَّد بأبعد حدٍّ من مُحيطه، وهو مَرَكزُهُ.

فهذا القسم <sup>(١)</sup> يرجع إلى القسم الذي يكون المُحدَّد فيه جِماً واحداً، لا من حيث هو واحد.

والثاني - وهو أن يكون التحديدُ بجسمين متباينين - باطل؛ لأن كل واحد من الجسمين لا يتحدَّد به إلا القربُ منه، ولا يتحدَّد به البُعدُ عنه.

فإذن: لا تتحدَّد الجهتان بكلِّ منهما.

وقلنا: إن المُحدَّد يجب أن يُحدَّد جهتين معاً، فثبت أن التحدُّد إنما يكون بجسم واحد، لا من حيث هو (٨٦/ب) واحد، بل من حيث إن له مركزاً ومُحيطاً، فيتحدَّد جهةً القرب - أعني: الفوق - بمُحيطه، وجهةً البعد - أعني: السُفل - بأبعد حدٍّ منه، وهو المركز.



---

(١) (ز) زيادة: الذي.

• قال:

## الفصل الثاني في الأجسام

الفصل الثاني  
في الأجسام

وهي قِسْمَانِ: فَلَكِيَّةٌ، وَعُنُصْرِيَّةٌ.

أَمَّا الْفَلَكِيَّةُ فَالْكَلْبَةُ مِنْهَا سَبْعَةٌ: وَاحِدٌ عَيْرٌ مُكَوَّبٌ مُحِيطٌ  
(٨٦/و) بِالْجَمِيعِ، وَتَحْتَهُ فَلَكُ الثَّوَابِتِ، ثُمَّ أَفْلَاكُ الْكَوَاكِبِ  
السَّيَّارَةِ السَّبْعَةِ، وَتَسْتَلِ عَلَى أَفْلَاكِ: تَدَاوِيرَ وَخَارِجَةَ الْمَرَائِزِ.  
وَالْمَجْمُوعُ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ، وَتَسْتَلِ عَلَى سَبْعَةِ سَيَّارَةٍ<sup>(١)</sup>، وَالْفِ  
وَتَيْفٍ وَعِشْرِينَ كَوْكَبًا ثَوَابِتًا.

○ أقول:

الأجسام تنقسم إلى فلكية وعنصرية<sup>(٢)</sup>، والفلكية: إما أفلاك، أو

الأجسام فلكية  
وعنصرية

كواكب.

(١) في هامش (ب): خمسة متجيرة.

(٢) ما يذكره المصنف والشارح هنا من مباحث الفلكيات والعنصريات، مبني على ما  
وصلوا إليه من معلومات في هذا المجال، وقد نثير الكثير من هذه المعلومات  
والنظريات بسبب النهضة العلمية الحديثة وما أياها من اكتشافات عظيمة هائلة.  
انظر في هذه المباحث في الكتب القديمة: التذكرة في علم الهيئة للطوسي، شرح  
الإشارات للطوسي ٢/٢٤٦، كشف المراد ص ١٣٥، شرح المقاصد ٣/١٣٩، شرح  
المواقف ٢/٤٢٠، شرح التجريد للقرشي ٢/٤١٣.

هذا وقد اعتنى بعض العلماء في بيان موقف الإسلام من الاكتشافات الحديثة في  
علم الفلك، والتوفيق بينها وبين نصوص القرآن والسنة، منهم: الشيخ محمد بخت  
الطبيعي في كتابه: «توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في  
الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن»، والسيد هبة الدين الشهرستاني في كتابه: «الهيئة  
والإسلام».

والأفلاك طريقاً<sup>(١)</sup> إثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد،  
بعد تقرير الأصول الحكيمية.

وهي: إسناد<sup>(٢)</sup> كل حركة إلى جسم يتحرك بالذات، ويحرك<sup>(٣)</sup> ما  
يحتوي عليه<sup>(٤)</sup> بالعرض؛ ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية  
المستديرة البسيطة؛ ووجوب التشابه فيه<sup>(٥)</sup>؛ وامتناع الخرق والالتزام  
على أجرامها.

والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير.  
أما الأفلاك: فإما كلية تظهر منها حركة واحدة بسيطة، أو مركبة؛  
وإما جزئية تفصل الكلية إليها.

عدد الأقسام  
الكلية

والأفلاك الكلية - التي أثبتنا المتأخرون - تسعة، يحيط بعضها  
ببعض، بحيث يماس مَقَرُّ الحواوي مُحَدَّبَ المَحْوِي، ومراكزُ الجميع  
مركزُ الأرض - واحدٌ منها غيرُ مَكْوَكٍ<sup>(٦)</sup>، مُحِيطٌ<sup>(٧)</sup> بالجميع، يُحَرِّكُ  
الكلَّ بالحركة اليومية، يسمى الفلكُ الأعظمُ والفلكُ الأطلس<sup>(٨)</sup>.

وتحت فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب إلى

(١) (ب) (هـ): طرائق.

(٢) (ز): إسناد.

(٣) (هـ) (ز): ويتحرك.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ز): فيها.

(٦) أي: ليس فيه كوكب، ولهذا يُسمى بالفلك الأطلس تشبيهاً له بالأطلس الخالي عن

النفوس. انظر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة لمحمد جعفر

الاسترأبادي ٢٩٤/١.

(٧) (ز): يحيط.

(٨) (ب) زيادة: والفلك المحيط.

المشرق، ويسمى قَلَكُ البُرُوجِ أيضاً، ثم قَلَكُ رُحَلٍ، ثم قَلَكُ المُشْتَرِيِّ، ثم قَلَكُ المِرْيَخِ، ثم قَلَكُ الشُّنْسِ على رَأْيٍ، ثم قَلَكُ الزُّهُرَةِ، ثم قَلَكُ عَطَارِدٍ، ثم قَلَكُ القَمَرِ<sup>(١)</sup>.

وهذه السبعة تسمَّى مُتَعَلَّاتٌ بفلك<sup>(٢)</sup> البُرُوجِ.

وأما الأفلَاقُ الجِزْيِيَّةُ، فكل قَلَكٍ من الأفلَاقِ الكَلْبِيَّةِ التي للكواكب السَّيَّارَةِ يَؤِي الشَّمْسُ، يشتمل على: قَلَكِ<sup>(٣)</sup> تَدْوِيرِ غيرِ مَحِيطٍ بالأرض<sup>(٤)</sup>، في يَتَخَنُ الخَارِجِ المَرَكِزِ، يُمَاسُ مُحَدِّبُهُ سَطْحِيه على نَقْطَتَيْنِ، يسمَّى أبعدُهُما عن مَرَكِزِ الأَرْضِ ذِرْوَةً، وأقربُهُما حَضِيضاً. وَقَلَكِ خَارِجِ المَرَكِزِ عن مَرَكِزِ الأَرْضِ<sup>(٥)</sup>، مَحِيطٍ بالأَرْضِ، يَنْفَصِلُ عَنِ المُمْتَلِ، يَتَمَاسُ مُحَدِّبَاهُمَا وَمُقَمَّرَاهُمَا على نَقْطَتَيْنِ، يُسَمَّى الأَبْعَدُ عَنِ الأَرْضِ أَوْجاً، والأقربُ منه حَضِيضاً.

عدد الأفلاق  
الجِزْيِيَّةِ

(١) ما ذكره هنا مبني على أن الأرض مركز العالم، وهو يخالف العلم الحديث، فالأرض وما يتبعها نقطة في عالم من الكواكب والمجرات، ثم إن الأرض جزء من المجموعة الشمسية، التي تضم نجماً مركزاً هو الشمس، وتسعة كواكب - وليس سبعة كما ذكروا - وعشرات من الأقمار. وترتيبها بحسب بعدها عن الشمس هكذا: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، يورانوس، نبتون، بلوتو، ويتوقع العلماء وجود كوكب عاشر لم يكشف بعد، يسمى كوكب X. انظر فيما سبق: علم الفلك العام. للدكتورة ميرفت السيد عوض، والدكتورة مصطفى كمال محمود ص ٣٧ دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) (هـ): لفلك.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ب): في الأرض.

(٥) (ب): الأصل.

(٦) (ز): يحيط.

وأما الشمسُ فإنها يُكتفى فيها بأحد القلّكين - أعني: خارج المركز أو التدوير - من غير رجحان لأحدهما على الآخر، لكن بطليموس<sup>(١)</sup> رأى إثبات الخارج لها أولى.

وقد أثبتوا لِعُطارد فَلَكَاً آخر أيضاً (٧٠/هـ) خارج المركز، فله فلكان خارجاً المركز، يشتمل المُمَثَّلُ على أحدهما اشتمالاً سائر المُمَثَّلَاتِ على أمثالها، وهو المسمى بالمُدِيرِ، ويشتمل المُدِيرِ على الثاني اشتمال المُمَثَّلُ<sup>(٢)</sup> عليه، وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير.

والقمرُ قد أثبتوا له فَلَكَاً آخر، مُشْتَمِلاً على فلكية خارج المركز والتدوير، ويسمى ذلك القَلَكَُ بالمائل، ومُمَثَّلُ<sup>(٣)</sup> القمر يحيط<sup>(٤)</sup> بالمائل، ويسمى مُمَثَّلُهُ بفلك الجَوَزَرِ<sup>(٥)</sup>.

فتكون جميعُ الأفلاكِ أربعةً وعشرين، عَشْرَةٌ منها موافقةً المراكز لمركز الأرض، وثمانيةً خارجةً المركز<sup>(٦)</sup> عنه، وستةً أفلاكٌ تداوير. يتحرَّكُ القَلَكَُ الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة، ويتحرَّكُ ما دونه بحركته، ويتحرَّكُ فَلَكَُ الثوابتِ بالحركة الثانية البطيئة، ويتحرَّكُ ما دونه بها.

---

(١) هو بطليموس القلودي، صاحب كتاب المجسطي، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء اليونان. تاريخ الحكماء للشهرزوري ص ٢٥٢، الملل والنحل للشهرستاني ١٢٤/٢.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز) زيادة: فلك.

(٤) (هـ): (ز) محيط.

(٥) الجوزهر يطلق على مثل القمر، سمي به إذ حلن محيطه نقطة سماة بالجوزهر. كشف اصطلاحات الفنون ٦٠١/١.

(٦) (أ): المراكز.

ولكل قَلَكٍ من الباقية حركةٌ خاصة، إلا المُتَمَلِّاتِ السِتَّةَ التي فوق القمر، فإنها لا تتحرَّكُ غيرَ الحركتين المذكورتين (٨٩/ز).  
وأما الكواكبُ فسبعةٌ منها سَيَّارَةٌ، كلٌّ في قَلَكٍ على الترتيب الذي ذكرنا.

ومن السيارة خمسةٌ مُتَحَيِّرةٌ، وهي ما خلا الشمسَ والقمرَ<sup>(١)</sup>.  
وأما الثوابتُ فغيرُ محصورة، وقد رُصِدَ منها أَلْفٌ وئِثْفٌ وعشرون كوكباً، كُلُّها في القَلَكِ الثامن، وهو قَلَكُ البروج، ويمكن أن تكون في أفلاك كثيرة.

\* قال:

وَالكُلُّ بِسَائِطٍ، خَالِيَةٌ عَنْ الكِنِيفِيَّاتِ الفِعْلِيَّةِ وَالانْفِعَالِيَّةِ  
وَلَوَازِمِهَا، شَقَّافَةٌ.

اسم الأفلاك

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْتُ من ذكر عدد الأفلاك، أَرَادَ أن يُشِيرَ إلى بعض أحوالها.  
فَقَالَ: الأفلاكُ كلها بسائطٌ؛ لأن فيها مَيْلًا مستديرًا؛ لاستحالة وجود الحركة بدون المَيْلِ، وليس بِقَسْرِي، وإلا لكانت حركتها<sup>(٢)</sup> على وَفْقِ القَائِرِ، فيتوافقان في السرعة والبطء والجهة، وليس كذلك، فيكون في طباعها مَيْلٌ مستدير، فيمتنع أن يكون في طباعها مَيْلٌ مستقيم؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي تَوَجُّهًا إلى شيءٍ وِضْرَفًا عنه.

الأفلاك كلها بسائط

(١) (هـ) (و) زيادة: ويسميان بالثبيرين.

(٢) (أ) (و): حركاتها.

لا يُقَالُ: الطبيعة الواحدة قد تقتضي أمرين مختلفين باعتبارين، كالجسم البسيط الذي فيه مَثَلٌ مستقيم، فإن طبيعته واحدة قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي<sup>(١)</sup>، وتقتضي السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضي جسمٌ مثيلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه، ومثيلاً مستديراً عند الحالة<sup>(٢)</sup> الأخرى؟

لأنا نقول: اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد، تقتضيه الطبيعة<sup>(٣)</sup> الواحدة (٨٧/ب)، وذلك الشيء (٤٤/ا) هو استدعاء المكان الطبيعي فقط.

فإن كان (٨٧/و) حاصلًا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سُكوناً، ومعناه أنه لا يستلزم حركةً، وإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً مُحصَّلة<sup>(٤)</sup>، فهو إذن ليس شيئاً آخر غير ما اقتضته أولاً.

وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مُغايِرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي؛ إذ قد يُوجدُ أحدهما مُنفكاً عن الآخر وقد يُوجدُ معه.

وإذا لم يكن في طباعه مَثَلٌ مستقيم استحال أن يتحرك بالحركة المستقيمة، فلا تكون مُركبةً من أجسام مختلفة الطَّبَاعِ؛ لأنها لو تركبت منها لكانت بسائطها قابلةً للاجتماع، فيصحُّ عليها الانتقال، فيصحُّ عليها الحركة المستقيمة، وقد بيَّنا أنها تمتنع، فتكون بسائطاً، وتكون

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ز): حاله.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و): تحصله.



خالية عن الكيفيات الفعلية - أي: الحرارة والبرودة - وما يتشعب إليهما،  
والا لكان فيها مثيل صاعد أوهابط، فتكون قابلة للحركة المستقيمة.

وكذلك تكون خالية عن الكيفيات الانفعالية - أي: الرطوبة  
واليبوسة - وما ينسب إليهما، والا لكانت قابلة للمخزق والالتام  
والانفصال والاتصال، فتكون قابلة للحركة المستقيمة، وتكون خالية  
عن لوازمها من الخفة والقيل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا.

وتكون شفافة؛ لأنها لا تخجُب ما وراءها، ولا تكون قابلة للكون  
والفساد، والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة.

وأصول هذه المسائل سبب في مواضع تليق بها.

\* قال:

وَأَمَّا الْعَنَاصِرُ الْبَسِيطَةُ فَأَرْبَعَةٌ: كُرَّةُ النَّارِ، وَالْهَوَاءِ، وَالْمَاءِ،  
وَالْأَرْضِ. وَاسْتَفِيدَ عَدَدُهَا مِنْ مَرَاوِجَاتٍ (١) الْكَيْفِيَّاتِ الْفِعْلِيَّةِ  
وَالْإِنْفِعَالِيَّةِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْفَلَكَيَّاتِ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ إِلَى الْعَنَاصِرِ وَأَحْوَالِهَا، فَبَدَأَ  
بِالْعَنَاصِرِ الْبَسِيطَةِ؛ لِتَقْدِمِهَا عَلَى الْمُرَكَّبَاتِ بِالطَّبَعِ.

فَقَالَ: وَأَمَّا الْعَنَاصِرُ الْبَسِيطَةُ فَأَرْبَعَةٌ: كُرَّةُ النَّارِ وَالْهَوَاءِ وَالْمَاءِ  
وَالْأَرْضِ، وَاسْتَفِيدَ حَصْرُهَا فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ ائْتِسَابِ الْكَيْفِيَّاتِ

(١) (هـ): مزدوجات.

الأربع الفعلية والانفعالية - أي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة -  
إليها بِحَسَبِ الازدواجات الممكنة.

بيان ذلك: أن العُنْصُرَات نَجِدُ فِيهَا: قُوَى مُهَيَّأَةٌ نَحْوَ الْفِعْلِ، أي:  
كَيْفِيَّاتٍ تَجْعَلُ مَوْضُوعَاتِهَا (هـ/٧١) مُعَدَّةً لِلتَّأثيرِ فِي شَيْءٍ آخَرَ، وَمِثْلُ  
الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَطَعُومِ وَرَوَائِحِ؛ وَقُوَى مُهَيَّأَةٌ نَحْوَ الْانْفِعَالِ السَّرِيعِ أَوْ  
الْبَطِيءِ، أي: كَيْفِيَّاتٍ تَجْعَلُ مَوْضُوعَاتِهَا مُعَدَّةً لِلتَّأثيرِ عَنِ الْغَيْرِ بِحَسَبِ  
السَّرْعَةِ أَوْ الْبَطْءِ، وَمِثْلُ الرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ وَاللِّينِ وَالصَّلَابَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

ثُمَّ فَتَشَّنَا<sup>(١)</sup> فَوَجَدْنَاهَا (قَدْ تَخَلُّوْا)<sup>(٢)</sup> عَنِ جَمِيعِ الْكَيْفِيَّاتِ الْفِعْلِيَّةِ،  
إِلَّا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُودَةَ، وَالْمُتَوَسِّطَةَ الَّتِي تُسْتَبْرَدُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَارِ  
وَتُسْتَشْحَنُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَارِدِ، فَإِنَّا وَجَدْنَا جَسَماً خَالِياً عَنِ اللَّوْنِ،  
وَجَسَماً خَالِياً عَنِ الطَّعْمِ، وَلَمْ نَجِدْ جَسَماً خَالِياً عَنِ الْحَرَارَةِ أَوْ الْبُرُودَةِ  
أَوْ الْمُتَوَسِّطَةِ.

وكذلك فَتَشَّنَا فَوَجَدْنَاهَا خَالِياً عَنِ جَمِيعِ الْكَيْفِيَّاتِ الْانْفِعَالِيَّةِ، إِلَّا  
الرُّطُوبَةَ وَالْيَبُوسَةَ وَالْمُتَوَسِّطَةَ بَيْنَهُمَا.

فَقَلِمَ بِهَذَا الْاسْتِقْرَاءِ (٩٠/ز) أَنَّ الْعِنَاصِرَ الْبَسِيطَةَ لَا تَخَلُّوْا عَنِ  
إِحْدَى الْكَيْفِيَّتَيْنِ الْفِعْلِيَّتَيْنِ، أي: الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةَ، وَلَا عَنِ إِحْدَى  
الْكَيْفِيَّتَيْنِ الْانْفِعَالِيَّتَيْنِ، أي: الرُّطُوبَةَ وَالْيَبُوسَةَ.

وَلَمَّا كَانَ الْازْدِوَاجَاتُ الْمُمْكِنَةُ الثَّنَائِيَّةُ عَنِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ لَا تَزِيدُ  
عَلَى أَرْبَعَةٍ: الْحَرَارَةِ مَعَ الْيَبُوسَةِ، الْحَرَارَةَ مَعَ الرُّطُوبَةِ، الْبُرُودَةَ مَعَ

(١) (ب): فَتَشَّنَاها.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): خَالِياً.

الرطوبة، البرودة مع اليبوسة: كان<sup>(١)</sup> السائطُ الموضوعة لهذه  
 المُرَدَّوَجَاتِ<sup>(٢)</sup> أربعة: موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار، وموضوع  
 الحرارة والرطوبة وهو الهواء، وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء،  
 وموضوع البرودة واليبوسة وهو الأرض.

والدليل على أنها كُرَاتٌ: هو أنها بسائط، وقد عَلِمْتَ أن الشَّكْلَ  
 الذي يقتضيه البسطُ هو الكُرْبَةُ<sup>(٣)</sup>.

\* قال:

وَكُلٌّ مِنْهَا يَنْقَلِبُ إِلَى الْمُلَاصِيَةِ وَإِلَى الْغَيْرِ بِوَسْطِ<sup>(٤)</sup> أَوْ  
 وَسَائِطٍ. فَالنَّارُ حَارَّةٌ يَابِسَةٌ شَفَافَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ بِالتَّجَمُّعِ، لَهَا طَبَقَةٌ  
 وَاحِدَةٌ، وَقُوَّةٌ عَلَى إِحَالَةِ الْمُرَكَّبِ إِلَيْهَا؛ وَالْهَوَاءُ حَارٌّ رَطْبٌ شَفَافٌ،  
 وَلَهُ<sup>(٥)</sup> أَرْبَعٌ طَبَقَاتٍ؛ وَالْمَاءُ بَارِدٌ رَطْبٌ شَفَافٌ مُحِيطٌ بِثَلَاثَةِ أَرْبَاعِ  
 الْأَرْضِ، لَهُ طَبَقَةٌ وَاحِدَةٌ؛ وَالْأَرْضُ بَارِدَةٌ يَابِسَةٌ سَائِجَةٌ فِي الْوَسْطِ،  
 شَفَافَةٌ، وَلَهَا<sup>(٦)</sup> ثَلَاثُ طَبَقَاتٍ.

○ أقول:

كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ يَنْقَلِبُ إِلَى الْآخَرِ، بَأَن يَخْلَعَ صُورَةَ  
 وَيَتَّبَسَّ أُخْرَى، وَهُوَ الْكُونُ وَالْفَسَادُ.

(١) (و): كانت.

(٢) (هـ): الازدواجات.

(٣) (ز): الكرة.

(٤) (ز): بواسطة.

(٥) (أ) (هـ): له، بدون الواو.

(٦) (هـ): لها، بدون الواو.

والانقلابُ إلى المُلاصقِ بلا وسط<sup>(١)</sup>، كانقلابِ الأرضِ ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواءِ ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواءِ ناراً وبالعكس، والانقلابُ إلى غيرِ المُلاصقِ بوسط أو وسائط. أما الانقلابُ إلى غيرِ الملاصقِ بوسط، كانقلابِ النارِ ماءً بواسطة<sup>(٢)</sup> الهواءِ وبالعكس، وانقلابِ الهواءِ أرضاً بواسطة (و/٨٨) الماءِ وبالعكس. وأما الانقلابُ إلى غيرِ الملاصقِ بوسائط (ب/٨٨)، كانقلابِ النارِ إلى الأرضِ بواسطة الهواءِ ثم الماءِ وبالعكس. والذي يدل على هذه الانقلابات: المُشاهدةُ.

أما صيرورةُ النارِ هواءً، فإن النارَ المنفصلةَ عن الشُعَلِ لو بَقِيَتْ لَوُؤِيَتْ، ولَأَحْرَقَتْ ما قَابَلها على بعضِ الجوانبِ، فإذن انقلبتِ هواءً. وأما صيرورةُ الهواءِ ناراً، فعند إلحاحِ التَّفْخِخِ على الكَبِيرِ، وسدِّ الطُّرُقِ التي يَدْخُلُ فيها الهواءُ الجديد، كما يُشاهد ذلك مَنْ يُبَاشِرُهُ<sup>(٣)</sup>. وأما انقلابُ الهواءِ ماءً، فإن<sup>(٤)</sup> الطَّاسَ المَكبُوبَ على الجَمَدِ، يَرْكِبُه نَدَى، كلما نَحَيْتُهُ حَدَثَ مَرَّةً بعد أخرى، ولا يكونُ ذلك بالرَّشْحِ؛ إذ الماءُ لا<sup>(٥)</sup> يَضَعُدُ بِطَبِيعِهِ، ولأنه لو كان بالرَّشْحِ لكان من الماءِ الحارِّ أَوْلَى؛ لأنه أَقْبَلُ للرَّشْحِ والصعود؛ ولا يكون ذلك موجوداً في الهواءِ فَتَزَلَّ إلى الطَّاسِ؛ لأن الهواءَ المُطَيَّفَ به لا يُمَكِّنُ أن يشتمل

(١) (هـ): واسطة.

(٢) (ب) (هـ) (ز): بتوسط.

(٣) (ب): يباشر، (ز): يباشر ذلك.

(٤) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص ٢٩٢.

(٥) (أ) (و): ليس.

على أجزاء كثيرة من الماء، وخصوصاً في الصيف؛ لأن الأجزاء المائية في الصيف، لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جداً لقرط الحرارة، ولا تبقى مُجاورة للإناء.

ولو كانت الأجزاء المائية باقية في الهواء، للزم: إما نفاذ تلك الأجزاء، إذا تواتر حدوث الندى، بعد تنحيته من الماء مرة بعد أخرى، فيقطع مع كون الإناء بحاله الأولي؛ وإما تناقصها، فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها؛ وإما تراخي أزمته حدوثها، فيكون بين كل حدوثين زماناً أطول مما بين حدوثين قبلها (٧٢هـ) لتباعدها عن الإناء، وهذا كله على خلاف الواقع.

قيل<sup>(١)</sup> على ذلك: إن كانت برودة الإناء مُقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء، لزم<sup>(٢)</sup> أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماءً بسبب برودة الماء، وكذلك الهواء المحيط بذلك إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً<sup>(٣)</sup>، والمُشاهدة تُكذِّبه، فُعلم أن الهواء لم يصير ماءً، بل حصل من أجزاء مائية.

أجيب: بأن جزم الإناء لصلابته، يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة، وعند التكيف يشتد تكيفه بها ويحفظه بطيئاً، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية المشتعلة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات، فالإناء المذكور لشدة برودته<sup>(٤)</sup> يفسد الهواء المحيط به، والماء لسرعة

(١) هذا الاعتراض وجوابه ذكره الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٩٤.

(٢) (أ) (ز): للزم.

(٣) زيادة من (ز)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٩٥.

(٤) (ب) (ز): تبرده.

تَكْيُفُهُ بِالْكَفِيَةِ الْغَرِيبَةِ، يُجِيلُهُ<sup>(١)</sup> الْهَوَاءُ الْمُطِيفُ بِهِ ظَاهِرُهُ عَنْ بَرُودَتِهِ الشَّدِيدَةِ سَرِيعاً، فَلَا يَنْقُدُ الْهَوَاءُ مَا دَامَ عَلَى سَطْحِ الْإِنَاءِ مَاءً، أَمَا إِذَا نُحِّيَ مِنْهُ وَاتَّصَلَ الْهَوَاءُ بِالسَّطْحِ، عَادَ (ز/٩١) إِلَى إِفْسَادِهِ<sup>(٢)</sup>.  
 وَأَمَا انْقِلَابُ الْمَاءِ هَوَاءً، فَعِنْدَ تَحَلُّلِ الْأَبْخَرَةِ، بَحِيثٌ يَلْطَفُ بِالْكَلِيَةِ.

وَأَمَا صَيْرُورَةُ الْمَاءِ أَرْضاً، فَعِنْدَ انْجِمَادِ الْمِيَاهِ الْجَارِيَةِ الَّتِي تُشْرَبُ، بَحِيثٌ تَصِيرُ حِجَارَةً صَلْدَةً.

وَأَمَا صَيْرُورَةُ الْأَرْضِ مَاءً، فَعِنْدَمَا تُحَلُّ الْأَجْسَادُ الصَّلْبَةُ الْحَجَرِيَّةُ مِيَاهاً سَيَّالَةً، يُعْرِفُ ذَلِكَ أَصْحَابُ الْحَيْلِ، يَعْنِي: طُلَّابُ الْإِكْسِيرِ<sup>(٣)</sup>؛ وَذَلِكَ بَانَ تَصَيَّرَ أَوْلَى أَمْلَاحاً: إِمَّا بِالْإِحْرَاقِ أَوْ بِالسَّخِّقِ، ثُمَّ تُذَابُ بِالْمَاءِ<sup>(٤)</sup>.

وَلَمَّا تَبَيَّنَ الْانْقِلَابَاتُ<sup>(٥)</sup> بَغِيرِ الْوَسْطِ، يُعَلِّمُ إِمْكَانُ الْانْقِلَابَاتِ بَوَسْطِ أَوْ وَسَائِطِ، وَهَذِهِ الْانْقِلَابَاتُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ هَيُولَى الْعُنَاصِرِ مُشْتَرَكَةٌ.

وَلَمَّا أَشَارَ إِلَى الْانْقِلَابَاتِ<sup>(٦)</sup> أَشَارَ إِلَى مُتَقَضِّي طَبَعِ<sup>(٧)</sup> كُلِّ مِنْ الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ.

(١) فِي غَيْرِ (و): يَحِيلُ.

(٢) (ز): فَسَادُهُ.

(٣) وَهِيَ النَّهْبُ وَالْفِضَّةُ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْجَوَاهِرِ الذَّائِبَةِ الشَّرِيفَةِ. الْمَصْطَلَحُ الْفَلْسَفِيُّ عِنْدَ

الْعَرَبِ لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الْأَمِيرِ الْأَعْمَسِ ص ٧٥.

(٤) انْظُرْ فِيمَا سَبَقَ: شَرْحُ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ٢/٢٩٧.

(٥) (و): الْانْقِلَابُ.

(٦) (ب): الْانْقِلَابُ.

(٧) سَاقِطَةٌ مِنْ (ب) (هـ).

فَقَالَ: فالنارُ حارَّةٌ يابسة. أما حرارةُ النارِ فظاهرةٌ محسوسة، فإن النار التي عندنا مُخَالَطَةٌ بما يَكْتَيْفُ بالبرودة، ومع هذا حرارتُها محسوسة، فالنار الصَّرْفَةُ بالطريق الأولي.

وأما يَبُوسَتُها، فالذي يدل عليها أنها مُفْنِيَةٌ للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها.

وفيه نظرٌ، إذ يجوز أن يكون إفناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا بأنها يابسةٌ في نفسها.

وقيل: إنها رَطْبَةٌ؛ لأنها سَهْلَةٌ القَبُولُ للتَشَكُّلِ، سَهْلَةٌ الترك له.

وفيه نظرٌ؛ لأن التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، ويَحْتَمَلُ أن تكون النار البسيطة فيها يَبُوسٌ ما إذا قِيسَتْ إلى الهواء.

واستدلَّ الشيخُ الرئيس في الإشارات<sup>(١)</sup> على يَبُوسَةِ النار بالصاعقة، فإن النار إذا خَمَدَتْ وفارَقَتْها سخونتها تَكُونُ منها أجسام صلبة أرضية، يَقْدِفُها السحابُ الصاعق، فَتَوَلَّدُ الأجسام الصلبة من النار بعد خُمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على أنها يابسة.

وهذا إنما يستقيم أن لو تَوَلَّدَ الصاعقة - أعنى: الأجسام الصلبة الأرضية التي يَقْدِفُها السحاب - من النار.

لكن فيه نظرٌ؛ لأن الشيخ قال في بعض أقواله<sup>(٢)</sup>: «إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة المتصاعدة من الأرض المحتبسة في السحاب».

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٩.

(٢) نقل هذا القول الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٨٩، ثم قال: وهذا أظهر قولي في الصاعقة.

والنار شَفَافَةٌ؛ لأنها لم تكن ساترةً لما ورامها من الكواكب،  
وأيضاً النار<sup>(١)</sup> عندنا كلما كانت أقوى كان (١/٤٥) تلونها أقلَّ  
(٨٩/ب)، وكذلك أصولُ الشَّعْلِ، وحيث النارُ قويَّةٌ هي شَفَافَةٌ لا يقع  
لها ظِلٌّ.

والنارُ متحرِّكةٌ بالتيبة، أي: (٨٩/و) بِمُتَابِعَةٍ<sup>(٢)</sup> الفَلَكِ؛ لأننا  
نرى الشُّهُبَ مُتحرِّكةً نحو المغرب، وتلك الحركةُ بسبب حركة كرة النار.  
وفيه نظرٌ؛ فإن<sup>(٣)</sup> الشُّهُبَ - تُرَى -<sup>(١)</sup> تتحرَّكُ حركاتٍ مختلفةً، تارةً  
من جهة المشرق، وتارةً من جهة المغرب، وتارةً إلى الجنوب، وتارةً  
إلى الشمال.

وما قيل<sup>(٥)</sup>: إن السطحَ المُقَعَّرَ لَفَلَكِ القمرِ مكانٌ للنارِ، فإذا تحرَّكَ  
ذلك بحركة فَلَكِ القمرِ، انتقل المتمكنُ فيه بالعَرَضِ كجالسِ السفينة: -  
فضعيفٌ، وإلا لَزِمَ<sup>(٦)</sup> أن تتحرَّكَ كَرَّةُ الهواءِ والماءِ والأرضِ.

والنارُ ذاتُ طبَّقةٍ واحدةٍ؛ لأنها قويَّةٌ على إحالة ما يُمازجُها إلى  
النارية، فلا يُوجَدُ في مكانها غيرُها<sup>(٧)</sup> والنارُ قويَّةٌ على إحالة المُركَّبِ  
إلى جوهرها.

---

(١) (و) زيادة: التي.

(٢) (هـ) (ز): بمتابعة.

(٣) (هـ): لأن.

(٤) كذا في جميع النسخ، وجملة «ترى» في موضع نصب على الحالية.

(٥) في الاستدلال على حركة النار تبعاً للفلك.

(٦) (أ): للزم.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ز).



ومكانها الطبيعي: أن تكون فوق الهواء، بأن تكون شاملاً للهواء مشمولاً لمُقَعَّرٍ (هـ/٧٣) فلك القمر.

والهواء حارٌّ رَطْبٌ، أما حرارته فبالنسبة إلى الماء، وأما بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار.

طبيعة الهواء

والذي يَدُلُّ على حرارة الهواء بالنسبة إلى الماء: أن الماء يَنْقَبُ<sup>(١)</sup> به بصيرورته بُخَاراً إذا سُخِّنَ وَلُطِّفَ، ولو لم يكن أَشْحَنَ من الماء لم يكن أَحْفَ وَأَلْفَفَ منه.

والهواء المُجاوِرُ لأبداننا إنما نُحِسُّ<sup>(٢)</sup> ببيروده؛ لأنه مُمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء.

وأما رُطوبةُ الهواء - أعني: كونه ذا كِيفِيَّةٍ يَنْقَبُ بسببها التَشَكُّلُ وتزكُّه بسهولة - فظاهرةٌ.

والهواءُ شَفَافٌ؛ إذ لا يَخْجُبُ ما ورائه، وهو مشمولٌ للنار شاملٌ للأرض والماء.

وله أربع طبقات<sup>(٣)</sup>:

(١) (هـ): (ز): يشبه، (د) يشبه.

(٢) (و): يحس.

(٣) هذا بحسب ما كان متصوراً في السابق. أما في العصر الحديث، فإن الغلاف الجوي للأرض يتكون من أربع طبقات أساسية:

أ - طبقة التروبوسفير: وتمتد لارتفاع ٨ - ١٠ كم، وتنقص درجة الحرارة فيها بمعدل ٥/٦ كم. وهذه الطبقة تحتوي كل تغيرات الطقس وتقلباته.

ب - طبقة التروبوز، وهي السطح الذي يحد التروبوسفير، وارتفاع هذه الطبقة يتغير، وهو يقل فوق القطبين، ويزيد فوق خط الاستواء، حيث يمكن أن تصل إلى ٥٠

الطبقة<sup>(١)</sup> الأولى: الهواء المُجاور للأرض، المُسخَّنُ بمجاورة طبقات الهواء الأرض، المُسخَّنة بشعاع الشمس، وهي بخارية حارة. والبخار: هو المُتَحَلِّلُ الرُّطْبُ، وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها، وخالطت الهواء.

الطبقة الثانية: الهواء المُتَبَاعِدُ عن الأرض، الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لِتُبْعِدِهِ عن الأرض، وهي بخارية باردة، ويقال لها: الطبقة الرَّمْهَرِيَّةُ<sup>(٢)</sup>.

الطبقة الثالثة: هواء أقرب من المُحْوِضَةِ أو مَحْضٍ<sup>(٣)</sup>.

الطبقة الرابعة: طبقة دخانية، فإن البخار وإن صَعَدَ في الهواء لكنَّ الدخان يُجاوزه ويعلوه، لأنه أخفُّ حركةً وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة.

١٨ كم. وتعود ظواهر الطقس المختلفة في هذه الطبقة من رياح وسحب وأمطار وغيرها إلى ثلاثة عوامل رئيسة، هي: التفاوت في الحرارة بين المناطق المختلفة مع حركة الشمس بين المدارين، ودوران الأرض حول محورها وما يحدثه من تحرك للمرياح، وكذلك اختلاف درجات الحرارة بين البحر واليابسة.

ج - طبقة الاستراتوسفير وهي التي تلي الطبقة السابقة، وتمتد حتى حوالي ٦٠ كم، وفي هذه الطبقة تثبت درجة الحرارة أولاً ثم تبدأ في الازدياد نظراً لبدء تكون غاز الأوزون التي يتكون بين ٢٠ و ٢٥ كم.

د - طبقة الميزوسفير، وفي هذه الطبقة تبدأ درجة الحرارة في النقصان، وتمتد حتى ٨٥ كم. ويليهما الترموسفير، وفيه تزداد درجة الحرارة بصفة مستمرة، وتسمى المنطقة ما بعد حوالي ٤٠٠ كم الإكسوسفير، حيث يصبح الهواء في درجة تخلخل كبيرة.

انظر فيما سبق: علم الفلك العام ص ١٢١.

(١) ساقطة من (ب) (ز).

(٢) (و) (ز): الزمهرية.

(٣) قال الفيومي في المصباح: «المحض: الخالص الذي لم يخالطه غيره»، ومَحْضٌ في نسبه، ونسبه بالضم معرفة، فهو محض أي: خالص» ص ٧٧٥.

والدخان: هو المُتَحَلِّل اليابس، وهو أجزاءٌ أرضيةٌ صِغَارٌ، اكتسبت حرارةً، (1/92) فصاعدت لأجلها<sup>(١)</sup>.

والماء بارد رَطْبٌ شفاف، وهو ظاهر. محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض، وهو طبقة واحدة، وهو والأرضُ بمنزلة كرة واحدة.

طبقة الماء

والأرضُ باردة يابسة، أما يُبوستها فظاهرة، وأما برودتها فلأنها لو حُلِيَتْ<sup>(٢)</sup> وطبِاعها - ولم تُسَخَّنْ بسببٍ غريب - ظَهَرَ عنها بَرْدٌ محسوس. وهي ساكنة.

طبقة الأرض

وما قيل: إن الأرضَ تتحرك من المغرب إلى المشرق، وشروق الكواكب وأفولها إنما هو بسبب حركة الأرض حركةً وَضعيةً يوميةً - فباطلٌ<sup>(٣)</sup>.

لا لِمَا قيل<sup>(٤)</sup>: إنها لو كانت متحركةً - كما زعموا - وَجِبَ أن لا يَقَعَ الحَجَرُ المَرْمِي في الهواء على استقامة على موضعهُ الأول، بل يجب أن يقع في الجانب الغربي منه؛ لتحرك الأرض مُدَّةً صعوده وهبوطه قدرًا ما إلى جانب الشرق.

(١) ما ذكره في تعريف الدخان هو تعريف الطوسي له في شرح الإشارات ٢/٢٨٩.

(٢) كذا في (ز)، (د)، وفي الباقي: تحلي.

(٣) ما وصفه بالباطل هو الثابت علمياً في العصر الحديث، فإن الأرض متحركة لا ساكنة، وهي متحركة بحركات ثلاث: الأولى: على محورها. والثانية: حول الشمس، والثالثة: مع الشمس ونظامها حول مركز المجرة التابعة لها، وهي مجرة درب التبانة.

انظر: توفيق الرحمن للشيخ محمد بن خيث ص ٤٧، علم الفلك العام ص ٤١.

(٤) انظر: التذكرة في علم الهيئة للطوسي ص ١٢٤.

ولا لِمَا قِيلَ - أيضاً -: إنها لو كانت متحرّكةً - كما توهموا - لَوَجِبَ أن تكونَ الحركةُ لما ينفصلُ عن الأرض كالسهم والطائر، إلى جهة حركتها - وهي الشرقُ - أبطأً، وإلى خلاف جهة حركتها - وهو الغربُ - أسرع؛ لأن المُتَّصِلَ بالأرض من الهواء يمكن أن يُشايِعَها بما يتَّصِلُ به من السهم والطائر والحَجَر، كما يُشايِعُ الأثِيرُ الفَلَكَ .

بل لأنها ذاتُ مَيَلٍ مستقيمٍ<sup>(١)</sup>، فيمتنعُ أن تتحركَ على الاستدارة بالطبع، ويمتنعُ أيضاً أن تتحركَ إلى سُفْلٍ أو عُلْوٍ، وإلا لما وَصَلَ الحجرُ المرمي إليها إن كانت عُلْوِيَّةً، ولما تَزَلَّ الحجر المرمي إلى فوق إن كانت سُفْلِيَّةً .

والأرضُ في وَسَطِ الكُلِّ<sup>(٢)</sup>، أي: مركزُها مُنطبقٌ على مركزِ الفَلَكِ الأعظم .

والذي يَدُلُّ على ذلك: ظهورُ النِصْفِ من فَلَكَ البروجِ دائماً، وتطابقُ إظلالِ الشمسِ في وقتي طلوعها وغروبها، عند كونها على المدار الذي يتساوى زمانا ظهوره وخفائه<sup>(٣)</sup>، على خط واحد مستقيم، أو عند كونها في جزأين متقابلين من الدائرة، التي تقطعُها سيرها الخاصُّ بها، وانخسافُ القمر في مُقَاطَرَاتِهِ الحَقِيقِيَّة .

(١) انظر الرد على هذه الشبهة في: توفيق الرحمن للشيخ محمد بن خيت، ص ٤٩ .

(٢) هذا ما كان يعتقد في السابق، والثابت علمياً - الآن - أن الأرض جزء من مجموعة النظام الشمسي، والشمس مركز هذا النظام، وأن النظام الشمسي جزء صغير جداً بالنسبة إلى المجرة التي ينسب إليها، وفي العالم مجرات كثيرة تعد بالملايين .

انظر: علم الفلك العام، ص ٣٧ .

(٣) (هـ): ظهورها وخفائها .

والأرضُ شَقَافَةٌ، أي: الشفافيةُ أغلب؛ لأنها وإن لم تكن أرضيةً  
صِرفَةً، فالأرضيةُ غالبَةٌ فيها<sup>(١)</sup>.

وللأرض ثلاثُ طبقات<sup>(٢)</sup>: طبقةٌ تميل إلى مُحْوِضَةِ الأَرْضِيَّةِ،  
وَتُنْغِشُهَا طبقةٌ مختلطة من الأَرْضِيَّةِ والمائيَّةِ، وهو طين، وطبقةٌ منكشفة  
عن الماء جَفَّفَ وَجْهَهَا الشَّمْسُ، وهو التُّرُّ والجبل.

وطبقاتُ هذه العناصر<sup>(٣)</sup> تُثَبِّهُ أن تكون غيرَ موجودة على  
مُحْوِضَتِهَا وَصَرَافَتِهَا (٩٠/ب)؛ وذلك لأن قوى الأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ تَنْقُذُ  
فيها، فَتُخَدِّثُ فِي السُّفْلِيَّاتِ الباردة حرارةً تُخَالِطُهَا، فَتَصِيرُ بِذَلِكَ  
بَخَارِيَّةً وَدُخَانِيَّةً، فَيَخْتَلِطُ بِهَا نَارِيَّةٌ وَهَوَائِيَّةٌ، وَتَضَعُدُّ إِلَى العُلُوبَاتِ أَيْضاً  
أَبْخَرَةً مَائِيَّةً وَأَدُخِنَةً أَرْضِيَّةً، فَتَخْتَلِطُهَا<sup>(٤)</sup> بِهَا، فَيَكَادُ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ  
العِيَاءِ وَجَمِيعُ الأَهْوِيَّةِ مَخْلُوطَةً مَمْرُوجَةً<sup>(٥)</sup>.

(١) ساقطة من (و).

(٢) هذا بحسب ما توصلوا إليه، والمعروف علمياً في الوقت الحاضر: أن الأرض تتكون  
من لب من الحديد والنيكل وحرارته عالية جداً، وهذا اللب منصهر، وهناك احتمال  
كبير أن يكون الجزء الداخلي منه صلباً. ويقدر نصف قطر اللب الصلب بحوالي  
١٢٠٠ كم، وسلك الجزء المنصهر بحوالي ٢٢٧٠ كم. ثم يلي هذا اللب وشاح من  
السيكات، سمكه حوالي: ٢٩٠٠ كم، وهو يبدو نتيجة للضغط الشديد الذي  
يتعرض له، كما لو كان سائلاً لزجاً، ويسبح أعلى هذا الشاح قشرة رقيقة يتراوح  
سمكها بين ٨ كم تحت المحيطات، إلى ٧٠ كم تحت قارات اليابسة. من كتاب:  
علم الفلك العام ص ١١٩.

(٣) (ب) (و) زيادة: الأربعة.

(٤) (هـ) (ز): فتخلطها.

(٥) (ب) (هـ): ممتزجة.

ثم <sup>(١)</sup> إذا تَوَهَّمَت صرافةً، فَيُثْبِتُهُ أَنْ تَكُونَ لِلأجزاء <sup>(٢)</sup> النارية، فإن (هـ/٧٤) الأديخة والأبخرة لتقلهما لا تبلغ ذلك الموضع (و/٩٠) بحركتهما، وإذا بلغت فالنار <sup>(٣)</sup> قوّة على إحالتها سريعاً. وَيُثْبِتُهُ أَنْ يَكُونَ باطنُ الأرض القريبُ إلى المركز <sup>(٤)</sup> على هذه الصفة.

\* قال:

وَأَمَّا المُرْكَبَاتُ فَهَذِهِ الأربعةُ أُسْطَقَفَاتُهَا.

○ أقول:

اعلم أن لهذه الأجسام الأربعة اعتبارات <sup>(٥)</sup>:

منها: أنها يَحْصَلُ بِتَضَدِّهَا <sup>(٦)</sup> عالمُ الكون والفساد، وبهذا الاعتبار تسمى أركاناً.

ومنها: أنها يتقلب كلُّ منها إلى الغير، وبهذا الاعتبار تسمى أصول <sup>(٧)</sup> الكون والفساد.

ومنها <sup>(٨)</sup>: أنها تَنَحَّلُ المُرْكَبَاتُ إليها، وبهذا الاعتبار تسمى عناصر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز) زيادة: الأرضية.

(٣) (ب) (هـ): فالنارية.

(٤) (و): مركزها.

(٥) انظر هذه الاعتبارات في: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٦، ٢٨٩.

(٦) قال الفيومي: «تضدته تضداً - من باب ضرب - جعلت بعضه على بعض». المصباح

ص ٨٣٨.

(٧) (و) (ز) زيادة: عالم.

(٨) (و) زيادة: أيضاً.

ومنها: أنها تركيب<sup>(١)</sup> المركبات<sup>(٢)</sup> منها، وبهذا الاعتبار تسمى  
أَسْطَقْسَاتٍ<sup>(٣)</sup>.

والدليل على أن المركبات أسطقساتها هذه الأربعة: الاستقراء.

قيل: النار غير موجودة في المركبات؛ لأنها لا تنزل عن الأثير  
إلا بالقشر، ولا قاير هناك، ولا تتكوّن عن غيرها؛ لأن استعداد الجزء  
المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها.

أجيب: بأن المعدّ - كإسخان الشمس وغيرها - إذا صار غالباً على  
سائر الأجزاء، صير الاستعداد لقبول النارية أقوى.

\* قال:

وهِى حَادِثَةٌ عِنْدَ تَفَاعُلِ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ، فَتَفَعَّلَ الْكَيْفِيَّةُ فِي  
الْمَادَّةِ فَتَكْرُرُ<sup>(١)</sup> صِرَافَةَ كَيْفِيَّتِهَا، وَتَخْضُلُ كَيْفِيَّةً مُتَسَابِغَةً فِي الْكُلِّ  
مُتَوَسِّطَةً، هِيَ الْمِرْأَجُ، مَعَ حِفْظِ صُورِ الْبَسَائِطِ.

المركبات  
حادثة

○ أقول:

لا شك أن المركبات حادثة؛ وذلك لأنها تحصل باجتماع  
العناصر وتفاعلها بكيفياتها، وذلك لا يتم إلا بالحركة، فتكون

(١) (ز): تركيب.

(٢) (ب): المركبات

(٣) قال الجرجاني في التعريفات ص ١٨: «هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى  
العناصر الأربع - التي هي الماء والأرض والهواء والنار - أسطقسات؛ لأنها أصول  
المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن».

(٤) (هـ): فتكسر، (ز): فيتكسر.

وجوداتها مسبوقه بالحركة، فتكون مسبوقه بالزمان، فتكون حادثه، ولهذا قال: «وهي حادثه عند تفاعل بعضها في بعض».

والأشققَاتُ إذا امتزجت استحالت في كفياتها المتضاده المنبثقة عن قواها، بأن تفعل كفيه كلٌ منها في مادة الأخرى، فتكسر<sup>(١)</sup> صرافه كفيه الأخرى، فاستحالت في كفياتها، حتى تحصل منها كفيه متشابهة في الكل، متوسطة توسطاً ما، وتلك الكفيه المتوسطة هي المزاج، ولم تُفَيِّدْ صورَ البسائط.

واعلم: أن العناصر إذا امتزجت وتفاعلت، فلا يُمكنُ أن يفعل كلٌ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك؛ لأن فعل كلٌ منها إن (ز/٩٣) كان مع انفعاله، لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر غالباً مغلوباً معاً، وإن كان فعله في الآخر مُتقدِّماً على انفعاله عنه، يلزم أن يكون الآخر المغلوب غالباً عليه، وإن كان بعد انفعاله عنه، يلزم أن يكون غالباً بعد ما كان مغلوباً.

فإذن لابد وأن يكون فعل كلٌ منها<sup>(٢)</sup> في الآخر من جهة غير جهة انفعاله.

ولا يجوز أن يكون من حيث المادة فاعلاً؛ لأن الهَيُولَى من حيث هي هَيُولَى قابله، والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً. ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة، والكفيه هي المُنكسر<sup>(٣)</sup>؛

(١) (ز): فيتكسر.

(٢) (ز): كل واحد منهما.

(٣) (هـ): المنكسرة.



لأن الصورة إنما تَكْثِرُ<sup>(١)</sup> بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسِرُ مُكْثِرًا، والمُكْثِرُ كاسراً، والشيءُ<sup>(٢)</sup> الواحد في حالة واحدة (لا يكون)<sup>(٣)</sup> كاسراً ومنكسراً؛ لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسراً والمجموع أيضاً منكسراً.

والحقُّ: أن الفاعل هو الكيفية، والمنفعل هو المادة، ولذلك يحصل المتوسط بين الحار والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم محال<sup>(٤)</sup>.

وقوله: «كيفية متشابهة» أي: تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر.

وقوله: «متوسطة» أي: الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط.

قوله: «مع حفظ صور البسائط» إشارة إلى بُطلان قول من يقول<sup>(٥)</sup>: إن البسائط إذا امتزجت، وانفعل بعضها من<sup>(٦)</sup> بعض، خَلَعَتْ صورَها، وَكَيْسَتْ صورةً واحدة، فتصير لها هَيُولَى واحدة وصورة واحدة، وهي صورةٌ مُتَوَسِّطَةٌ بين صور العناصر، أو صورة أخرى من النوعيات على اختلاف الرّائين.

(١) (ز): ينكسر.

(٢) (ز): أو الشيء....

(٣) ما بين القوسين زيادة من (أ) (ز)، وهو المثبت في مطالع الأنظار ص ١٣٥.

(٤) هذه عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٢٩، نقلها الشارح بتصرف بسيط جداً.

(٥) نسبة ابن سينا إلى قوم في قرب زمانه، ووصفه بأنه مذهب غرب.

انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣٠٦/٢.

(٦) (ب): في، وفي شرح الإشارات للطوسي: عن ٣٠٦/٢.

فإن صورَ البسائط لو لم تكن محفوظةً، لم يكن هناك مزاجٌ بل  
 كون وفساد؛ لأن المزاجَ إنما يُتصوَّر عند بقاء المُمتزجات .  
 والقولُ (٧٥/هـ) بالمزاجِ مبنياً على الاستحالة في الكيف .  
 وقد أنكر<sup>(١)</sup> طائفةٌ من المتقدمين ، وهم أصحاب الخليل القائلون:  
 بأنه لا تغيّر في الكيفية وفي الصورة .

ويزعمون: أن العناصر الأربعة (٩١/ب) لا يُوجد شيء منها صرفاً،  
 بل هي مختلطة<sup>(٢)</sup> من تلك الطبائع ، ومن سائر الطبائع النوعية . وإنما  
 يسمّى بالغالب الظاهرُ منها، ويَعْرِضُ لها عند ملاقاته الغير أن يَبْرَزَ<sup>(٣)</sup> منها  
 ما كان كامناً فيها، فَيَقْلِبُ وَيُظَهِّرُ<sup>(٤)</sup> للحس بعدما كان مغلوباً غائباً عنه، لا  
 على<sup>(٥)</sup> أنه حَدَثَ، بل على<sup>(٦)</sup> أنه بَرَزَ، وَيَكْمُنُ<sup>(٧)</sup> فيها ما كان بارزاً،  
 فيصيرَ مغلوباً وغائباً، بعدما كان غالباً وظاهراً .

وبإزاتهم قومٌ يزعمون: أن الظاهر ليس على سبيل بُروز، بل على

(١) هكذا في جميع النسخ، ولعل العبارة هكذا: وقد أنكرهما...  
 وعبارة الشارح من هنا إلى قوله: «أنها وردت عليه من خارجه» منقولة من شرح  
 الإشارات للطوسي ٣١٠/٢ بتصرف .  
 هذا، وعبارة الطوسي في بداية الفقرة هي: «وكان في المتقدمين من ينكرهما معاً،  
 كانكساغوروس وأصحابه القائلين بالخليط، فإنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي  
 الصورة...»

- (٢) (أ) (ب) (و): مختلطة .  
 (٣) (ز): برز .  
 (٤) ساقطة من (أ) .  
 (٥) (ب) (هـ) (ز) زيادة: معنى .  
 (٦) (ز) زيادة: معنى .  
 (٧) (هـ): كمن .

سبيل نفوذ من غيره فيه، كالماء مثلاً، (١/٤٦) فإنه إنما<sup>(١)</sup> يَسْتَحْنُ  
بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان مُشْتَرِكَانِ فِي أَنَّ الْمَاءَ لَمْ يَصِيرَ حَارًّا، بَلِ الْحَارُّ أَجْزَاءُ  
(٩١/و) نارية خالطته، ومُفْتَرِقَانِ بِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَرَى أَنَّ النَّارَ بَرَزَتْ مِنْ  
داخل الماء، والثاني أنها وَرَدَتْ عَلَيْهِ مِنْ خَارِجِهِ<sup>(٢)</sup>.

والقولُ بالمزاج لا يمكن إلا بعد بُطْلَانِ هَذَيْنِ الْمَذْهَبَيْنِ.  
والذي يدلُّ<sup>(٣)</sup> على بُطْلَانِ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ: أَنَّ النَّارَ الْكَثِيرَةَ  
تَنْفَصِلُ عَنِ خَشْبَةِ الْقَضَى، وَتَبْقَى فِي ظَاهِرِ الْجَمْرِ وَبَاطِنِهِ<sup>(٤)</sup>، فَلَوْ كَانَتْ  
كَامِنَةً فِيهَا لِأَحْرَقَتْهَا، فَلَا<sup>(٥)</sup> يَسَعُ عَقْلُكَ أَنْ يَحْكُمَ بِكُمُونَ جَمِيعِ  
الْأَجْزَاءِ<sup>(٦)</sup> النَّارِيَةِ الْمُنْفَصِلَةِ عَنْهَا وَالْبَاقِيَةَ فِيهَا.

والذي يدلُّ<sup>(٧)</sup> على بُطْلَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي: حَدُوثُ السَّخُونَةِ عِنْدَ  
الْحَرَكَةِ الْعَنِيفَةِ، فِيمَا تَغْلِبُ عَلَيْهِ أَحَدُ الْعُنَاصِرِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ، مِنْ غَيْرِ  
حَصُولِ نَارٍ غَرِيبَةٍ يُمَكِّنُ نَفُوذَهَا فِي الْمُتَسَحِّنِ، كَالْمَحْكُوكِ، وَهُوَ الشَّيْءُ  
الْيَابِسُ الصُّلْبُ الَّذِي يُمَاسُهُ مِثْلُهُ مِمَّا سَأَ عَنِيفَةً، كَخَشْبَتَيْنِ يَابِسَتَيْنِ؛ فَإِنَّ  
الْمَحْكُوكَةَ مِنْهُمَا تَحْمَى، بَلِ تَحْتَرِقُ مِنْ غَيْرِ نَارٍ، وَهُوَ مِمَّا تَغْلِبُ عَلَيْهِ  
الْأَرْضِيَّةُ.

(١) زيادة من (أ) (و)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢.

(٢) (هـ): خارج.

(٣) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣١٢/٢.

(٤) (و): الجمرة وباطنها.

(٥) (ب): ولا.

(٦) زيادة من (هـ) (و).

(٧) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢، وعبارة

الشارح في تقرير الدليل هي عبارة الطوسي في تقريره مع تصرف يسير:

• قال:

ثُمَّ تَخْتَلِفُ الْأَمْزِجَةُ فِي الْأَعْدَادِ بِحَسَبِ قُرْبِهَا وَبُعْدِهَا مِنْ صريح الْأَعْتِدَالِ، مَعَ عَدَمِ <sup>(١)</sup> تَنَاهِيهَا بِحَسَبِ الشَّخْصِ، وَإِنْ كَانَ لِكُلِّ نَوْعٍ طَرَفًا إِفْرَاطٌ وَتَقَرُّبٌ، وَهِيَ تِسْعَةٌ.

○ أقول:

المزاجُ: هو المُعَدُّ لحصول صورِ المركِّباتِ، من المَعْدِنِيَّاتِ والنباتاتِ والحيواناتِ.

بيانُ ذلك: أن المُرَكِّباتِ ثلاثة:

ذو صورة لا تَنَسُّ له <sup>(٢)</sup>، ويسمى مَعْدِنِيًّا.

وذو صورة، له تَنَسُّ غاذية ونامية، ومُولَدَةٌ لِلْمِثْلِ، لا حَسَّ <sup>(٣)</sup> ولا حركةً إراديةً لها، ويسمى نباتًا.

وذو صورة، له <sup>(٤)</sup> تَنَسُّ غاذية ونامية، ومُولَدَةٌ لِلْمِثْلِ وَحَسَّاءٌ متحرِّكةٌ بالإرادة، ويسمى حيوانًا.

وجمِّعُ هذه الصورِ كمالات أولي <sup>(٥)</sup>، فإن الكمال ينقسم <sup>(٦)</sup>: إلى مُنَوِّعٍ: هو صورةٌ، كالإنسانية <sup>(٧)</sup>، وهو أولُ شيءٍ يَحُلُّ في العادة؛ وإلى

(١) ساقطة من (ب).

(٢) كذا في (هـ) وفي الباقي: لها، وما أتته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٣٠٢/٢.

(٣) (ز) زيادة: له.

(٤) (و): لها، (أ): هي.

(٥) (هـ): أول.

(٦) (ز): منقسم.

(٧) بهامش (هـ): كالصورة الإنسانية. نسخة.

غير مُتَوَّع: هو عَرَضٌ، كالضحك، وهو كمالٌ ثانٍ يَعرَضُ للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصورُ كمالاتٌ مختلفةُ الآثار، يَصُدُّرُ من الحيواني ما يَصُدُّرُ من النباتي، ومن النباتي ما يَصُدُّرُ من المَعْدِنِي، من غير عكس. وكلُّ واحد<sup>(١)</sup> من هذه الثلاثة جِنْسٌ لأنواع لا تنحصر، بعضُها فوق بعض، وكذلك يشتمل كلُّ (٩٤/ز) نوع على أصناف، وكلُّ صِنْفٍ على أشخاص لا حَصَرَ لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص.

وليس هذا الاختلاف بسبب الهَيُولِي، ولا بسبب الجسمية؛ فإنهما يشتركان<sup>(٢)</sup>، ولا بسبب المَبْدَأِ المُفَارِقِ، فإنه أَحَدِيّ الذاتِ، متساوي النسبة إلى جميع الماديات.

فهو إذن بسبب أمور مختلفة، والأمور المختلفة في الهَيُولِي هي الصور الأربع النوعية، التي<sup>(٣)</sup> للعناصر، التي هي موادُّ المركبات. والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسِها؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن يَحَسَبُ أحوالها في التركيب، وفيما يَعرَضُ بعد التركيب من الأمزجة، فإن التركيب يختلف باختلاف مقادير الأَشْطَقَاتِ، والمزاجاتُ تختلف باختلاف التراكيب<sup>(٤)</sup>.

(١) (ب): واحدة.

(٢) في شرح الإشارات للطوسي ٣٠٢/٢: مشتركان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) من قوله: «المركبات ثلاثة...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٣٠٢/٢، والشراح نقلها بتصرف بسيط.

ولما كان إمكان<sup>(١)</sup> انقسام الأَسْطَقْسَاتِ غير متناه، كان إمكانُ التراكيب غير متناه، فكان<sup>(٢)</sup> إمكانُ الأَمْزِجَةِ غير متناه، وتلك الاختلافاتُ الواقعة في الأَمْزِجَةِ هي أسبابٌ مُعَدَّةٌ لاختلاف المُركَّبَاتِ، فكان إمكانُ أشخاص المُركَّبَاتِ غير متناه<sup>(٣)</sup>.

وإن كان لكل نوع مزاج، له عَرَضٌ بين طَرَفِي إفراط وتفریط، لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع، لكن ذلك (٧٦/هـ) المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأَمْزِجَةِ الشخصية، بحسب انقسام الأَسْطَقْسَاتِ التي وقع فيها هذا المزاج النوعي، ولا يُخْرُجُ شيءٌ من تلك الأشخاص عن حَدِّي المِزَاجِ، الذي يكون لذلك النوع.

والأَمْزِجَةُ تسعة؛ وذلك لأن مقادير الكيفيات المتضادة في عدد الأَمْزِجَةِ المُتَمَرِّجِ إن كانت متساوية<sup>(٤)</sup>، فهو المعتدل، وإلا فهو الغير المعتدل. وغير المعتدل: إما خروجُه عن الاعتدال في كيفية مفردة، وهو أربعة أقسام: الخارجُ عن الاعتدال في الحرارة فقط، أو الرطوبة فقط، أو البرودة فقط، أو اليبوسة فقط؛ أو خروجُه عن الاعتدال في كيفيتين، ولا يمكن في المتضادتين، بل: إما في الحرارة واليبوسة، أو في الحرارة والرطوبة (٩٢/ب)، أو في البرودة والرطوبة، أو في البرودة واليبوسة، فهذه أربعة أقسام أُخْر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): وكان.

(٣) (ز): متناهية.

(٤) (ب): إن كان متساويا.

فالخارجُ عن الاعتدال ثمانية، والمعتدُّ واحد، فيكون الجميعُ  
تسعةً.

والمعتدُّ الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه؛ إذ لو كان له وجود،  
فلا يخلو: إما أن يكون له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان أو لا، وكِلا القسمين  
باطل.

أما الثاني فظاهر؛ لأنه يمتنع وجودُ جسم لا مَثَلٌ فيه إلى مكان،  
وأما الأولُ فلأنه لو كان له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان، فلا يخلو: إما أن  
يكون ذلك المكانُ مكانَ أحدِ بسائطه أو غيره، والثاني باطل؛ إذ لا  
مكانَ للمركَّب غيرُ مكانِ بسائطه، وإلا يلزم الخلاءُ قبل حدوث  
المركَّب. (٩٢/و)

وكذا الأولُ؛ لأنه لو كان له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان أحدِ بسائطه يلزم  
الترجيح بلا مُرجِّح؛ ضرورةً تساوي البسائط فيه، فلا يُوجدُ المعتدُّ  
الحقيقي<sup>(١)</sup>، فالموجودُ من الأمزجة ما هو خارج عن الاعتدال.

وقد يُطلَقُ المعتدل على ما تُؤفَّرُ عليه من الأَشْطَقَاتِ بكمياتها  
وكيفياتها القِسْطُ الذي يليق به.

والمعتدُّ بهذا المعنى موجودٌ، وهو مأخوذ من العَدْل في  
القسمة، والأول من التعادل.

وإن لم يُؤفَّرْ عليه<sup>(٢)</sup> ذلك يُسمَّى خارجاً عن الاعتدال.

(١) (و) زيادة: حينئذ.

(٢) (هـ): حلن.

والخارجُ عن الاعتدال بهذا المعنى<sup>(١)</sup> ثمانية؛ لأنه: إما أحرُّ مما ينبغي، أو أبردُّ، أو أَرْطَبُّ، أو أَيْسُّ، أو أحرُّ وأرطَبُّ، أو أحرُّ وأيسُّ، أو أبردُّ وأرطَبُّ، أو أبردُّ وأيسُّ.

فقوله<sup>(٢)</sup>: «وهي تسعة» إن حُمِلَ على الأول، لم يكن الموجودُ منها إلا ثمانية، وإن حُمِلَ على الثاني تكونُ جميعُ الأقسام<sup>(٣)</sup> موجودةً.



---

(١) (أ) زيادة: أيضا.

(٢) (أ) (ب): قوله.

(٣) (و) زيادة: التسعة.



\* قال:

## الفصل الثالث في بَقِيَّةِ أَحْكَامِ الْأَجْسَامِ

الفصل الثالث  
في بقية أحكام  
الأجسام

وَتَشْتَرِكُ الْأَجْسَامُ فِي وُجُوبِ التَّنَاهِي؛ لِوُجُوبِ انْتِصَافِ مَا  
فُرِضَ لَهُ ضِدُّهُ بِهِ، عِنْدَ مَقَائِسَتِهِ بِمِثْلِهِ، مَعَ قَرَضِ نَقْصَانِهِ عَنْهُ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ فِي الفصل الثاني مباحثَ الأجسام وأقسامها، وانجَرَ  
البحثُ عنها<sup>(١)</sup> إلى البحثِ عن بعض أحكامها، ذَكَرَ فِي هذا الفصل  
بقية أحكام<sup>(٢)</sup> الأجسام.

الأجسام متناهية

فقال: وتشاركُ الأجسام في وجوب التناهي<sup>(٣)</sup>؛ لأنه يمتنع وجود  
بُعْدٍ غيرِ متناه؛ لأن ما فُرِضَ له ضِدُّ التناهي يجب أن يتصف بالتناهي.  
أي: كلُّ ما فُرِضَ أنه غيرُ متناه يلزمه<sup>(٤)</sup> أن يكون متناهياً. وكلُّ  
ما يلزم من قَرَضِهِ عدمه يكون مُحالاً، فوجود بُعْدٍ غيرِ متناه يكون  
محالاً.

وإنما قلنا: إن كل ما فُرِضَ أنه غيرُ متناه يلزمه<sup>(٥)</sup> التناهي؛ لأن ما

(١) (ز): عنهما.

(٢) (و): بحث.

(٣) لم يخالف في ذلك إلا حكماء الهند. انظر في هذه المسألة: كتاب السماع الطيبي  
من الشفاء ص ٢٠٩، تلخيص المحصل ص ٢١٧، الصحائف الإلهية ص ٢٠٦  
مطالع الأنظار ص ١٤٣.

(٤) (هـ): يلزم.

(٥) (ز): يلزم.

فَرَضَ أَنَّهُ غَيْرُ مَتَاهُ إِذَا<sup>(١)</sup> قِيَاسٌ بِمِثْلِهِ - أَي: بِمَا فَرَضَ أَيْضاً أَنَّهُ غَيْرُ مَتَاهُ - مَعَ فَرَضِي نَقْصَانَهُ عَنْهُ؛ وَذَلِكَ بِأَنَّ تَقْرِضَ<sup>(٢)</sup> فِي الْبُعْدِ الْغَيْرِ الْمَتَاهِي خَطّاً غَيْرَ مَتَاهُ، وَتَقْرِضَ خَطّاً آخَرَ بَعْدَ مَبْدَأِ ذَلِكَ الْخَطِّ بِذِرَاعٍ، فَيَحْصُلُ فِي الرَّهْمِ خَطَّانِ: الْمَفْرُوضُ الْأَوَّلُ وَالْمَفْرُوضُ الثَّانِي، وَيَكُونُ الْخَطُّ الثَّانِي أَنْقَصَ<sup>(٣)</sup> مِنَ الْخَطِّ الْأَوَّلِ بِذِرَاعٍ.

فَطَبِقَ<sup>(٤)</sup> الثَّانِي عَلَى الْأَوَّلِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَنْقَطِعَ الثَّانِي (٩٥/ز) وَلَا<sup>(٥)</sup> يَنْطَبِقَ عَلَى الْأَوَّلِ، وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ النَّاqِصُ مِثْلَ الزَّائِدِ، وَهُوَ مَحَالٌ. وَإِذَا انْقَطَعَ الثَّانِي يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَتَاهِيّاً، وَالْأَوَّلُ زَائِدٌ عَلَيْهِ بِمَقْدَارِ مَتَاهُ، وَهُوَ<sup>(٦)</sup> ذِرَاعٌ، فَيَكُونُ الْأَوَّلُ أَيْضاً مَتَاهِيّاً، فَيَلْزَمُ تَنَاهِيَهُمَا عَلَى تَقْدِيرِ لَا تَنَاهِيَهُمَا<sup>(٧)</sup>، فَيَكُونُ لَا تَنَاهِيَهُمَا مُحَالاً.

وَمَا وَرَدَ عَلَى هَذَا الْبِرْهَانِ مِنَ الْإِعْتِرَاضَاتِ، قَدْ دُكِّرَ فِي امْتِنَاعِ التَّلْسُلِ، مَعَ الْجَوَابِ عَنْهَا.

✽ قَالَ:

وَلِحِفْظِ<sup>(٨)</sup> النَّسْبَةِ بَيْنَ ضِلْعَيْ الزَّائِدِ وَمَا اشْتَمَلَا عَلَيْهِ، مَعَ (٧٧/هـ) وَجُوبِ اتِّصَافِ الثَّانِي بِهِ.

(١) (ب) (و): وَإِذَا.

(٢) (د): تَقْرِضُ، (ز): يَفْرِضُ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (ز).

(٤) (هـ): فَيَطْبِقُ، (ز): فَيَنْطَبِقُ.

(٥) (هـ): فَلَا.

(٦) (هـ): فَهُوَ.

(٧) (ز): اللَّاتِنَاهِي.

(٨) (ز): وَيَحْفَظُ.

○ أقول:

هذا برهان آخر على وجوب تناهي الأبعاد.

تقريره: أن الأبعاد متناهية؛ لأن النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة، بأن يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين.

أي: إذا كان طول كل<sup>(١)</sup> من الضلعين ذراعاً، يكون البعد بينهما ذراعاً، وإذا كان عشرة أذرع يكون البعد بينهما عشرة أذرع، وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما.

والبعد بين الضلعين يجب أن يكون متناهياً، وإلا لكان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، وهو محال، فيجب أن يكون الضلعان أيضاً متناهيين؛ لأنهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد بقدرهما، يلزم أن يكون البعد بينهما غير متناه، وقد قلنا: إنه يجب أن يكون متناهياً، هذا خلف.

وإذا كانا متناهيين يلزم أن تكون الأبعاد متناهية، وإلا يلزم من عدم تناهيها<sup>(٢)</sup> عدم تناهي الضلعين، وقد بينا أنه يجب تناهيها، هذا خلف.

\* قال:

وَاتَّحَادُ الْحَدِّ وَانْتِفَاءُ الْقِسْمَةِ فِيهِ يَدُلُّ عَلَى الْوَحْدَةِ.

الأحكام المتأخر

(١) (هـ) (و) زيادة: واحد.

(٢) (و): تناهيها.

○ أقول:

اختلفوا في أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية<sup>(١)</sup>، أي: الجسمُ الصادق على جميع الأجسام حقيقةً واحدة أم لا؟ فذهب جمهور الحكماء<sup>(٢)</sup> إلى أن حقيقة الجسم في الجميع واحدة، وخالفهم النُّظَّامُ.

واحتجَّ المُصنِّفُ على ما ذَهَبَ إليه جمهورُ الحكماء، فقال: واتحادُ الحدِّ الدالِّ على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الأقوال فيه، وانتفاءُ القسمة في الحدِّ، دالٌّ على الوَحْدَةِ (٩٣/ب)، أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع<sup>(٣)</sup>، فإن المُخْتَلِفَاتِ لا يمكنُ جمعُها في حدٍّ واحد، من غير أن تَقَعَ فيه قسمةٌ، كقولنا: الحيوان: إما ناطقٌ أو صهال، في حد الإنسان والفرس.

وإنما قلنا: إن حدَّ الجسم واحد عند كل قوم؛ لأن عند الأوائل لجميع الأجسام من حيث هي جسمٌ حدًّا واحدًا، (٩٣/و) وهو قولنا: إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وعند المتكلمين لجميعها أيضاً من حيث هي جسمٌ حدًّا واحد<sup>(٤)</sup>، وهو: الطويل العريض العميق، ولا قسمة (٤٧/أ) في كلِّ<sup>(٥)</sup> من الحدِّين.

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٠٣، تلخيص المحصل ص ٢١٠، كشف المراد ص

١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٤٥٤/٢.

(٢) والمتكلمين كذلك.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا إنما يتم إذا كان ما ذكره في تعريفه حدًّا لا رسماً،

وهو ممنوع» ل: ١٥٥.

(٤) (و): حدًّا واحدًا.

(٥) (هـ) (ز) زيادة: واحد و (و) زيادة: حد.

واجتجَّ النَّظَامُ عَلَى التَّخَالْفِ: بِتَخَالْفِ خَوَاصِّهَا.  
والجواب<sup>(١)</sup>: أن تخالف الخواص يستلزم تخالف الأنواع، لا  
تخالف مفهوم الحد.

\* قال:

وَالضَّرُورَةُ قَصَّتْ بِبَقَائِهَا.

○ أقول:

دَعَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى أَنْ الْأَجْسَامَ بَاقِيَةٌ<sup>(٢)</sup>، وَخَالَفَهُمُ النَّظَامُ. الاجسام بقية

وادعى الجمهور بأن الضرورة قصت بقاء الأجسام.

وقيل<sup>(٣)</sup>: إن هذا النقل من النظام غير مُعْتَمَدٍ عَلَيْهِ، وَقِيلَ: إِنَّهُ قَالَ  
بِاحْتِجَاجِ الْأَجْسَامِ إِلَى الْمُؤَثَّرِ حَالِ الْبَقَاءِ، فَذَهَبَ وَهْمُ التَّقْلَةِ إِلَى أَنَّهُ لَا  
يَقُولُ بِبَقَائِهَا.

وقيل: إنه قال بذلك؛ لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير  
معقول، وأنه لا ضد للأجسام، حتى يقولوا: يتنفي بطريقتان الضد.  
ومذهبه: أن الأجسام تنفي عند القيامة، فلا بد من القول بأنها لا  
تبقى، كما قيل في الأعراض.

(١) هذا الجواب ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١٠.

(٢) انظر: المحصل ص ٣٠٥، تلخيص المحصل ص ٢١١، كشف المراد ص ١٤٨  
شرح التجريد للقوشجي ٤٥٦/٢.

(٣) المقاتل هو الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١١، والأقوال التي يُعَدُّ نَقْلَهَا الشارح  
من تلخيص المحصل.

• قال:

وَيَجُوزُ خُلُوقُهَا عَنِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَدْرُوقَةِ وَالْمَرْبُوبَةِ وَالْمَشْمُومَةِ،  
كَالْهَوَاءِ . وَيَجُوزُ رُؤْيُهَا بِشَرْطِ الضَّمِّ وَاللَّوْنِ ، وَهُوَ صَرُورِيٌّ .

○ أقول:

الأجسام بمجرد  
علمها من  
الطعم والألوان  
والروائح

يجوز خُلُوقُ الأجسام عن الكيفيات المدروقة، أي: الطعم؛  
والمرئية، أي: الألوان؛ والمشمومة، أي: الروائح، كالهواء، فإنه خالٍ  
عن هذه الكيفيات<sup>(١)</sup>.

وَيُقَلَّ عن أبي الحسن الأشعري خلافه<sup>(٢)</sup>.

واستدلَّ - على ما نُقِلَ عنه - بقياس اللون على الكون<sup>(٣)</sup>، فإنه لما

(١) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبيهقي ص ٥٦، المسائل في الخلاف بين  
البيهقيين والبيهقيين لأبي رشيد التيسابوري ص ٦٢، المحصل ص ٣٠٦، تلخيص  
المحصل ص ٢١٢، شرح التجريد للفوشجي ٤٥٧/٢.

(٢) ممن نقله عنه أبو منصور البيهقي في كتابه: أصول الدين، حيث قال: «ذهب شيخنا  
أبو الحسن إلى استحالة تعري الأجسام من الألوان والأكوان والطعم والروائح» ص  
٥٦.

ومن ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي والنظام وأبو القاسم الكمي وغيرهم، ونسبه  
الفتازاني إلى أكثر المتكلمين.

انظر: نهاية المرام للحلي ٥٨٦/٢، شرح المقاصد ٩٠/٣.

(٣) ذكر نجم الدين الكاشي في شرحه على المحصل، أن هذا الدليل لم يستدل به أبو  
الحسن الأشعري، وإنما استدل به بعض أصحاب الأشعري. قال: «وإنما وقع لهم  
ذلك؛ لأنهم سمعوا قول الشيخ أبي الحسن: «إن الأجسام كما لا تخلو عن الأكوان،  
فكذلك لا تخلو عن الألوان»، فاضطدوا أن الشيخ ذكر ذلك حجة على امتناع خلو  
الأجسام عن الألوان، وليس كذلك، بل مقصوده تشبيه الألوان بالأكوان في أن كل  
واحد منهما بحاله - كذا في المخطوطة - لا يخلو الجسم من واحد منهما» =

امتنع خُلُوُّ الجسم عن الكَوْن، امتنع خُلُوُّه عن اللون قياساً عليه؛  
 وقياس ما قبل الانصاف على ما بعد الانصاف، فإن العادة قد جَرَتْ  
 بخلق الألوان عقب زوالها، وكما<sup>(١)</sup> امتنع خلو الجسم عنها بعد  
 الانصاف، امتنع خلوها<sup>(٢)</sup> عنها قبل الانصاف قياساً عليه.

ومُنِع<sup>(٣)</sup> القياس الأولُ بخُلُوِّه عن الجامع، والقياس الثاني  
 بالفرق، فإن امتناع الخلو بعد الانصاف موقوفٌ على طَرَيَانِ الضد،  
 وقبل الانصاف لا يكون موقوفاً عليه.

فإن صَحَّ هذا ظَهَرَ الْقَرُوقُ، وإلا منعنا المُحَكَّم في الأصل، وقلنا  
 بجواز<sup>(٤)</sup> الخلو بعد الانصاف.

والأجسامُ مرتبةٌ بتوسط اللون والضوء، وليست بمرتبة بذاتها، من  
 غير (٧٨هـ) توسط شيء، وإلا لُرْتِي الهواءُ.  
 وهذا الحكم ضروري، لا حاجة له إلى دليل.

الأجسام مرتبة

= ثم قال: وإنما احتج أبو الحسن على هذا المذهب بوجهين: أحدهما: أن الجسم  
 قابل للألوان، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده؛ فالجسم إذن لا يخلو عن  
 أحد اللونين المتضادين.

قلت: والوجه الثاني هو ما ذكره الشارح هنا تبعاً للرازي في المحصل، وهو قياس ما  
 قبل الانصاف على ما بعد الانصاف.

انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتب ب/١٦٩.

- (١) (ب): فكما.
- (٢) (ب) (ز): خلوه. والضمير في «خلوها» راجع إلى الأجسام.
- (٣) المانع للقياسين هو الرازي في المحصل ص ٣٠٦.
- (٤) (ب) (ز): يجوز.

• قال:

وَالْأَجْسَامُ كُلُّهَا حَادِثَةٌ؛ لِعَدَمِ انْفِكَائِهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ مُتَّاهِيَةٍ الاجسام حادثة  
حَادِثَةٌ؛ فَإِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ،  
وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَأَمَّا تَنَاهِي جُزْئِيَّاتِهَا فَلَأَنَّ وُجُودَ مَا لَا يَتَنَاهَى مُحَالٌ  
لِلتَّطَبُّقِ، (٩٦/ز) وَلِيُوضِحَ كُلَّ حَادِثٍ بِالْإِصَافَتَيْنِ الْمُتَقَابِلَتَيْنِ،  
وَيَجِبُ زِيَادَةُ الْمُتَّصِفِ بِإِحْدَاهُمَا. مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ. عَلَى  
الْمُتَّصِفِ بِالْأُخْرَى، فَيَنْقَطِعُ النَّاقِصُ وَالزَّائِدُ أَيْضًا. وَالضَّرُورَةُ قَفِضَتْ  
بِحُدُوثِ مَا لَا يَنْفَكُ عَنْ حَوَادِثِ مُتَّاهِيَةٍ؛ فَالْأَجْسَامُ حَادِثَةٌ.

○ أقول:

اعلم: أن مسألة حدوث الأجسام من المسائل المُغْضِلة، التي  
تَحَيَّرَتْ فِيهَا الْأَبَابُ.

فَدَهَبَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ  
إِلَى حُدُوثِهَا، وَذَهَبَ جُمْهُورُ الْحُكَمَاءِ وَالذَّهْرِيَّةِ إِلَى قَدَمِهَا<sup>(١)</sup>.  
وَاحْتَجَّ الْمُتَّصِفُ عَلَى حُدُوثِهَا بِالْحُجَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا جُمْهُورُ  
الْمُتَكَلِّمِينَ<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر تفصيل الأقوال في هذه المسألة في: نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٥، المحصل

للرازي ص ٢٧٦، نهاية المرام للحلي ٤/٣.

(٢) انظر في أدلة المتكلمين: نهاية الأقدام ص ١١، المطالب العالية للرازي ٤/٣٠٩،

تلخيص المحصل ص ٢٠٠ - ٢٠٨، الصحائف الإلهية ص ٤٠٤، الكامل في

الاستقصاء للنجاشي ص ٦٢، نهاية المرام للحلي ٣/١٥، مطلع الأنظار ص ١٣٧،

شرح المقامد ٣/١٠٩، شرح المواظف ٢/٤٩١، شرح التجريد للقرشي ٢/٤٥٨.



تقريرها: أن الأجسام كلها حادثَةٌ؛ لأنها لا تخلو عن جزئيات  
حادثه متناهية، وكلُّ ما هذا شأنه يكون حادثاً.

أما الصغرى: فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأن  
الجسم لا بد وأن يكون له وَضْعٌ، فلا يخلو: إما أن يكون باقياً على ذلك  
الوَضْعِ أو مُتَغَيِّراً عنه، فإن كان الأولُ يكون ساكناً، وإن كان<sup>(١)</sup> الثاني  
يكون متحرِّكاً، وكلُّ منهما حادث.

أما الحركةُ فلأنها تقتضي المسبوقية بالغير، والقديم لا يكون  
مسبوqاً بالغير. أما الأولى فلأن الحركة ماهيتها أنها انتقال من حالة إلى  
حالة، والانتقال من حالة إلى أخرى<sup>(٢)</sup>، لا بد وأن يكون مسبوqاً  
بحصول الحالة المُتَقَدِّمِ عنها؛ فإذا حققت الحركة - من حيث إنها تلك  
الحقيقة - تقتضي المسبوقية بالغير.

وأما<sup>(٣)</sup> الثانية فظاهرة؛ لأن القديم ما لا يَسْبِقُهُ غيره.

وأما السكون: فلأنه لو كان قديماً امتنع زواله، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن لم  
يكن واجباً لذاته افتقر<sup>(٤)</sup> إلى مؤثّر، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب  
لذاته، دفعاً للتسلل.

وذلك الواجب: إما أن يكون مُوجِباً، أو مختاراً، والثاني باطل؛

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (هـ): حالة، (و): الأخرى.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (هـ): فيفتقر.

لأن فعل المختار مُخَدَّتْ؛ لاستحالة القصد إلى إيجاد الموجود<sup>(١)</sup>،  
والقديم ليس بمُخَدَّتْ (٩٤/ب)، فتعيّن الأول.

وحينئذٍ إن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لَزِمَ من وجوب ذلك  
المؤثر وجوب<sup>(٢)</sup> الأثر، وإن تَوَقَّفَ على شرط، فذلك الشرط إن كان  
ممكناً (٩٤/و) عاد التقسيم في احتياجه، وإن كان واجباً لزم من  
وجوب العلة أو الشرط<sup>(٣)</sup> امتناع زوال ذلك القديم.

وأما بيان<sup>(٤)</sup> بطلان التالي: فلأنا<sup>(٥)</sup> نَشَاهِدُ في الفَلَكِيَّاتِ والعُنْصُرَاتِ  
الحركة، فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون  
الحادثتين.

وأما تناهي جزئيات الحركة والسكون: فلأن وجوداً ما لا يتناهى  
محال بالتطبيق، بأن نَفْرَضَ<sup>(٦)</sup> جملةً من جزئيات، غير متناهية من أحد  
الجانبين، متناهية من الجانب الآخر، ونُنْقِصَ<sup>(٧)</sup> منها قدرأ متناهياً،  
وطبّقْنَا في الوَهْمِ الطرفَ المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف  
المتناهي من الجملة الناقصة، حتى نقابلَ كلَّ فرد من أفراد إحدى  
الجملتين؛ بما يُشابهه<sup>(٨)</sup> في المرتبة من الجملة<sup>(٩)</sup> الأخرى.

(١) زيادة: القديم.

(٢) (ب) زيادة: ذلك.

(٣) (هـ) (ز): والشرط.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): فلأنا.

(٦) (ز): يفرض.

(٧) (ز): وننقص.

(٨) (هـ): شابهه، (ز): يشابهه، (و): يشابه.

(٩) ساقطة من (هـ).

فإن لم تَقْصِر<sup>(١)</sup> الجملةُ الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر،  
كان الشيءُ مع غيره كهُوَ لا مع غيره، وهذا محال.

وإن انقطعت الجملةُ الناقصة من ذلك الطرف، كانت متناهية<sup>(٢)</sup>  
في الجانب الآخر، والزائدُ زاد<sup>(٣)</sup> عليها بمقدار متناه، والزائد على  
المتاهي بمقدار<sup>(٤)</sup> متناه يكون متناهياً، فالكلُّ متناوٍ في الجانب الذي  
فُرضَ أنه غيرُ متناه فيه، هذا حُلْفٌ.

قوله: «ولو ضف...» إشارةٌ إلى دليل آخر<sup>(٥)</sup> على تناهي  
الجزئيات<sup>(٦)</sup> الحادثة<sup>(٧)</sup> المترتبة<sup>(٨)</sup>.

تقريره: أن كلَّ حادثٍ موصوفٍ بالإضافتين المتقابلتين، أي:  
بكونه سابقاً على ما بعده، وبكونه لاحقاً بما<sup>(٩)</sup> قبله. والاعتباران  
مختلفان وإن كانا في ذات واحدة، فإذا اعتبرتَا الحوادثَ الماضية  
المُبتدأة<sup>(١٠)</sup> من الآن مرتين: إحداهما من حيث كلُّ واحد منها<sup>(١١)</sup>

(١) (ب) (هـ): تنقص.

(٢) (و) زيادة: من ذلك.

(٣) (هـ) (و): زائد.

(٤) (ب): يقدر.

(٥) ساقطة من (أ). قال الحلبي في كشف المراد: «وهذا الوجه الأخير - يعني هذا  
الدليل - استنبطه المصنف، ولم نعر عليه في كلام القدماء» ص ١٥٢.

(٦) (أ) (ب) (ز): جزئيات.

(٧) (أ): الحادث، (ز): الحوادث.

(٨) (ب) (ز): المترتبة.

(٩) (أ) (و): لما.

(١٠) (أ): المتقدمة.

(١١) (ر) (ز): منهما.

سابق، والأخرى من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينان<sup>(١)</sup> بالاعتبار متطابقين (٧٩/هـ) في الوجود.

ويَجِبُ زيادةُ الْمُتَّصِفِ بإحدهما - من حيث هو مُتَّصِفٌ بها<sup>(٢)</sup> - على الْمُتَّصِفِ بالأخرى، أي: يجب كَوْنُ السوابق أكثرَ من اللواحق، في الجانب الذي وَقَعَ النزاعُ فيه.

فإذن اللواحقُ متناهيةٌ في الماضي؛ لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابقُ الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهيةً، فيلزم أن يتناهى ما قُرِضَ أنه غيرُ متناه، هذا خُلِّفَ.

وأما بيانُ أن كَلَّ ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ فهو حادث: فلأن الضرورةَ قَصَّصَتْ بحدوث ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ؛ لأن ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ، لو كان قديماً، فلا يخلو: إما أن يكون في القَدَمِ مُتَّفَكِّاً عن الحوادثِ أو لا، والثاني يلزم منه قَدَمُ الحوادثِ، والأول يلزم منه خِلافُ المُقَدَّرِ، فثبت أن الأجسامَ حادثة.

ولقائل أن يقول<sup>(٣)</sup>: إن أردتم بقولكم: «إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير» أنها تقتضي أن يكون نوعها مسبقاً بالغير فممنوع، وإن أردتم به أنها تقتضي أن يكون كلُّ جزئي منها إذا وَقَعَ يكون<sup>(٤)</sup>

(١) (و): المتباينان.

(٢) (و): بهما.

(٣) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٢٩٣، والشارح زاد في توضيحه ويانه.

(٤) ساقطة من (أ).

مسبوقة بالغير مُسَلَّم، ولكن لا يلزم منه أن يكون مجموع<sup>(١)</sup> الجزئيات التي لا أوَّل لها<sup>(٢)</sup> مسبوقة بالغير، حتى يلزم أن لا تكون قديمة، فإنه يجوز أن يكون كلُّ جزئي من الجزئيات مسبوقة بالغير، ويكون مجموع الجزئيات التي لا أول لها لا يكون (٩٧/ز) مسبوقة بالغير، بمعنى: أنه لا يكون مسبوقة بشيء آخر غير الجزئيات.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: إن ماهية الحركة يحسب نوعها مُرَكَّبَةً من أمر تَقْضَى<sup>(٤)</sup> ومن أمر تَحْصَل<sup>(٥)</sup>، فإذن ماهيتها مُتعلِّقة بالمسبوقية بالغير، وماهية القديم غير مسبوقة بالغير.

أجيب<sup>(٦)</sup>: بأن نوع الحركة باقٍ مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة، ولم يدل دليل على أن ذلك النوع مسبوقة بالعدم، بل الدليل دلٌّ على أن جزئياتها مسبوقة بالعدم، فجاز أن تكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام، وأشخاصها لا تكون كذلك. والتركيب من أمر تَقْضَى<sup>(٧)</sup> ومن أمر تَحْصَل، يَرْجِعُ إلى أشخاصها لا إلى نوعها<sup>(٨)</sup>، فإذن نوعها جاز أن يكون قديماً.

(١) (ب): جمع.

(٢) (ب) زيادة: أن تكون.

(٣) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق، وهو جواب الرازي في المحصل ص ٢٩٨.

(٤) (هـ): يتقضى.

(٥) في المحصل ص ٢٩٨: ومن أمر حصل.

(٦) هذا الجواب رد للطوسي على جواب الرازي عن الاعتراض السابق، ذكره في

تلخيص المحصل ص ٢٠١.

(٧) (أ) (هـ): يتقضى.

(٨) (ب) (ز): أنواعها.

(والجوابُ عن هذا: أن التركيبَ من أمر تَقَصَّصَ<sup>(١)</sup>) ومن أمر تَحَصَّلَ، لا يَرْجِعُ إلى الأشخاص فقط، بل النوعُ مُشاركٌ للأشخاص في<sup>(٢)</sup> هذا؛ وذلك لأن النوع هو تمامُ حقيقة الأشخاص، فما كان داخلياً في حقيقة الأشخاص يكون<sup>(٣)</sup> داخلياً في حقيقته.

وأيضاً: كونُ كلِّ جزئي من الحركة مسبقاً بجزئي آخر لا أول لها، مُنافٍ لكونه لا ينفكُّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية<sup>(٤)</sup>.

وقيل<sup>(٥)</sup>: لقاتلٍ أن يقول<sup>(٦)</sup>: لا نُسَلِّمُ أن السكون إذا تَوَقَّفَ على شرط ممكن، وعاد التقسيمُ فيه، يلزم منه محال، ولمَّ لا يجوز أن يكون كلُّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى أول؟

(أجيب عنه: بأنه لا يجوز ذلك؛ لِمَا بَيَّنَّا من امتناع لا تناهي الحوادث)<sup>(٧)</sup>.

فإن قيل: ما قيل في تناهي الحوادث<sup>(٨)</sup> ففيه نظرٌ.

أما التطبيق<sup>(٩)</sup>: فلأنه لا يَقَعُ إلا في الزَّهْمِ، وذلك (٩٥/و) إنما

(١) (هـ): ينقضيه.

(٢) (أ) (ب): فيها، وكلمة «هذا» ساقطة.

(٣) (ب): لا يكون. والصواب ما أثبت.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٥) (أ) (ز): وأيضاً.

(٦) هذا الاعتراض أورده الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٣.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٨) عبارة (أ): وأما ما قيل في تناهي الحوادث، وفي (هـ): فأما ما قيل...

(٩) هذا الاعتراض على دليل التطبيق، ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٩،

وذكر أنه اعتراض من الخصم.

يُصَوَّرُ بشرط ارتسام المُطَابِقَيْنِ فيه، وغيرُ المتناهي (٩٥/ب) لا يَرْتَسِمُ في الوهم.

وإنما قلنا: إن التطبيق لا يَقَعُ إلا في الوهم؛ لأن جزئيات الحركة لا توجد معاً في الخارج، فلا يقع التطبيق فيها<sup>(١)</sup> في الوجود.

والحاصل: أن التطبيق إنما يَسِمُ أن لو حَصَلَ جملتان: إما في الوهم أو في الوجود، وكلاهما منتفٍ.

وأما ورودُ السبق واللاحق في كل حادث، فلأنه أيضاً يَتَوَقَّفُ على حصول السوابق في الوهم أو في الخارج، وهو غير مُتَّصِرٍ، لما دَكَّرْنَا في التطبيق.

(أجيب: بأن ورودُ السبق واللاحق بحَسَبِ نفس الأمر، لا يَتَوَقَّفُ على حصول السوابق في الخارج دَفْعَةً، بل يَتَوَقَّفُ على حصولها في الجملة، أعم من أن يكون على التدرج أو دَفْعَةً، والغرضُ أن للسوابق حُصولاً في الخارج على سبيل التدرج والانتضاء، فيسُمُّ البيان على هذا الوجه)<sup>(٢)</sup>.

• قال:

وَلَمَّا اسْتَحَالَ قِيَامُ الْأَعْرَاضِ إِلَّا بِهَا تَبَّتْ<sup>(٣)</sup> حُدُودُهَا.

الأعراض  
حدود

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَتْ من بيان حدوث الأجسام، أشار إلى حدوث الأعراض، أي: الجسمانية أيضاً.

(١) (هـ): (ز): فيهما. وحيتل يرجع الضمير إلى المتطابقين.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٣) (هـ): تبنت.

وذلك لأن الأعراض الجسائية استحال قيامها إلا بالأجسام،  
فتكون متوقفة على الأجسام الحادثة، والمتوقفة على الحادث حادث.

• قال:

واختصَّ الحُدُوثُ بِوَقْتِهِ<sup>(١)</sup>؛ إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ. وَالْمُخْتَارُ يُرْجَعُ  
أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ لَا لِأَمْرِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ. وَالْمَادَّةُ مُتَنَبِّئَةٌ. وَالْقَبِيلَةُ لَا  
تَسْتَدْعِي الزَّمَانَ، وَقَدْ سَبَقَ تَحْقِيقُهُ (٨٠/هـ).

المراد من  
شبه القائلين  
بعدم الأجسام

○ أقول:

لما بيّن حدوث الأجسام وأعراضها<sup>(٢)</sup>، أراد أن يُشير إلى أجوبة  
دلائل<sup>(٣)</sup> القائلين بقدّمها.

تقريرُ الدليل الأول منها: أن الأجسام لو كانت حادثة لكان لها  
مؤثرٌ، فلا يخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والثاني لا يخلو: إما أن  
يتنهي إلى مؤثر قديم أو لا، والثاني باطل، وإلا يلزم الدور أو  
التسلسل، وكلاهما محال.

فإذن: لا بد وأن يكون لها مؤثر قديم أو حادث ينتهي إلى مؤثر  
قديم، وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم، فذلك المؤثر لا يخلو: إما

(١) (ز): لوقته.

(٢) (هـ): الأعراض.

(٣) انظر في أدلة القائلين بالقدم: الداعي إلى الإسلام للأباري ص ١٦٦، نهاية الأقدام  
للشهرستاني ص ٣٠، المحصل ص ٢٩٩، تلخيص المحصل ص ٢٠٦، الصحائف  
الإلهية ص ٤١٠، نهاية المرام ١٣٦/٣، شرح المقاصد ١٢٠/٣، شرح الموافقات  
٤٩٤/٢، شرح التجرید ٤٦٥/٢.



أن يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثراً في آثاره حاصلًا في الأزل<sup>(١)</sup>  
(١/٤٨) أو لا، فإن كان الأول، فلا يخلو: إما أن يَجِبَ مع حصوله  
حُصُولُ آثاره أو لا، فإن كان الأول يلزم قدم آثاره، فيلزم قَدَمُ  
الأجسام، هذا خُلْفٌ، مع أنه هو المُدَّعى.

وإما أن لا يجب<sup>(٢)</sup> فكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً،  
فلتفرض<sup>(٣)</sup> ذاته مع مجموع الأمور المُعتبرة في المؤثرية: تارة مع وجود  
تلك الآثار، وتارة مع عدمها.

فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر: إما أن  
يتوقَّف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولي بوجود ذلك الأثر،  
وإما أن لا يتوقف. فإن كان الأول كان ذلك المُخصَّص مُعتبراً في  
المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك.

فإذن: كلُّ ما لا بد منه في المؤثرية<sup>(٤)</sup> ما كان حاصلًا في  
الأزل<sup>(٥)</sup>، وكنا قد فرضناه حاصلًا، هذا خُلْفٌ.

وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحاً<sup>(٦)</sup> لأحد طرفي الممكن  
المتساوي على الآخر من غير مُرجِّح، وهو محال.

وإن كان الثاني - وهو أن لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه

---

(١) (و): الأول.

(٢) (ز) زيادة: وإن كان الثاني. ولعلها جملة مقحمة.

(٣) (أ): فلنفرض.

(٤) (ز) زيادة: هو.

(٥) (و): الأول.

(٦) في غير (و): ترجحاً.

مؤثراً في<sup>(١)</sup> آثاره حاصلًا في الأزل - فلا بد وأن يتوقف على أمر<sup>(٢)</sup> حادث آخر، فذلك الحادث لابد له من مؤثر، فننقل الكلام إليه.

ونقول: فلا<sup>(٣)</sup> يخلو: إما أن ينتهي إلى مؤثر قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل، وإن كان الأول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث: إما أن يتوقف (٩٨/ز) على شرط حادث أو لا، فإن كان الثاني يلزم منه<sup>(٤)</sup> قدمه، وإن كان الأول ينتقل الكلام إليه، ويلزم القدم أو التسلسل في الحوادث لا إلى أول لها<sup>(٥)</sup>، وهو محال.

تقرير الجواب: أن اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ما عداه؛ إذ لا وقت قبل ذلك الوقت، فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح<sup>(٦)</sup> معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، ووجود الزمان إنما يتبدى مع<sup>(٧)</sup> أول وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء<sup>(٨)</sup> وجود الزمان أصلاً.

ولقائل أن يقول: إذا لم يُمكن ابتداء سائر الموجودات، قَبْلَ ابتداء وجود الزمان أصلاً، يكونُ ابتداء سائر الموجودات ممتنعاً: إما

(١) (ز): إلن.

(٢) ساقطة من (أ) (ز).

(٣) (أ) (ز): لا.

(٤) (أ) (و): يلزم، (ب): يلزمه.

(٥) (و): إلن لا أول لها.

(٦) (هـ) زيادة: فيها.

(٧) (ب): في.

(٨) ساقطة من (ب).

لذاته، وحينئذ يلزم الانقلاب؛ أو لغيره، فيتوقف على انتفاء ذلك الغير، فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً، والتقدير بخلافه. (والجواب الصحيح أن نقول<sup>(١)</sup>): اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر؛ لأجل تعلق الإرادة القديمة به، فلم يلزم أخذ المحذورين: لا التوقف على أمر آخر مُخَصَّص<sup>(٢)</sup>، ولا الترجيح بلا مرجح، فإن تعلق الإرادة هو المرجح والمُخَصَّص<sup>(٣)</sup>.

تقرير الدليل الثاني: أن مُوجِدَ الأجسام إن كان مُوجِباً لذاته يلزم<sup>(٤)</sup> من قدمه قدم الأثر، وإن (و/٩٦) كان مختاراً فلا بد له من غاية في الإيجاد، فكان مُتَكَمِّلاً بذلك الإيجاد (٩٦/ب)، فكان ناقصاً لذاته.

تقرير الجواب<sup>(٥)</sup>: أن المختار يُرَجِّح أحدَ مقدوريه لا لأمر، فعلى هذا لا يكون لفعله غايةً.

هذا على رأي بَعْض<sup>(٦)</sup>. وعند بعض<sup>(٧)</sup>: الغاية استكمال الفعل لا الفاعل. وعند بعضهم<sup>(٨)</sup>: أن الغاية هو نفس الفاعل؛ لأنه تعالى إنما يَفْعَلُ لذاته، ولأنه فوق الكمال.

(١) (هـ) (ز): يقال.

(٢) (هـ): أمر مخصوص.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) (هـ): لزم.

(٥) انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

(٦) وهم الأشاعرة. انظر: المحصل ص ٤٨٣.

(٧) وهم جمهور المعتزلة.

(٨) وهم الفلاسفة. انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

تقريرُ الدليل الثالث: أن الأجسام لو كانت حادثةً، لكانت<sup>(١)</sup> قبل حدوثها ممكنةً الوجود، والإمكان يستدعي محلاً ثابتاً؛ لأنه ثابت، وذلك المحل لا يكون نفس الأجسام، ولا أمراً مابياً لها، بل مُقارِناً لها، وهو المادة.

ثم إن كانت المادة حادثةً افتقرت إلى مادة أخرى، ولزم<sup>(٢)</sup> التسلسل، وإلا لزم قَدَمُ المادة، ويلزم من قَدَمِ المادة قَدَمُ الصورة، فيلزم قَدَمُ الجسم على تقدير حدوثه.

تقريرُ الجواب: أنا بيِّنا أن المادة منتفية<sup>(٣)</sup>، وأن الحادث<sup>(٤)</sup> لا تَسْبِقُهُ مادةٌ، وقد (هـ/٨١) عَرَفْتَ ما فيه (سؤالاً وجواباً)<sup>(٥)</sup>.

تقريرُ الدليل الرابع: أن قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى<sup>(٦)</sup> أول، وهذا يُنافي القولَ بحدوث العالم.

ولنا قلنا: «إن قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلى أول» لأن الزمان لا يَتَقَبَّلُ العدم<sup>(٧)</sup> الزماني؛ لأن كلَّ مُخَدِّثٍ<sup>(٨)</sup> فعدمه سابق على وجوده، ومفهومٌ ذلك السبقي أمرٌ مغاير للعدم؛ لأن العدم قد يكون قَبْلُ، وقد يكون بَعْدُ، والقَبْلُ لا يكون بَعْدُ.

(١) (ب) (هـ): لكان.

(٢) (أ): ويلزم.

(٣) (أ) (ز): منفية.

(٤) (ز): الحوادث.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٦) ساقطة من (و).

(٧) (و): القدم.

(٨) (و): حادث.

وتلك القبلية صفةً ثبوتية، فقبَّلَ أول الحوادث حادث آخر،  
والكلامُ فيه كما في الأول، فقبَّلَ كل حادث حادثاً لا إلى أول.  
تقريرُ الجواب: أن القبلية لا تستدعي الزمان، وقد مرَّ تحقيقه،  
وقد عرَّفَتْ ما فيه (سؤالا وجواباً)<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن كل حادث له عِلَلٌ أربع: الفاعل، والغاية، والمادة،  
والصورة.

وهذه الدلائلُ الأربعة مأخوذة من هذه الأربع<sup>(٢)</sup>: الأول: من العلة  
الفاعلية، والثاني: من<sup>(٣)</sup> الغائية، والثالث: من المادية، والرابع: من  
الصُّورية<sup>(٤)</sup>.



---

(١) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٢) (ب): الملل.

(٣) (ز): زيادة: العلة، وكذا في الباقي.

(٤) في (و) زيادة: وإنما قلنا: إنه مأخوذ من الصورة؛ لأنه مبني على حركات لا أول لها، والحركات مستتلة إلى الصورة.

## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة	
المقدمة .....	٥	
<b>القسم الأول: الجانب التاريخي التوثيقي</b>		
<b>الفصل الأول: حياة الطوسي</b> .....		١٣
١ - اسمه وكنيته ولقبه .....	١٥	
٢ - ولادته ونشأته .....	١٥	
٣ - شيوخه .....	١٦	
٤ - تلامذته .....	٢١	
٥ - لمحات من تاريخ حياته .....	٢٥	
٦ - وفاته ومدفنه .....	٢٨	
٧ - أولاده .....	٢٩	
٨ - ثناء العلماء عليه .....	٣٠	
٩ - مؤلفاته .....	٣٢	
<b>الفصل الثاني: كتاب تجريد الاعتقاد</b> .....		٣٥
١ - اسم الكتاب .....	٣٧	
٢ - نسبه إلى مؤلفه .....	٤٠	
٣ - تاريخ تأليفه .....	٤٥	

الموضوع	الصفحة
٤ - طبعاته	٤٥
٥ - موضوعاته	٤٧
٦ - ثناء العلماء عليه	٤٨
٧ - ما كُتب حوله	٥٢
<b>الفصل الثالث: حياة الأصفهاني</b>	
١ - اسمه ونسبه	٧١
٢ - ولادته	٧١
٣ - نشأته واشتغاله بالعلم	٧٢
٤ - شيوخه	٧٥
٥ - تلامذته	٧٩
٦ - رحلاته وأعماله	٩١
٧ - وفاته	٩١
٨ - رثاؤه	٩٢
٩ - ثناء العلماء عليه	٩٢
١٠ - مؤلفاته	٩٤
<b>الفصل الرابع: كتاب تسديد القواعد</b>	
١ - اسم الكتاب	١١١
٢ - نسبه إلى مؤلفه	١١٢
٣ - تاريخ ومكان تأليفه	١١٦
٤ - أسلوب المؤلف ومنهجه	١١٦
٥ - مصادره	١٢٣

الموضوع	الصفحة
٦ - مزاياه .....	١٢٦
٧ - ما كتب حوله .....	١٢٧

### القسم الثاني: تحقيق النص

أ - وصف النسخ المخطوطة .....	١٣٥
ب - منهج تحقيق النص .....	١٤٠
ج - صور النسخ المخطوطة .....	١٤٢
نص تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد .....	١٦١
مقدمة الشارح .....	١٦٣
مقدمة المصنف .....	١٦٩
مقدمة في تقسيم الموجودات عند المتكلمين والحكماء .....	١٧٠
المقصد الأول: في الأمور العامة .....	١٨٢
الفصل الأول: في الوجود والعدم .....	١٨٢
الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما .....	١٨٢
بطلان أدلة بدهاة الوجود .....	١٨٦
الوجود مفهوم مشترك .....	١٩٢
زيادة الوجود على الماهية .....	١٩٨
انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي .....	٢٠٦
الوجود ليس معنى زائداً على الحصول العيني .....	٢٠٩
الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد .....	٢١٠
الوجود خير والعدم شر .....	٢١٢



الموضوع	الصفحة
الوجود لا ضد له ولا مثل	٢١٦
تلازم الشبهة والوجود	٢١٨
نفي الحال	٢٢٣
إبطال حجج مثبتي الحال	٢٢٥
بطلان ما يتفرع على القول بشبهة المعدوم	٢٣٠
بطلان ما يتفرع على القول بالحال	٢٣٧
انقسام الوجود إلى مطلق ومقيد	٢٣٨
الوجود بسيط	٢٤٠
الوجود يتكرر بتكرر الموضوعات	٢٤١
الشبهة من المعقولات الثانية	٢٤٣
تمايز الأعدام	٢٤٤
عروض العدم لنفسه	٢٤٦
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج	٢٤٧
عدم الأخص أعم من عدم الأعم	٢٤٩
قسمة الوجود إلى المحتاج والغني	٢٥٠
حقيقة الوجوب والإمكان والامتناع	٢٥٠
الوجوب والإمكان والامتناع لا يمكن تعريفها	٢٥٢
اعتبارات الوجوب والإمكان والامتناع	٢٥٣
أقسام الضرورة	٢٦٠
أقسام الإمكان	٢٦١
الإمكان الاستقبالي	٢٦٣

الموضوع	الصفحة
الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية	٢٦٤
انقسام الوجوب إلى وجوب بالذات وبالغير وكذا الامتناع	٢٧٢
عروض الإمكان والوجوب والامتناع للماهية	٢٧٤
كل ممكن العروض ذاتي ولا عكس	٢٧٦
علة افتقار الممكن إلى المؤثر	٢٧٧
وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل	٢٧٩
الإمكان لازم لماهية الممكن	٢٨١
الإمكان الاستعدادي	٢٨٢
الوجود قديم وحادث	٢٨٣
أقسام السبق	٢٨٣
السبق مقول على أقسامه بالتشكيك	٢٨٨
التقدم دائماً بعراض	٢٩٠
التقدم الحقيقي	٢٩١
لا يعتبر الزمان في مفهوم القدم والحدوث الحقيقيين	٢٩٢
الحدوث الذاتي متحقق	٢٩٣
اعتبارية القدم والحدوث	٢٩٤
صحة صياغة قضية منفصلة حقيقية من القدم والحدوث ومن الوجوب	
الذاتي والغيري	٢٩٥
خواص الوجوب الذاتي	٢٩٧
الوجود من المحمولات العقلية	٣١٤
الوجود من المعقولات الثانية	٣١٥

الموضوع	الصفحة
الماهية من المعقولات الثانية	٣١٦
تصور العدم	٣١٧
أحوال حكم الذهن ومتى يجب مطابقتها للمخارج أو لما في نفس الأمر	٣٢١
كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات	٣٢٣
الحمل والوضع من المعقولات الثانية مقولان على أفرادهما بالتشكيك	٣٣٢
الموجود بالذات والموجود بالعرض	٣٣٣
الموجود في الكتابة والعبارة مجازي	٣٣٤
المعدوم لا يعاد	٣٣٤
أدلة امتناع إعادة المعدوم	٣٣٥
اعتراض الشارح على أدلة المصنف	٣٤٠
انقسام الموجود إلى الواجب والممكن	٣٤٣
تحقيق ماهية الإمكان من حيث إنه اعتبار عقلي	٣٤٥
الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري	٣٤٩
الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر	٣٥٥
جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب	٣٥٧
لا قديم سوى الله تعالى	٣٥٨
الحادث لا يفترق إلى المدة والمادة	٣٦٠
القديم لا يجوز عليه العدم	٣٧٤
الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها	٣٧٦
تعريف الماهية	٣٧٦
حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها	٣٧٧

الصفحة	الموضوع
٣٨٠	اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض
٣٨٧	انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة
٣٨٩	البيسط مجعول
٣٩١	أقسام البسيط والمركب
٣٩٢	خواص الجزء
٣٩٤	أحكام الجزء
٣٩٥	أجزاء الماهية متميزة إما في الخارج أو في الذهن
٣٩٩	أجزاء الماهية متباينة ومتداخلة
٤٠٢	أجزاء الماهية قد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة
٤٠٦	الجنس كالمادة والفصل كالصورة
٤٠٧	ما لا جنس له لا فصل له
٤١٥	الفصل التام لا يكون إلا واحداً
٤١٦	لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
٤١٦	لا تركيب عقلي إلا من الجنس والفصل
٤١٩	يجب تنامي الجنس والفصل
٤١٩	أنواع الجنس والفصل
٤٢١	أقسام الجنس
٤٢٢	الجنس والفصل إضافيان
٤٢٢	لا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل
٤٢٣	الجنس أعم من النوع والفصل مساو له
٤٢٤	مبحث التشخيص

الموضوع	الصفحة
تعريف الشخص	٤٢٤
الشخص اعتباري	٤٢٥
الشخص من المعقولات الثانية	٤٢٦
أدلة ثبوتية الشخص	٤٢٧
علة الشخص	٤٣٠
التمييز يغير الشخص	٤٣٣
التمييز أعم من الشخص من وجه	٤٣٤
مبحث الوحدة والكثرة	٤٣٤
الشخص يغير الوحدة والوحدة تغيّر الوجود	٤٣٥
الوحدة غنية عن التعريف	٤٣٦
الوحدة أمر اعتباري	٤٣٧
الوحدة من المعقولات الثانية	٤٣٨
التقابل بين الوحدة والكثرة	٤٣٨
أقسام الوحدة	٤٤١
الهو هو على نحو الوحدة	٤٤٥
الاتحاد الحقيقي محال	٤٤٦
الوحدة ليست بعدد بل مبدأ للعدد	٤٤٩
أنواع العدد أمور اعتبارية	٤٥٢
عروض الوحدة	٤٥٤
مبحث التقابل	٤٥٦
أنواع التقابل	٤٥٧

الموضوع	الصفحة
مطلق التقابل يندرج تحت التضاييف .....	٤٦٢
مقولية التقابل على أنواعه بالشكيك .....	٤٦٣
أحكام تقابل الإيجاب والسلب .....	٤٦٤
تعريف التناقض .....	٤٦٥
شروط تحقق التناقض .....	٤٦٦
أحكام تقابل العدم والملكة .....	٤٦٩
أحكام تقابل التضاد .....	٤٦٩
<b>الفصل الثالث: في العلة والمعلول .....</b>	<b>٤٧٤</b>
تعريف العلة .....	٤٧٤
أنواع العلل .....	٤٧٥
أحكام العلة الفاعلية .....	٤٧٦
عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة .....	٤٧٧
الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد .....	٤٧٩
العلة والمعلولية من المعقولات الثانية .....	٤٨٩
بطلان الدور .....	٤٨٩
بطلان التسلسل .....	٤٩٢
مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم .....	٥٠٦
القابل لا يكون فاعلاً .....	٥٠٧
نبة العلة إلى المعلول .....	٥٠٨
مصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول .....	٥٠٩
العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض .....	٥٠٩

الموضوع	الصفحة
مبادئ الأفعال الاختيارية	٥١١
القوى الجمالية تؤثر بمشاركة الوضع	٥١٤
شرط صدق التأثير على المقارن النهائي	٥١٥
اعتبارات القوى الجمالية	٥١٧
أحكام العلة المادية والصورية	٥٢٢
أحكام العلة الغائية	٥٢٤
أقسام العلة	٥٣١
مباحث متعلقة ببعض الملل التي وقع فيها اشتباه	٥٣٤
<b>المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض</b>	٥٣٩
<b>الفصل الأول: في الجواهر</b>	٥٤٠
تعريف الجوهر والعرض	٥٤١
أقسام الجوهر	٥٤٢
الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتتهما	٥٤٤
أحكام الجوهر والعرض	٥٤٩
لا تضاد بين الجواهر	٥٥٠
وحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه	٥٥١
وحدة الحال تستلزم وحدة المحل	٥٥١
انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال	٥٥٢
انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل	٥٥٣
استحالة انتقال الأعراض	٥٥٤
جواز قيام العرض بالعرض	٥٥٤

الموضوع	الصفحة
نفي الجزء الذي لا يتجزأ.....	٥٥٥
إبطال أدلة المذهب الأول.....	٥٦٠
إبطال المذهب الثاني.....	٥٦٣
ما يلزم المذهب الثاني من المحالات.....	٥٦٥
إبطال مذهب ذييمقراطيس.....	٥٦٧
نفي الهيولن.....	٥٦٩
إثبات المكان لكل جسم.....	٥٧٦
تحقيق ماهية المكان.....	٥٧٩
امتناع الخلاء.....	٥٨٤
مبحث الجهة.....	٥٨٩
<b>الفصل الثاني: في الأجسام</b>	٥٩٤
الأجسام فلكية وعنصرية.....	٥٩٤
عدد الأفلاك الكلية.....	٥٩٥
عدد الأفلاك الجزئية.....	٥٩٦
أحوال الأفلاك.....	٥٩٨
الأفلاك كلها بسائط.....	٥٩٨
الأفلاك خالية عن الكيفيات الانفعالية وشفافة.....	٦٠٠
العناصر البسيطة.....	٦٠٠
أحوال العناصر البسيطة.....	٦٠٢
طبيعة النار.....	٦٠٦
طبيعة الهواء.....	٦٠٨



الموضوع	الصفحة
طبقات الهواء	٦٠٩
طبيعة الماء	٦١٠
طبيعة الأرض	٦١٠
طبقات الأرض	٦١٢
العناصر المركبة	٦١٣
اعتبارات الأجسام	٦١٣
المركبات حادثة	٦١٤
المزاج	٦١٩
عدد الأمزجة	٦٢١
الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام	٦٢٤
الأجسام متناهية	٦٢٤
الأجسام متماثلة	٦٢٦
الأجسام باقية	٦٢٨
الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والألوان والروائح	٦٢٩
الأجسام مرئية	٦٣٠
الأجسام حادثة	٦٣١
الأعراض حادثة	٦٣٨
الجواب عن شبه القائلين بقدوم الأجسام	٦٣٩
فهرس الموضوعات	٦٤٥



# تَسْبِيحُ الْقَوْلِ كَلِمَاتٍ

فِي شُكْرِهِ

## تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ

لِشُورِ بَيْتِ تَجْرِيدِ الْقِيمِ

لِلْإِمَامِ شَمْسِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

السُّورِيُّ سَنَةَ ٧٤٩ هـ

صَمْعَهُ وَقَدَّمَ لَهُ وَعَلَّنَ عَلَيْهِ

د. خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوَانِيُّ

الجزء الثاني

كتاب الضميمة

للتنوير والتوضيح  
الكتاب



تَبَيَّنَ لَنَا الْقَوْلُ بِكَ

وَشَكَرَهُ

بِحُرْمَةِ الْعَقَائِدِ

٢

تجميع وترتيب وتصحيح  
الطبعة الأولى  
١٤٢٣ هـ - ١٤١٦ م



دار الضيعة

للتنسيق والتوزيع - الكويت

الكويت - حولي - شارع الجبل الصخري  
ص. ب. : ١٢٤٦ حولي  
الرمز البريدي : ٣٢٠١٤  
تلفاكس : ٢٢٦٥٨١٨٠ (٠٩٦٥)  
نقال : ٩٢٢٩٦٤٨٠ (٠٩٦٥)

www.daraldehya.com

dar\_aldehya@yahoo.com



المؤرخون المعتمدون

٩٢٢٩٦٤٨٠ نقال	٢٢٦٥٨١٨٠	تلفاكس	دار الضيعة للنشر والتوزيع - حولي
١٢٢٠٢٨٢	٦٢١١٧١٠	هاتف	الملكة العربية السعودية ، دار المنهج للنشر والتوزيع - جدة
١٢٢٧١٢٠	١٩٥٥١٨٢	هاتف	دار المنهج للنشر والتوزيع - الرياض
٥٢٦٦٢٩٠	٥٢١ - ٨٢٢	هاتف	الكتبة الكلية - مكة المكرمة
	٩٠٠٢٠٢٠٢٠٩	هاتف	مكتبة السويحان - جميع فروعها في المملكة
٦٦٧٨٢١	٦٦٧٨٢٢	هاتف	الإمارات العربية المتحدة ، دار الضيعة - أبو ظبي
٢٧٢١٦٩	٢٧٢١٧٠	هاتف	مكتبة الضيعة - أبو ظبي
	٢٧٢١٦٩	هاتف	مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي
١٧٢٢٤٦١	١٧٢٢٤٧	هاتف	مسئلة البحرين ، جمعية الإمام مالك بن أنس - المنقل
٨٥٠٧٧	٥٤٠٠٠٠	هاتف	الجمهورية اللبنانية ، دار إحياء التراث العربي - بيروت
٧٠١٦٢	٧٠٢٨٥٧	هاتف	حركة دار البعث الإسلامي ببيروت لبنان
	١٧٠٧٠٢٩	هاتف	حركة النمام - بيروت - كورنيش المزرعة
٢٤٥١٩٢	٢٢٢٨٢١٦	هاتف	الجمهورية العربية السورية ، دار المنبر - دمشق - حلبوني
٢٢٢٧٠٢	٢٤٥١٩٢	هاتف	دار الحكم الطيب - دمشق - حلبوني
٠١٦٨٣٣٥٥	٠٢٢١١١٤١	تلفاكس	جمهورية مصر العربية ، دار البصائر - القاهرة - إهداء مدينة نصر
	١٦٦١١٦	تلفاكس	المملكة الأردنية الهاشمية ، دار المراتي - عمان - العبداني
١١٨١٢	٤١٧١٢	هاتف	الجمهورية اليمنية ، مكتبة تريم الحديثة - تريم
	٠٠٢٢٥٥٢٦١	هاتف	الجمهورية الإسلامية الموريتانية ، حركة كتبة الإسلامية - نواكشوط

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخة أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. وكذلك لا يسمح بالانتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التصنيف الرابع  
في الجواهر  
المجردة

## الفصل الرابع في الجواهر المُجَرَّدَة

أَمَّا الْعَقْلُ فَلَمْ يَبُثْ دَلِيلٌ عَلَى امْتِنَاعِهِ، وَأَدِلَّةٌ وَجُودِهِ مَدْخُولَةٌ:  
كَقَوْلِهِمْ: الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ أَمْرَانِ. وَلَا سَبَقَ لِمَشْرُوطٍ بِاللَّاحِقِ  
فِي تَأْثِيرِهِ أَوْ وُجُودِهِ، وَلَا لِمَا انْتَفَتْ صِلَاةُ التَّأْيِيرِ عَنْهُ؛ لِأَنَّ  
الْمُؤَثَّرَ مُخْتَارٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ الْأَجْسَامِ، شَرَعْنَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الْجَوَاهِرِ  
الْمَجْرَدَةِ، أَعْنِي: الْعَقُولَ وَالنَّفُوسَ.

أَمَّا الْعَقْلُ - وَهُوَ: الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّدُ، الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَجْسَامِ تَعَلُّقًا  
التدبير والتصرف - فقد أنكره المتكلمون<sup>(١)</sup>.

وقالوا: لو وُجِدَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ - أَي: لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جِسْمَانِي<sup>(٢)</sup> -  
لَشَارَكَه<sup>(٣)</sup> الْبَارِي تَعَالَى فِي هَذَا الْمَعْنَى، فَيَلْزَمُ<sup>(٤)</sup> أَنْ يَكُونَ ذَاتُ الْبَارِي

(١) انظر: شرح المقاصد ٣/٣٥٥.

(٢) قال الجرجاني في الحاشية: «أراد بالجسماني: الجوهرة الذي هو جزء للجسم المطلق  
كالمادة والصورة، أو جزء لنوع منه كالصورة المنوعة للأجسام، والجواهر المتعلقة  
بالأجسام تعلق التدبير كالنفس الناطقة. ولك أن تقتصر في الجسماني على ما هو  
جزء الجسم بأحد الوجهين، وأن تجعل النفس الناطقة داخلة في المجرّد، الذي  
استدل بهذا الدليل على عدمه، لأنها كالعقل تشارك الباري في أنها ليست متحيّزة  
بالذات، ولا حالة في التحيّز بالذات» ل: ١٦٣.

(٣) (ب): لشارك، (و): يشاركه.

(٤) (ب) (و): يلزم.

مُرَكَّبًا من الأمر المُشْتَرَك ومما به يمتازُ عنه، وهو محال.

والجوابُ عنه: أن المُشَارَكَةَ في العوارض - لا سِيَّما في السلب - لا تقتضي التركيبَ في الذات، وإلى هذا أشار بقوله: «أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه».

ثم قال المُصنّف: «وأدلة وجوده» أي: أدلة وجود العقل<sup>(١)</sup> «مدخولة» أي: ضعيفة مُرْتَبِة.

أدلة وجود  
العقل المجرد  
مدخولة

منها: أن الله تعالى واحد من جميع الجهات<sup>(٢)</sup>، فالصادرُ عنه أولاً لا يكون إلا واحداً بسيطاً، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحدُ الصادر عنه أولاً جسمًا، وإلا لصدَرَ عنه أمران؛ لأن الجسم مُرَكَّب من الهَيُولَى والصورة، وليست<sup>(٣)</sup> واحدة<sup>(٤)</sup> منهما علةٌ للأخرى<sup>(٥)</sup>، ولا واسطةٌ مُطلقة للأخرى، وإلا يلزم تقدُّم إحداهما على الأخرى بالشخص، وليس كذلك، بل تحتاجان معاً إلى علة تُوجِدُ كلَّ واحدةٍ منهما.

فلو كان الجسمُ هو المعلولُ الأول، يلزم أن يصدُرَ عن الواحد الحقيقي أمران، وقد عرَفْت بطلان ذلك.

(١) انظر في أدلة وجوده عند الفلاسفة: النجاة لابن سينا ص ١٧٤، مراتب الموجودات لهمنيار ابن المرزبان ص ١٣، المباحث المشرقية ٤٣٧/٢، كشف المراد ص ١٥٥، مطالع الأنظار ص ١٣٩، شرح المقاصد ٣٥٥/٣، شرح المواقف ٥٠٩/٢، شرح التجريد للفوشجي ٤٧١/٢.

(٢) (ب) (ز): الوجوه.

(٣) في غير (ز): وليس.

(٤) (و): واحداً.

(٥) (و): للأخر.

ولا يجوز أن يكون صورةً أو نفساً؛ لأن كلَّ واحدة منهما مشروطةٌ بالمادة<sup>(١)</sup> في فاعليتها: أما الصورةُ فلأن فاعليتها موقوفة على تشخيصها، وتشخيصها موقوف على المادة. وأما النفسُ فلأن فعلها يتوقف على الآلة (ز/٩٩) المحتاجة إلى المادة، فلو كان المعلولُ الأولُ هو الصورةُ أو النفسُ، لكانت سابقةً في تأثيرها على المادة؛ ضرورة كون المادة متأخرةً عنها حينئذٍ؛ لأنها معلولةٌ لها، ولا يجوز أن تكون سابقةً في تأثيرها على المادة؛ إذ لا سَبَقَ لمشروط في تأثيره<sup>(٢)</sup> بما فُرِضَ لاحقاً على ذلك اللاحق.

والى هذا أشار بقوله: «ولا سَبَقَ لمشروط باللاحق في تأثيره» أي: لا سَبَقَ لمشروط - هو الصورةُ أو النفسُ - في تأثيره<sup>(٣)</sup> بما فُرِضَ لاحقاً، أعني: المادة.

ولا يجوز أن يكون عَرَضاً، وإلا يلزم أن يكون العَرَضُ موجوداً قبل الجوهر؛ لأن المعلولَ الأولَ سابق على غيره، ويمتنع أن يَسْبِقَ العَرَضُ على الجوهر؛ إذ الجوهرُ شرط في وجود العَرَضِ.

والى هذا أشار بقوله: «أو وجوده» أي: لا سَبَقَ لمشروط - هو العَرَضُ - (و/٩٧) في وجوده بما فُرِضَ لاحقاً، أعني: الجوهر.

ولا يجوز (ب/٩٧) أن يكون المعلولُ الأولُ المادة؛ لأن المادة لو كانت هي المعلولَ الأولَ، لكان لها صلاحيةُ التأثير؛ لأن المعلول

(١) (ب): في المادة.

(٢) (ب) (هـ): تأثيرها.

(٣) (ب): تأثيرها.



الأول مؤثّر فيما بعده، لكنّ المادة انتفت<sup>(١)</sup> عنها صلاحية التأثير؛ لأنّ المادة هي القابلة<sup>(٢)</sup> فقط، وما هو قابلٌ فقط لا يصلحُ للتأثير؛ لأنّ نسبة القبول الإمكان الخاص، ونسبة الفعل الوجوب، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد بالقياس إلى واحد آخر، له نسبة الوجوب ونسبة الإمكان.

وإلى هذا أشار بقوله: «ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه» أي: لا سبَقَ لما انتفت صلاحية التأثير عنه؛ لأنّ ما انتفت عنه صلاحية التأثير، لو كان سابقاً يلزم أن يكون مؤثراً بالنسبة (هـ/٨٢) إلى ما بعده، ويمتنع<sup>(٣)</sup> أن يكون ما انتفت عنه صلاحية التأثير فاعلاً.

وأيضاً: لو كان<sup>(٤)</sup> الهَيُولَى هي المعلول الأول، لكانت مُتقدِّمةً بالوجود على الصورة، وهو محال، فتعيّن أن يكون المعلول الأول هو العقل؛ لأنّ المعلول الأول لا بد وأن يكون ممكناً.

والممكن: إما عرض أو جوهر، والجواهر منحصرة في الخمسة، وقد بيّن امتناع أن يكون المعلول الأول<sup>(٥)</sup> عرضاً، أو واحداً من الجواهر الأربعة التي هي غير العقل، فتعيّن أن يكون المعلول الأول هو العقل.

---

(١) (ب): انتفن.

(٢) (ب): هو القابل.

(٣) (هـ): فيمتنع.

(٤) (هـ): كانت.

(٥) ساقطة من (ز).

هذا تقرير الدليل .

وأما بيانُ ضعفه: فلأن الله تعالى - كما ستعلمُ - مختار، والمختارُ  
يجوز أن تتعدّد آثاره وأفعاله .

هذا بعد تسليم الأصول التي بنوا عليها هذا الدليل<sup>(١)</sup> .

(ولقائل أن يقول: على تقدير كونه مُوجِباً، لا نُسلّمُ أنه واحد من  
جميع الجهات، فإن الوجودَ المطلق مقول بالتحكيك، وحينئذ يكون  
الواجبُ فيه حقيقة الوجود المطلق العارض له، ويجوز أن يصدّر عنه  
اثنان، والوجودُ المطلق - وإن كان عُروضه عقلياً - يجوز أن يكون حيثيةً  
الصدور - كما زعمتم - في المعلول الأول)<sup>(٢)</sup> .

\* قال:

دليل آخر على  
إثبات العقول  
مع رده

وقولهم: «استِدَارَةُ الْحَرَكَتِ تُوجِبُ الْإِرَادَةَ الْمُسْتَلَزِمَةَ لِلتَّسْبِيهِ  
بِالْكَامِلِ؛ إِذْ طَلَبُ الْحَاصِلِ - فِعْلاً وَقُوَّةً - يُوجِبُ الْانْقِطَاعَ، وَغَيْرُ  
الْمُمْكِنِ مُحَالٌ»؛ لِتَوْفُقِهِ عَلَى دَوَامِ مَا أُوجِبْنَا انْقِطَاعَهُ، وَعَلَى حَضَرِ  
أَقْسَامِ الطَّلَبِ، مَعَ الْمُنَازَعَةِ فِي امْتِنَاعِ طَلَبِ الْمُحَالِ .

○ أقول:

هذا دليلٌ آخر على إثبات العقول، مع ما يردُّ عليه .

(١) الأصول هي: أن الفاعل المُوجِب إذا كان واحداً حقيقياً لا يصدّر عنه إلا واحد، وأن  
الجسم مركب من الهَيُولَى والصورة، وأن القابل يمتنع أن يكون فاعلاً، وأن الصورة  
في تشخصها محتاجة إلى الصورة، وأن جميع أفعال النفس موقوف على الآلة  
الجسمانية. انظر: حاشية الجرجاني ل: ١٦٤ .

(٢) ما بين القوسين زيادة من (ز) .

ولَمَّا كان هذا الدليل مُتَوَقِّفًا<sup>(١)</sup> على مقدمات لم تُبَيَّن في المتن، احتجنا إلى أن يُورَدَ على وجهٍ يشتمل على جميع مقدماته بالفعل، بحيث<sup>(٢)</sup> لم يَتَقَّ اشتباهه.

تقريرُ الدليل: أن الأجرامَ السماوية ليس بعضُ أجزائها التي تُفَرَضُ أولى بما هو عليه من الوَضْعِ والمُحَاذَاةِ من بعض، بحَسَبِ طبائعها؛ لأن الطبائع التي للأجزاء المفروضة مُتَّحِدَةٌ، فلا تقتضي أموراً مختلفة، فلا يكون شيءٌ من الوَضْعِ والمُحَاذَاةِ لشيء<sup>(٣)</sup> من طبائع الأجزاء المفروضة واجباً<sup>(٤)</sup>.

فالتَّغْلَةُ عنها جائزة، وتلك التَّغْلَةُ لا تُنصَوِّرُ إلا بالمَيْلِ؛ لأن الحركة بدون المَيْلِ محال؛ لما سَتَعْرِفُ، فيجوز أن يكون في طباعها مَيْلٌ.

ولمَّا لم يكن عليها سوى الحركة المُستديرة، لم يكن في طباعها إلا<sup>(٥)</sup> المَيْلُ المستدير، فَوَجِبَ أن يكون في الأجرام السماوية مَبْدَأُ ميل مستدير<sup>(٦)</sup>، ووجودُ مبدَأ (١/٤٩) الميل المستدير في الجسم<sup>(٧)</sup> البسيط، دلٌّ<sup>(٨)</sup> على أنه يمتنع أن يَصُدَّرَ عنه عاتقٌ عن ذلك الميل بحَسَبِ الطبع.

(١) (ز): موقوفاً.

(٢) كذا في (أ) (ز)، وفي الباقي: حيث.

(٣) (هـ): في شيء.

(٤) (أ) (هـ) (و): واجبة.

(٥) (ب) (و): سوى.

(٦) في (ز) زيادة: لأن إمكان الميل يدل على إمكان المبدَأ، والمبدَأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل.

(٧) (أ) (ز): الجرم.

(٨) (هـ) (ز): دل.

والعائق الخارجي أيضاً ممتنع؛ إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج، إلا ذو ميل مستقيم، أو مُركَّب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية.

ووجودُ مَبْدَأِ المَيْلِ وعدمُ العائقِ يَدُلُّانِ على وجودِ المَيْلِ بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسبِ الطبع، فهي مُتحرِّكةٌ بالاستدارة.

والحركةُ المستديرةُ للأجرامِ السماويةِ إراديةٌ؛ لأن الحركاتِ: إما قسريةً، أو طبيعيةً، أو إراديةً؛ وذلك لأن مَبْدَأَهَا: إما خارج عن المُتحرِّك، فتكون قسريةً؛ أو غيرُ خارج، وحينئذ: إما أن تكون بدون شعور، فتكون طبيعيةً؛ أو مع شعور، فتكون إراديةً.

ولا يجوز أن تكون حركةُ الاستدارة للأجرامِ السماويةِ قسريةً؛ لأن مبدأها طِبَاعِيٌّ<sup>(١)</sup>؛ لما عَرَفْت.

ولا يجوز أن تكونَ طبيعيةً؛ لأن كلَّ ما يُتوجَّه إليه بالحركة المستديرة، يكون تَرْكُ التوجُّهِ إليه هو التوجُّهُ إليه، فلو كانت طبيعيةً يلزم أن تكون بحركة (z/١٠٠) واحدة، تميل بالطبع عما تميل إليه بالطبع، ويكون طالباً بحركته وَضْعاً ما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب منه بالطبع، ومن المُحال أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع<sup>(٢)</sup>، أو المتروكُ منه بالطبع مطلوباً بالطبع.

لا يُقَالُ: لِمَ لا يجوز أن يكون المطلوبُ بالطبع نفسَ الحركة، فتكون نفسُ الحركة دائماً مطلوبةً بالطبع، غيرَ هارب منها؟

(١) (هـ): طبعين.

(٢) ساقطة من (هـ) (و) (أ).

لأننا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية، بل أبداً تُطلَبُ لغيرها، فإن المتحرِّك الذي هو قارُّ الذات، لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مُقتَضِي الشيء لذاته يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته<sup>(١)</sup>، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار.

فالمُتحرِّك القارُّ إنما يقتضي الحركة لا لذاتها، بل لشيء<sup>(٢)</sup> آخر يتحصَّلُ بها، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المُتحرِّك هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها.

وأيضاً: فإن الحركة لذاتها تقتضي التادِّي إلى الغير، فيكون المطلوبُ بها<sup>(٣)</sup> ذلك الغير، فتعيَّن أن تكون إراديةً.

فثبت: أن استدارة حركة (ب/٩٨) الأجرام السماوية تُوجِبُ (و/٩٨) إرادة المتحرِّك، وإرادة المتحرك تستلزم التشبُّه بالكامل، أي: التشبُّه بالذات التي كمالاتها حاصلَةٌ بالفعل؛ وذلك لأن الإرادة تقتضي أن يكون للمريد المتحرِّك غَرَضٌ من التحرُّك.

وذلك الغَرَضُ: إما حسي أو عقلي؛ وذلك لأن ذلك الشيء: إما أن يكون تصوُّره مانعاً من وقوع الشَّرِكَة (هـ/٨٣) أو لا، والأوَّلُ هو الحسي، والثاني هو العقلي.

فإن كان حسيًّا تكون الحركة صادرةً عن تصوُّر حسي، والصادرُ عن التصوُّر الحسي يكون الداعي إليه: إما جَذَبٌ مُلائِمٌ أو دَفْعٌ مُنافِرٌ،

(١) (ز): لذاته، وكلمة: (في) ساقطة.

(٢) (ب) (هـ): بشيء.

(٣) (ب): لها.

فالذي لَجَذِبِ<sup>(١)</sup> المُلَائِمِ هو الداعي الشَّهْوانِي، والذي لِدْفَعِ<sup>(٢)</sup> المُنَافِرِ هو الداعي العَقْصِي.

والأغراضُ الحسية لا تخرج عن هذين<sup>(٣)</sup>، ولا يجوز أن تكون لداعِ شَهْوانِي أو عَقْصِي؛ لأن الشهوة والغضب مُخْتَصِمَانِ بالجسم الذي يَنْفَعِلُ وَيَتَغَيَّرُ من حال<sup>(٤)</sup> مُلَائِمَةٍ إلى حال غير ملائمة، وبالعكس.

والأجرامُ السماوية لا تَنْحَرِقُ، ولا تَتَكَوَّنُ، ولا تَنْفُذُ<sup>(٥)</sup> ولا تَنْمُو، ولا تَذُبُّ، ولا تَتَحَلَّلُ، ولا تتكاثفُ، ولا تستحيلُ؛ لما عَرَفَتْ.

فلا تَتَغَيَّرُ الأجرام السماوية من حال مُلَائِمَةٍ إلى حال تخالفها<sup>(٦)</sup>، فلا تكون لها شهوةٌ ولا غضبٌ، فلا تكون حركاتها لداعِ شهواني أو غضبي.

فلا يكون عَرَضُهَا<sup>(٧)</sup> أمراً حسيّاً، فتعيّن أن يكون غرضُها أمراً عقليّاً، وذلك الأمر العقلي: إما أن<sup>(٨)</sup> يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع، والثاني باطل؛ لأن الإرادة المنبثقة عن تصوّر عقلي لذاتٍ عاقلة مُجَرَّدَةٌ عن الغواشي المادية، يستحيل أن تكون نَحْوَ شيءٍ مُحالٍ.

(١) (هـ) (ز): يجذب.

(٢) (هـ): يدفع.

(٣) (ز): زيادة: الأمرين.

(٤) (هـ): حالة.

(٥) (و): تفن.

(٦) (أ) (هـ): بخلافها.

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) (ب) (و) زيادة: يكون.

وإنما قلنا: التصوُّر العقلي لذاتٍ عاقلة مُجرّدة عن الغواشي الغربية؛  
لما ستعرفُ أن التصوُّر العقلي لا يمكن لغيرها، فلا بد وأن يكون لأمر<sup>(١)</sup>  
يمكن حصوله بالحركة، وذلك العَرَض<sup>(٢)</sup> الممكن الحصول: إما أن يكون  
حصوله مظهرًا أو مُحَقَّقًا، والأول باطل؛ لأن الحركات واجبة الدوام،  
فَتُبْتِنِي<sup>(٣)</sup> على أمر واجب الدوام، والمظنون لا يَجِبُ دوامه، فتعيّن أن  
يكون حصوله مُحَقَّقًا.

وحينئذ<sup>(٤)</sup>: إما أن يكون عائداً إلى السافل - أي: العالم العُنْصُري - أو  
إلى أنفسها<sup>(٥)</sup>، أو إلى أمر أعلى منها. والأول والثالث محالان، وإلا يلزم  
استكمال الكامل بالناقص، فتعيّن أن يكون العَرَضُ عائداً إلى أنفسها،  
وحينئذ يكون ذلك الغرض: إما ذاتاً أو صفة، وعلى التقديرين: إما أن يُنَال  
أو لا يُنَال، فإن لم يُنَال، فإما أن يُنَال ما يُشْبِهُه<sup>(٦)</sup> أو لا، فإن كان الأول  
والثالث وَجِبَ<sup>(٧)</sup> انقطاع الحركة؛ وذلك لأنه إذا حَصَلَ لم يبق طلبه،  
فَيَجِبُ انقطاعها، وإذا لم يَنْتَلُه ولا ما يُشْبِهُه لبقية بالقوة أبداً.

فيجب أن تنقطع الحركة؛ لأنه حينئذ لا يكون مُحَقَّقَ الحصول،  
وقد عَرَفْتَ أن دوام الحركات لا يُبْتِنِي<sup>(٨)</sup> على ما لا يتحقق دوامه،

(١) (ز): أمراً.

(٢) (و): الغير.

(٣) (ز): فيبتني.

(٤) (هـ): فحينئذ.

(٥) (و): نفسها.

(٦) (ب): شبه.

(٧) (ب): يوجب، (ز) (هـ): لوجب، (أ): فوجب.

(٨) (هـ): يبتني.

فتعيّن أن يكون العَرَضُ هو أن يُنَالَ شِبْهُ ذات أوصفة، وتِيْلُ الشَّبَه: إما دَفْعَةً أو على سبيل التَعَاقُبِ<sup>(١)</sup> والأول باطل، وإلا لوجب انقطاعها؛ فتعيّن الثاني.

ولا يجوز أن يكون ذلك المُتَشَبِّه<sup>(٢)</sup> به واجباً، وإلا لكان التَّشْبِيهُ به في جميع السماويات واحداً، وليس كذلك.

ولا يجوز أن يكون عُنْصُرِيّاً أو عَرَضاً له، وإلا يلزم أن يكون الكامل مُسْتَكْمِلاً بالناقص، ولا أن يكون جِزْماً سماوياً أو تَفْساً سماوية، وإلا لكانت حركة المُتَشَبِّه والمُتَشَبِّه به مُتَّفِقَةً في النهج والسرعة والبطء، وليس كذلك.

وإذا تَبَيَّن أنه لا يكون جِزْماً سماوياً، ولا تَفْساً سماوية، يَظْهَرُ أنه ليس بعَرَضٍ فيهما، فتعيّن أن يكون المُتَشَبِّهُ به<sup>(٣)</sup> هو العقل.

ولا يجوزُ أن يكون عَقْلاً واحداً، وإلا لاتفقت الحركات في منهاجها وكيفيتها، وليس كذلك، فتعيّن أن يكون المُتَشَبِّهُ به<sup>(٤)</sup> عقولاً مُتَكَثِّراً<sup>(٥)</sup>. هذا تقرير الدليل.

وأما تقريرُ ضعفه<sup>(٦)</sup>: فلأنه موقوفٌ على دوام الحركة، وقد عَرَفْتِ أن الحركة لها بداية، فلا تكونُ دائمةً.

---

(١) (ب): التفاوت.

(٢) (أ) (هـ): (ز): المشبه.

(٣) (ب): المشبه، (ز): المشبه به.

(٤) (ز): المشبه به.

(٥) (هـ): كثيرة.

(٦) (هـ): جوابه.



وإليه أشار بقوله: «لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه» أي: هذا الدليل متوقف<sup>(١)</sup> على دوام الحركة التي أوجبنا انقطاعها، حيث بيّنا أنها حادثة.

وأيضاً: (١٠١/ز) مبني على حَضْر الطلب في الأقسام الذي دُكِرَتْ، والحَضْرُ فيها ممنوع.

وأيضاً: يمكن أن يُنْزَع في امتناع طلبِ المُحَال، فإن لقاتل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تتحرك الأجرامُ السماوية لغرض ممتنع الحصول؟ وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف.

هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل: من امتناع حركاتها على الاستقامة، ووجوب الميل المستدير في طياعها، ومن كون الحركة غيرَ مطلوبة بالذات، وكلُّ واحدة من مقدمات الدليل يمكن أن يُنْزَع فيها.

\* قال:

وَقَوْلُهُمْ: «لَا عِلِّيَّةَ بَيْنَ الْمُتَضَائِفِينَ، وَإِلَّا لَأَمْكَنَ الْمُتَمَنِّعُ أَوْ عُلُّ الْأَقْوَى بِالْأَضْعَفِ»؛ لِمَنْعِ<sup>(٢)</sup> الْأَمْتِنَاعِ الذَّاتِيِّ.

طلب آخر على  
إثبات الطول  
مع رده

○ أقول:

هذا إشارةٌ إلى دليل آخر على إثبات (٩٩/ب) العقول، مع الجواب عنه.

(١) (و): يتوقف.

(٢) في غير (أ) (هـ): بمنع.

تقريرُ الدليل: أنه لا عِلَّةَ بين المُتضايفين ، أي: الحاوي والمَحوي ،  
أي: لا يكون الحاوي علةً للمَحوي ولا المَحوي علةً للحاوي .  
أما أن الحاوي لا يكون علةً للمَحوي: فلأنه لو كان الحاوي علةً  
للمَحوي ، يلزم أن يكون الممتنع (٩٩/و) بالذات<sup>(١)</sup> ممكناً بالذات ،  
والتالي ظاهر الفساد .

بيانُ الملازمة: أن الحاوي لو كان علةً للمَحوي ، لكان مُتقدِّماً  
بالوجود والوجوب على وجود المَحوي ووجوبه ؛ لأن العلة متقدمة  
بالوجود والوجوب على وجود (٨٤/هـ) المعلول ووجوبه .

فإذا اغْتَبَرْنَا تشخُّصَ الحاوي العلة ، كان معه للمَحوي المعلول  
إمكاناً وجودي؛ لأن تشخُّصَ العلة متقدِّمٌ في الوجود والوجوب على  
تشخُّصَ المعلول ، وأما الوجود والوجوب فَيَعْدُ وجود الحاوي ووجوبه ،  
فلا يخلو: إما أن يكون عدمُ الخلاء واجباً مع وجوب الحاوي ، أو غير  
واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المَحوي واجباً مع وجوب  
الحاوي ؛ لأن عدم الخلاء داخل الحاوي أمرٌ يُقَارَنُ اعتباره اعتباراً وجود  
المَحوي ، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه ، لكن قد بيَّنا أن الملاء المَحوي  
لا يكون واجباً مع وجوب الحاوي ، فيلزم أن يكون عدمُ الخلاء داخل  
الحاوي أيضاً غير واجب مع وجوب الحاوي ، فيكون ممكناً مع وجوب  
الحاوي ، وقد بيَّنا أن الخلاء ممتنع لذاته ، فثبت أن الحاوي ليس بعلة  
للمَحوي .

---

(١) ساقطة من (ز) .

وأما أن المَحوي ليس بعلة للحاوي: فلأنه لو كان المَحوي علةً للحاوي، يلزم أن يكون الأقوى والأعظم مُعَلَّلاً بالأضعف والأصغر، فإن الحاوي أقوى وأعظم من المَحوي، والوَهْمُ لا يذهب إلى تعليل الأقوى بالأضعف.

ولا يمكن أن يكونَ الجسمُ مطلقاً علةً لجسمٍ آخر<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأن الجسمَ يَفْعَلُ بصورته؛ لأنه إنما يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً، ولا يكون موجوداً بالفعل إلا بصورته؛ لأن المادة إنما يكون الجسم موجوداً بها بالقوة.

والفعلُ الصادر عن صورة الجسم، إنما يَصُدُرُ عنها بمُشاركة الوَضْعِ؛ لأن الصورة إنما تقوم<sup>(٢)</sup> بمادتها، فكذلك ما يَصُدُرُ عنها بعد قوامها، بواسطة تلك المادة، فيكون بمُشاركة الوَضْعِ.

ولذلك فإن النار لا تُسَخَّنُ أيَّ شيءٍ اتفق، بل ما كان مُلاقياً لجزئها<sup>(٣)</sup>، أو كان له وَضْعٌ خاص بالنسبة إليها<sup>(٤)</sup>، وكذلك<sup>(٥)</sup> الشمس لا تضيء كلَّ شيءٍ، بل ما كان مُلاقياً لجزئها<sup>(٦)</sup>.

(١) زاد في مطالع الأنظار: «وذلك لأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه» ص ١٣٧.

(٢) (ز): يقوم.

(٣) (هـ): بجزئها.

(٤) (هـ): إليه.

(٥) (هـ): وكذا.

(٦) عبارة (ز): بل ما كان له وضع خاص بالنسبة إلى جزئها. وعبارة (هـ): بل ما كان له وضع خاص.

فإذن: الجسمُ إنما يَفْعَلُ بصورته بمُشاركة<sup>(١)</sup> الوَضْعِ، والفاعلُ بمُشاركة الوَضْعِ لا يمكن أن يكون فاعلاً لِمَا لا وَضَعَ له، وإلا (١/٥٠) لكان فاعلاً من غير مُشاركة الوَضْعِ، فالجسمُ إنما يكون فاعلاً لِمَا له وَضَعٌ بالقياس إليه.

وما يكون علةً لجسم لا بد وأن يكون أولاً علةً لجزأيه، أعني: المادةَ والصورةَ، فلو كان الجسمُ علةً للجسم، يلزم أن يكون أولاً علةً لجزأيه لكن لا وَضَعَ لجزأي الجسم، بالنسبة إلى جسم آخر، حتى يُوجِدَهُما أولاً؛ لأن قبل الإيجاد لا يكون لجزأيه وجود، فضلاً عن أن يكون لهما وَضَعٌ.

فإذن: الجسمُ لا يكون علةً لجسم آخر، وبهذا يُعْرَفُ أن الصورةَ والنفس والأعراض القائمة بها لا تكون علةً لجسم<sup>(٢)</sup>، وكذلك الهَيُولَى لا تكون علةً له، وكذلك الواجبُ لذاته، فتعيّن أن يكون علةً الجسم هو العقل.

هذا تقريرُ الدليل.

وأما تقريرُ الجواب: فبأن يقال: لا تُسَلِّمُ أن الخلاء ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلاء ممتنعاً لذاته، لكان عدمه واجباً لذاته<sup>(٣)</sup>، لكن لا يكون عدمه واجباً لذاته؛ لأن كونَ عدمه واجباً لذاته يُنافي كونَ ما معه - أعني: وجودَ المَحْوِي - واجباً بغيره<sup>(٤)</sup>.

(١) (ب): بصورة.

(٢) (ز) زيادة: آخر.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (و) (ز): لغيره.

ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني: المحوي - واجباً بغيره<sup>(١)</sup>» أنه ينافي كونه واجباً بغيره الذي هو الحاوي، فمُسلّمٌ، لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأول من المتنافيين؛ لجواز أن يكون (صدقُ التنافي)<sup>(٢)</sup> بانتفاء الثاني من المتنافيين، وهو أن يكون المَحوي واجباً بغيره الذي هو الحاوي، وانتفاء هذا لا يُوجِبُ أن لا يكون المحوي واجباً بغيره؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحواي، لا بانتفاء وجوبه بالغير، فإن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وإن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني: المحوي - (١٠٢/ز) واجباً بغيره<sup>(٣)</sup>» أنه ينافي كونه واجباً بغيره مطلقاً، فلا تُسلّمُ المناقاةَ بينهما، فإن وجوبَ المَحوي بغير الحاوي لا يستلزم إمكانَ الخلاء، إذا لم يكن الحاوي علّةً للمَحوي، فإن الخلاء لا يتفرض<sup>(٤)</sup> بارتفاع المَحوي مطلقاً، بل إنما يتفرضُ بارتفاع المَحوي من حيث هو مَحويّ ملاء<sup>(٥)</sup>، بأن يفرض محيط لا حشو له (١٠٠/ب)، لتفرض الأبعاد التي هي الخلاء، فإن العدم المَحضَ ليس بخلاء.

(١) (ز): لغيره، وكذا فيما يأتي.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): انتفاؤه.

(٣) (هـ) زيادة: مطلقاً.

(٤) (هـ): يفرض. وكذا فيما يأتي.

(٥) (ز): مثلاً، وهي زيادة في هامش (هـ).

وإذا لم يكن إمكانُ الخلاء لازماً لوجوب المَحْوِي بالغير<sup>(١)</sup>، لم يكن امتناعه بالذات مُنافياً لوجوبه بالغير.

وقولنا: «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه: أن للخلاء ذاتاً تقتضي امتناعه، بل معناه: أن (هـ/٨٥) تصوّره إنما يقتضي امتناعه، ولا يُصوّرُ الخلاء إلا بأن يُفرضَ محيطٌ لا حَسَوَ له، لتفرض<sup>(٢)</sup> الأبعاد، فيُصوّرُ منه الخلاء.

\* قال:

وَأَمَّا النَّفْسُ: فَهِيَ كَمَا أَوَّلُ لِحْجَمٍ طَبِيعِيٍّ أَلِيٍّ، فِي حَيَاةٍ مباحث النفس بِالْقُوَّةِ. (١٠٠/و) وَهِيَ مُغَايِرَةٌ لِمَا هِيَ شَرْطٌ فِيهِ؛ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ، وَلِلْمَمَانَعَةِ فِي الاِقْتِضَاءِ، وَلِإِطْلَانِ أَحَدِهِمَا مَعَ ثُبُوتِ الْآخَرِ. وَلِمَا<sup>(٣)</sup> تَقَعُ الْعَقْلَةُ عَنْهُ، وَالْمُسَارَكَةُ بِهِ، وَالتَّبَدُّلُ فِيهِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَعَ مِنْ<sup>(٤)</sup> مباحث العقل، شَرَعَ فِي مباحث النفس، وَهِيَ: أَحَدُ الْأَنْوَاعِ الْخَمْسَةِ الَّتِي<sup>(٥)</sup> لِلْجَوْهَرِ، وَبِهَا يَتِمُّ بَحْثُ الْجَوَاهِرِ.

(١) (هـ) زيادة: أي: مطلقاً.

(٢) (ب) (هـ): تفرض.

(٣) فِي مِثْلِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ: الدُّكُورِ حَسَنِ الشَّافِعِيِّ: وَهِيَ مُغَايِرَةٌ لِمَا تَقَعُ الْعَقْلَةُ عَنْهُ. ص ٤٠٠ ص ٥٨٧.

(٤) (أ) (ب): عن.

(٥) ساقطة من (ب) (و).

فعرّفها أولاً بأنها: كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ طبيعي، آليّ، ذي حياة بالقوة<sup>(١)</sup>.

والكمال: هو ما يتيمُّ النوعُ به، وهو: أوّلُ وثانٍ، فالكمالُ الأوّل: هو الذي يصير النوعُ به بالفعل، كالصورة النوعية<sup>(٢)</sup> الحاصلة للحديد<sup>(٣)</sup>، حتى صار<sup>(٤)</sup> بها نوعاً بالفعل، وهو السيفُ؛ والكمال الثاني: ما يتبعُ النوعَ من عوارضه كالقطع للسيف، والرؤية والإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالاتٌ للنوع، لكن ليست أوليةً، فإنه ليس يحتاج في أن يصير نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل<sup>(٥)</sup>.

إذا عرّفَتْ هذا فنقول: النفسُ كمالٌ أوّلٌ، واحترزنا به عن الكمالات الثانية، والكمالُ لا يدُ وأن يكون بالنسبة إلى شيء، فالنفس هي كمالٌ لجسم، والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجِنسي لا المادي؛ لأن الكمال إنما يكون كمالاً بالنسبة إلى ما يكون ناقصاً ويتيمُّ به، والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصةً محتاجة إلى مُتَمِّمٍ يُحَصِّلُها، ويتيمُّ به.

(١) هذا التعريف هو ما ذكره فلاسفة الإسلام في تعريف النفس، وهو عين تعريف أرسطو للنفس، انظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم ص ٧٠ مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) (ب): الفعلية.

(٣) (ب): في الحديد.

(٤) (هـ): صارت و«بها» ساقطة.

(٥) ما ذكره الشارح في تقسيم الكمال، مأخوذ من فن النفس من الشفاء لابن سينا ص ١٠.

وقوله: «طبيعي» احترازٌ عن الكمال الأول للجسم الصناعي، كالسرير، فإنه لا يكون نفساً.

وقوله: «آلي»<sup>(١)</sup> - أي: تُضدَّرُ عنه كمالته الثانية بآلات يستعين بها - احترازٌ عن صور البسائط والمعدنيات، فإنها وإن كانت كمالاً أولياً<sup>(٢)</sup> لأجسام طبيعية، لكن ليست بآلية.

وقوله: «ذي»<sup>(٣)</sup> حياة بالقوة» أي: يُمكنُ أن يُضدَّرَ عنه ما يُضدَّرُ من أفاعيل الحياة، التي هي: التغذي، والنمو، والتوليد<sup>(٤)</sup>، والإدراك، والحركة الإرادية، والنطق.

واعلم: أن هذا التعريف يتناول النفوس الأرضية - أعني: النباتية والحيوانية والإنسانية - والنفوس الفلكية، على رأي مَنْ يرى أن الفلك يُفَعِّلُ بآلات، وهو مَنْ قال: إن كل فلك يشتمل<sup>(٥)</sup> على عدة كرات، يَتِمُّ فعله بمجموع تلك الكرات، وهي كالألات لنفس ذلك الفلك، وإن لم يكن لكل كرة منها نفسٌ مفردة، بل النفس لا تكون إلا للفلك المُشتمِلِ على تلك الكرات.

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «اعلم أن الأظهر أن يجز لفظ «آلي» على أنه صفة ثانية لجسم، أي: جسم مشتمل على الآلة. ويجوز رفعه على أن يكون صفة لكمال، أي: كمال أول ذو آلة، والمآل فيهما واحد». ل: ١٧١.

(٢) (هـ): أول.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «وقوله: «ذي حياة» مجرور على أنه صفة ثالثة لجسم، وإذا رفع «آلي» ينبغي أن يرفع هذا أيضاً، فيقال: ذو حياة» ل: ١٧٢.

(٤) (هـ): (ز): والتولد.

(٥) (ز): مشتمل.



وعلى رأي مَنْ يرى أن كلَّ كَرَّةٍ<sup>(١)</sup> لها نفس مفردة، لا يكون هذا التعريف شاملاً للنفس الفلكية، وإطلاق النفس على الأرضية والفلكية باشتراك اللفظ.

وَلَمَّا عَرَّفَ النَّفْسَ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ مَغَايِرَةٌ لِلْمِزَاجِ وَالْبَدَنِ وَأَجْزَائِهِ<sup>(٢)</sup>، فَاتَّبَعَتْ أَوَّلًا مَغَايِرَتَهَا لِلْمِزَاجِ بِثَلَاثَةِ<sup>(٣)</sup> أَوْجِهٍ: تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ: أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ شَرْطٌ فِي حُصُولِ الْمِزَاجِ؛ لِأَنَّ الْمِزَاجَ وَاقِعٌ بَيْنَ أَضْدَادٍ مُتَنَازِعَةٍ إِلَى الْإِنْفِكَاكِ، إِنَّمَا يُجَيِّرُهَا<sup>(٤)</sup> عَلَى الْاجْتِمَاعِ وَالتَّأْلِيفِ النَّفْسِيِّ، فَيَكُونُ حُصُولُ الْمِزَاجِ مَوْقُوفًا عَلَى الْإِلْتِمَامِ وَالتَّأْلِيفِ، الْمَوْقُوفِ عَلَى النَّفْسِ، فَيَكُونُ حُصُولُ الْمِزَاجِ مَوْقُوفًا عَلَى حُصُولِ النَّفْسِ.

فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور؛ لأنه<sup>(٥)</sup> حينئذ يلزم توقف النفس على حصول<sup>(٦)</sup> الالتئام بين الأضداد المتنازعة إلى الانفكاك، المتوقف على النفس، لكنَّ الدور مستحيل<sup>(٧)</sup>، فتكون النفس مغايرة للمزاج.

(١) (هـ): لكل كرات.

(٢) انظر في ذلك: الباحث المشرقية ٢٢٦/٢، شرح الإشارات للطوسي ٣٢٥/٢، الجديد في الحكمة ص ٤٠٩، كشف المراد ص ١٦١، شرح التجريد للقوشجي ٤٩١/٢.

(٣) كذا في (هـ) وفي الباقي: بأربعة، ولعله يقصد بالرابع الدليل العام الذي سيذكره بعد قليل، الذي يدل على مغايرة النفس للمزاج والبدن وأعضائه وأجزائه والجسمية.

(٤) عبارة ابن سينا في الإشارات: «إنما يجرها» شرح الإشارات للطوسي ٣٢٨/٢.

(٥) (و): ولأنه.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (أ) (ب) (ز): يستحيل.

وإلى هذا أشار بقوله: «وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور».

قيل<sup>(١)</sup>: إن المُركِّبات تستعد<sup>(٢)</sup> لقبول كمالاتها الأولى<sup>(٣)</sup> من مبدئها، بحسب أمزجتها المختلفة، فيلزم أن تكون الأمزجة شرطاً في حصول كمالاتها الأولى<sup>(٤)</sup>، فلو كانت النفس - التي هي الكمال الأول - شرطاً في حصول<sup>(٥)</sup> المزاج يلزم الدور.

أجيب: بأن علة الالتئام بين أجزاء المنيّ هو نفس الأبوين، وعلة الالتئام بين الأشياء<sup>(٦)</sup> المضافة إليها إلى أن يتّم البدن وإلى آخر العمر هو نفس المولود.

فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الأول من المبدأ: هو المزاج الواقع بين أجزاء المني، التي يكون نفس الأبوين جامعها، والمزاج الذي تكون النفس شرطاً في حصوله: هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني، بسبب انضمام أجزاء آخر إليها، فلا يلزم (١٠٣/ز) الدور.

تقرير الوجه الثاني: أن النفس مغايرة للمزاج (١٠١/ب)؛ لأنهما

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في شرح الإشارات للطوسي ٣٢٩/٢، وقد وصف الطوسي هذا الاعتراض بأنه سؤال مشهور.

(٢) (هـ): مستعدة.

(٣) (هـ): الأول.

(٤) (هـ): (ز): الأول.

(٥) (ز): لحصول. و «في» ساقطة.

(٦) (أ): (و): الأجزاء.

(٧) (و): أو إلى.

يَتَمَانَعَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ، فَإِنَّ<sup>(١)</sup> كَثِيرًا مَا تَرِيدُ النَّفْسُ الْحَرَكَةَ إِلَى جِهَةٍ، وَالْمَزَاجُ يُمَانِعُهَا، بَأَنَّ يَقْتَضِي السَّكُونَ، كَالْمَاشِي عَلَى الْأَرْضِ، أَوْ يَقْتَضِي الْحَرَكَةَ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى، كَالصَّاعِدِ إِلَى مَوْضِعٍ عَالٍ، وَالتَّمَانَعُ فِي الْاِقْتِضَاءِ يَدُلُّ عَلَى مَغَايِرَةِ الْمُقْتَضِيَيْنِ، فَتَكُونُ النَّفْسُ مَغَايِرَةً لِلْمَزَاجِ. (هـ/٨٦)

تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْمَزَاجَ مَغَايِرَ لِلنَّفْسِ؛ لِأَنَّ النَّفْسَ بَاقِيَةً عِنْدَ بَطْلَانِ الْمَزَاجِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وَرَدَ كَيْفِيَّةٌ مُضَادَّةٌ لِلْكَيفِيَّةِ الْمَزَاجِيَّةِ، تَبْطُلُ الْكَيفِيَّةُ الْمَزَاجِيَّةُ، وَتَكُونُ النَّفْسُ مُدْرِكَةً لَهَا، فَتَكُونُ بَاقِيَةً عِنْدَ وِرْوَدِ تِلْكَ الْكَيفِيَّةِ، فَالَّذِي يَبْطُلُ مَغَايِرًا لِمَا لَا يَبْطُلُ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُدْرِكُ الْبَاقِي هُوَ الْمَزَاجُ الْمُتَجَدِّدُ عِنْدَ لِقَاءِ<sup>(٢)</sup> الضِّدِّ؟

أَجِيبُ: بَأَنَّ الْمَزَاجَ<sup>(٣)</sup> الْمُتَجَدِّدَ لَا يَكُونُ (١٠١/و) مُدْرِكًا، لِأَنَّ الْمُدْرِكَ لَا يَبْدُو وَأَنْ يَنْفَعَلَ عَنِ الْمُدْرِكِ، وَالْمَزَاجُ الثَّانِي يَشَابَهُ الْكَيفِيَّةَ الْمُضَادَّةَ<sup>(٤)</sup> لِلْمَزَاجِ الْأَوَّلِ، فَلَا يَنْفَعَلَ عَنْهُ، فَلَا يَكُونُ<sup>(٥)</sup> مُدْرِكًا لَهَا.

فَقَوْلُهُ: «وَاللِّمَّانِمَةُ» وَقَوْلُهُ: «وَلِبَطْلَانِ» مَعْطُوفَانِ عَلَى قَوْلِهِ: «لَا اسْتِحَالَةَ الدَّوْرَ».

(١) (هـ): فإنه.

(٢) (هـ): (ز): بقاء.

(٣) (هـ): ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): المتضادة.

(٥) (ز): زيادة: له.

ولما بَيَّنَّ مغايرةَ النفس للمزاج، أراد أن يُبَيِّنَ مغايرتها للبدن وأجزائه، وأن يُبَيِّنَ مغايرتها للجسمية .

أما الأول: فلأن الإنسان لا يَفْعَلُ عن ذاته، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره لا تَعْرُبُ ذاته عن ذاته، وتَفْعَلُ عن بدنه، وعن أعضائه الظاهرة والباطنة، والقوى والحواس، فذاتُه - أعني: نفسُه الناطقة - غيرُ هذه الأشياء .

وأما الثاني: فلأن الإنسان يُشَارِكُ غيره في الجسمية، ويخالفه في نفسه الناطقة، فما به المغايرة مُغايرٌ<sup>(١)</sup> لما به المُشاركة<sup>(٢)</sup>، فالنفس غير الجسمية .

ولما بَيَّنَّ أن النفس غيرُ الجسمية، ذَكَرَ دليلاً يدل على مغايرتها للمزاج، والبدن وأعضائه وأجزائه، والجسمية<sup>(٣)</sup> .

تقريره: أن هذه الأمور تَبَدَّلُ في الإنسان دائماً، والنفس باقية بحالتها، فإن الإنسان يَشْعُرُ بذاته شعوراً مستمراً، وَيَتَحَقَّقُ أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر، والمُتَبَدِّلُ غيرُ ما ليس بِمُتَبَدِّلٍ، فالنفس غيرُ هذه الأشياء .

✽ قال:

النفس الناطقة  
سجده

وَهِيَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ: لِتَجَرُّدِ عَارِضِهَا، وَعَدَمِ انْقِسَامِهَا، وَقُوَّتِهَا  
عَلَى مَا تَعْمَرُ الْمُقَارِنَاتُ هَتْهُ، وَلِحُصُولِ عَارِضِهَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب) (ز): الاشتراك .

(٣) ساقطة من (ب).

يُعَقَّلُ مَحَلًّا مُنْقَطِعًا، وَلَا سِتْرًا لِامْتِنَاعِ الْعَارِضِ اشْتِغَاءِ الْمَعْرُوضِ،  
وَلَا نِتْقَاءِ النَّبِيَّةِ، وَلِحُصُولِ الضُّدِّ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مَغَايِرَةَ النَّفْسِ لِلْمَزَاجِ وَالْبَدَنِ وَأَجْزَائِهِ وَالْجَسْمِيَّةِ، أَرَادَ أَنْ  
يُبَيِّنَ تَجْرِيدَهَا، أَي: كَوْنَهَا لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا جِسْمَانِيَّةً<sup>(١)</sup>.  
وَاحْتِجَ عَلَى تَجْرِيدِهَا<sup>(٢)</sup> بِسَبْعَةِ وَجُوهِ:

تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ مِنْهَا: أَنْ عَارِضَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ - أَي: الصُّورَةَ الْعَقْلِيَّةَ  
الْمُنْتَبِعَةَ<sup>(٣)</sup> فِيهَا - مُجَرَّدَةٌ، أَي: لَيْتَ بِجَسْمٍ وَلَا جِسْمَانِيَّةِ، فَيَلْزَمُ أَنْ  
تَكُونَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ - الَّتِي هِيَ مَعْرُوضَةٌ لَهَا - مُجَرَّدَةٌ.

أَمَّا بَيَانُ الْأَوَّلِ: فَلَأَنَّ (أ/٥١) الصُّورَةَ الْعَقْلِيَّةَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ كَثِيرِينَ،  
وَكَلِّ مَا هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ كَثِيرِينَ يَكُونُ مُجَرَّدًا. أَمَّا الصَّغْرَى فَظَاهِرَةٌ، وَأَمَّا  
الْكَبْرَى: فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُجَرَّدًا، لَكَانَ مَخْصُوصًا بِغَوَاشٍ مَادِيَّةٍ: مِنْ

---

(١) هَذَا مَا اخْتَارَهُ الْمَصْنِفُ، وَهُوَ مَذْهَبُ الْفَلَّاسِفَةِ مِنَ السُّنْدُقِيِّينَ وَالْمَتَأَخِّرِينَ، وَوَاقَفَهُمْ  
عَلَى ذَلِكَ الْغَزَالِيُّ وَالرَّازِبِيُّ الْأَصْفَهَانِيُّ وَجَمَعَ مِنَ الصُّوفِيَّةِ، وَمَعَمَّرٌ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ،  
وَكَثُرَ الْإِمَامِيَّةُ.

وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمْهُورَ الْمُتَكَلِّمِينَ، بِنَاءِ عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ مِنْ نَفْيِ الْمَجْرَدَاتِ،  
عَقُولًا كَانَتْ أَوْ نَفُوسًا. انظُرْ تَفْصِيلَ ذَلِكَ فِي: الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ ٣٨٨/٧، الصَّحَافِ  
الْإِلَهِيَّةِ ص ٢٧٢، شَرَحَ الْمَوَاقِفَ لِلجِرْجَانِيِّ ٥٠٥/٢.

(٢) انظُرْ فِي أَدَلَّةِ تَجْرِيدِ النَّفْسِ: الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ ٥٧/٧، شَرَحَ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ  
٣٧٩/٢، الْجَدِيدِ فِي الْحِكْمَةِ ص ٤١٤، الصَّحَافِ الْإِلَهِيَّةِ ص ٢٧٧، مَطَالِعَ الْأَنْظَارِ  
ص ١٤٠، شَرَحَ الْمَقَاصِدَ ٣٠٨/٣، شَرَحَ الْمَوَاقِفَ ٥٠٥/٢، شَرَحَ التَّجْرِيدَ  
لِلْقَوْشَجِيِّ ٤٩٥/٢.

(٣) (ب) (و) (هـ): الْمُنْتَبِعَةُ.

يُقَدَّر مُعَيَّن، وَأَيِّن مُعَيَّن، وَوَضَعَ مُعَيَّن، وَكَيْفَ مُعَيَّن<sup>(١)</sup>، وَغَيْرِ ذَلِكَ؛  
فَلَا<sup>(٢)</sup> يَكُونُ مَلَانِمًا لَمَّا لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ كَثِيرِينَ<sup>(٣)</sup>،  
هَذَا خُلْفٌ.

وَأَمَّا بَيَانُ الثَّانِي: فَلَأَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ - الَّتِي هِيَ مَعْرُوضَةٌ  
لِلصُّورَةِ<sup>(٤)</sup> الْعَقْلِيَّةِ - لَوْ لَمْ تَكُنْ مُجَرَّدَةً، لَكَانَتْ الصُّورَةُ الْعَقْلِيَّةُ  
الْحَالَّةُ فِيهَا غَيْرَ مُجَرَّدَةٍ؛ لِأَنَّ اخْتِصَاصَ الْمَحَلِّ بِالْمِقْدَارِ الْمُعَيَّنِ وَالْأَيِّنِ  
الْمُعَيَّنِ وَالْوَضْعِ الْمُعَيَّنِ، يُوجِبُ اخْتِصَاصَ الْحَالِّ فِيهِ بِهِ.

تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّانِي: أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ غَيْرُ مَنْقَسَمَةٍ، وَلَا شَيْءٌ مِنْ  
الْمَادِيَّاتِ بِغَيْرِ مَنْقَسَمَةٍ؛ فَالنَّفْسُ النَّاطِقَةُ لَا تَكُونُ مَادِيَّةً.

أَمَّا الصَّخْرِيُّ: فَلَأَنَّ فِي الْمَعْقُولَاتِ مَعَانٍ<sup>(٥)</sup> غَيْرَ مَنْقَسَمَةٍ، لَا  
مَحَالَّةَ، وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ مَعْقُولٍ مِنْ مَقْوَمَاتٍ<sup>(٦)</sup> غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ؛  
ضَرُورَةً حَصُولَ الْمَقْوَمَاتِ عِنْدَ حَصُولِ مَا يَتَّقَوْمُ<sup>(٧)</sup> بِهَا بِالْفِعْلِ، وَهُوَ  
مَحَالٌ.

وَمَعَ لَزُومِ الْمَحَالِّ فَالْمَطْلُوبُ حَاصِلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ كَثْرَةٍ سِوَاهُ كَانَتْ  
مَتَنَاهِيَّةً أَوْ غَيْرَ مَتَنَاهِيَّةً، لِأَبَدِ فِيهَا مِنْ وَاحِدٍ بِالْفِعْلِ؛ لِأَنَّ الْكَثْرَةَ لِأَبَدِ

(١) جملة: «وكيف معين» ساقطة من (و).

(٢) (ب): (و): ولا.

(٣) جملة: «بين كثيرين» ساقطة من (ب).

(٤) (و): للصور.

(٥) (هـ): معاني.

(٦) أي: لكان كل معقول مشتقاً عن مقومات..

(٧) (هـ): يقوم.

فيها من الآحاد، فإذا لابد في المعقولات من واحد بالفعل، فإذا عَقِلَ الواحدُ من حيث هو واحد، فإنما يُعَقَلُ من حيث هو<sup>(١)</sup> لا ينقسم، فَمَحَلُّهُ<sup>(٢)</sup> الذي هو عاقل له - أعني: النفس الناطقة - لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم؛ لأن انقسامَ المحلِّ يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، فَجَبَّتْ أن النفس الناطقة غير منقسمة.

وأما الكبيرى: فلأن كل مادي منقسم؛ لِمَا عَرَفْتِ من انقسام الجسم وما يُعَارَنُه.

قيل عليه: لا نُسَلِّمُ أن انقسامَ المَحَلِّ يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه، فإن الخطَّ منقسم<sup>(٣)</sup>، والنقطة الحالةُ فيه غيرُ منقسمة.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن كل مادي منقسم، فإن النقطة مادية غير منقسمة.

والجوابُ عن الأول: أن انقسامَ المَحَلِّ إنما يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، إذا كان (١٠٤/ز) لحوق الحالِّ فيه من حيث هو ذلك المَحَلُّ، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرى.

وأما إذا كان لحوق الحالِّ فيه من حيث لحوقُ (١٠٢/ب) طبيعة أخرى، كان انقسام المَحَلِّ لا يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، والصورة العقلية إنما نحلُّ العاقل من حيث هو ذلك العاقل، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسامُ الحالِّ فيه. (٨٧/هـ)

(١) ساقطة من (و).

(٢) (أ) (و): فمحلها.

(٣) (ز): ينقسم.

وأما النقطة فإنما تحلُّ في الخط لا من حيث هو خطٌّ، بل من حيث هو متناه، فلا يُوجِبُ انقسامَ الخط انقسامَ النقطة؛ لأنَّ حلول النقطة فيه من حيث التناهي، لا من حيث الذات.

والجواب عن الثاني: أن المراد من قولنا: «لا شيء من الماديات بغير منقسمة» أنه لا شيء من الجواهر<sup>(١)</sup> المادي بغير منقسم، فكأنه بُني هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس؛ لأنَّ جوهرية تُعرَفُ مما سَبَقَ بالحدس.

تقريرُ الوجه الثالث: أن النفس الناطقة تَقْوَى على ما تَعَجِزُ عنه المُقَارِنَاتُ، أعني: القوى المُقَارِنَةُ للمادة، فلا تكون النفس الناطقة مُقَارِنَةً للمادة.

بيانُ ذلك: أن النفس الناطقة تَقْوَى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها، والقوى المُقَارِنَةُ للمادة<sup>(٢)</sup> لا تُدْرِكُ ذاتها ولا تُدْرِكُ إدراكاتها.

وأيضاً: القُوَى<sup>(٣)</sup> المُقَارِنَةُ (١٠٢/و) للمادة لا تنطبع فيها الكليات، والنفس الناطقة تنطبع فيها الكليات.

تقريرُ الوجه الرابع: أن النفس الناطقة غيرُ حَالَةٍ في جسم، ومثلُ قلب أو دماغ أو غيرهما؛ لأنَّ حصولَ عارض النفس<sup>(٤)</sup> الناطقة، بالنسبة

(١) (و): الجوهر، (ز): الجوهرية.

(٢) زيادة من (أ) (ز).

(٣) سائقة من (ه).

(٤) (ه): العارض للنفس.



إلى ما يُفَرَضُ محلاً لها منقطع<sup>(١)</sup>، أي: لأن حصول العلم للنفس الناطقة، بالنسبة إلى ما يُفَرَضُ محلاً لها منقطع، أي: في وقت دون وقت لا دائماً.

والحاصل: أن النفس الناطقة تَعَقُّلُها لكل عضو من أعضائه<sup>(٢)</sup> منقطع، أي: حاصلٌ في وقت دون وقت، فلو كانت حالةً في عضو من الأعضاء، لكانت دائمة التَعَقُّلِ له<sup>(٣)</sup> أو غير مُتَعَقِّلةٍ له أصلاً؛ وذلك لأن تَعَقُّلُها لذلك العضو إنما يكون بمُقارِنَةٍ صورته<sup>(٤)</sup> لها.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تكونَ الصورةُ الحاصلة لذلك العضو كافيةً في تَعَقُّلِها له، أو لم تكن كافيةً.

فإن كان الأولُ يلزم<sup>(٥)</sup> أن يَتَعَقَّلَهُ دائماً؛ لأن صورة ذلك العضو دائماً مُقارِنَةٌ لها، والقَرَضُ أنها كافيةٌ في تَعَقُّلِها له.

وإن كان الثاني فلا يَتَعَقَّلُهُ أَلْبَتَّةَ؛ لأنه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافيةً في تَعَقُّلِها له، لكان تَعَقُّلُها بحصول<sup>(٦)</sup> صورة أخرى، مماثلةٍ لصورة ذلك العضو، لكنَّ حصولَ صورةٍ أخرى مماثلةٍ لها محالٌ؛ لأنه لو حَصَلَ لها صورةٌ أخرى مماثلةٍ لصورة العضو، لكان<sup>(٧)</sup>

(١) العبارة في (أ) (هـ): محلاً منقطعاً. وفي (و): محل منقطع.

(٢) (هـ): الأعضاء.

(٣) ساطعة من (و).

(٤) (ز): صورة.

(٥) (ز): يستلزم.

(٦) (ز): لحصول.

(٧) (أ): لكانت.

تلك الصورة مُقارَنةً لمحل النفس الناطقة؛ لأن مُقارِنَ الحالِّ مُقارِنٌ للمحلِّ، لكن يمتنع أن يُقارِنَ المحلُّ صورةً أخرى ماثلةً لصورته، وإلا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة، وهو ممتنع.

وقد اغتَرَضَ على هذا: بآنا لا نُسَلِّمُ أنه إذا<sup>(١)</sup> لم تكن صورةً العضو كافيةً في التعقل، يلزم أن يكون التعقلُ بحصول صورة أخرى، ماثلةً لصورة ذلك العضو، وإنما يلزم ذلك، أن لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساويةً له في تمام الماهية، وهو ممنوع، فإن الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية.

ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون السوادُ يَثَلُّ البياض في تمام الماهية؛ لأن المناسبةَ بين السواد والبياض أتمُّ من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة؛ لأن السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين، خالِّين في المَحَلِّ محسوسين، والصورة المعقولة<sup>(٢)</sup> من السماء عَرَضٌ غير محسوس، حالٌّ في محلٍّ غير محسوس، والسماء الموجودة هي<sup>(٣)</sup> جوهر محسوس، موجود في الخارج، محيط بالأرض.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن العاقلة إذا كانت مُتَعَقِّلة<sup>(٤)</sup> لمحلها بصورة مساوية له، يلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين<sup>(٥)</sup> في محل واحد؛ وذلك لأن إحداهما حالة في العاقلة والأخرى محل لها.

(١) (ز): لو.

(٢) (ب) (ز): العقلية.

(٣) (و): هو، وهي ساطعة من (ب).

(٤) (هـ): متعلقة.

(٥) (ب) (ز): الصورتين المتماثلتين.

وأيضاً: يلزم بعين هذا الدليل<sup>(١)</sup>: أن<sup>(٢)</sup> النفس عَالِمَةٌ بصفاتهما ولوازمها أبداً، أو غيرُ عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات.

والجوابُ عن الأول: أن ماهيةَ الشيء عبارة عما حَصَلَ في العقل من ذلك الشيء، دون لواجهه الخارجة عنه، ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساويةٌ لماهية الشيء، بل عَيْثُهَا.

وقولُ المُشَكِّك: «الصورةُ المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية» قولٌ باطل؛ لأن المعقول من السماء ليس إلا تَفَسُّ ماهية السماء.

وأما السواد والبياض فغير مُتساويَيْن في تمام المعقولة؛ لأن كلَّ واحد منهما يَتَمَيَّزُ<sup>(٣)</sup> عن الآخر بِفَضْلِ مُقْوَمٍ لحقيقته، بعد اشتراكهما في مطلق اللون، فلا يكونان مُتساويَيْن في تمام الماهية، بخلاف الصورة المعقولة (١٠٥/ز) من السماء والسماء الموجودة في الخارج، فإنهما متساويتان في تمام الماهية، وإن اختلفتا<sup>(٤)</sup> في العوارض، واختلاف العوارض لا يُنافي المساواة (١٠٣/ب) في تمام الماهية، بخلاف اختلاف الفصول.

والجوابُ عن الثاني: أن الصورة الحَالَّة في العاقلة، لا بد وأن تكون حَالَّة في محلِّهَا إذا كانت العاقلة (٨٨/خ)، جِسْمَانِيَّةً؛ وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جِسْمَانِيَّةً، كانت ذاتٌ فِعْلٌ بمشاركة المَحَلِّ؛ لأن كل

(١) في هامش (هـ): يلزم من هذا الدليل - نسخة.

(٢) (ز) زيادة: تكون.

(٣) (هـ): تميز.

(٤) (هـ) (ز): اختلفا.

فاعل جِسماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم، فلو لم تحلّ الصورة الحالة في العاقلة في محلّها، لما كان فعلها بمشاركة الجسم، فلا تكون جِسمانية، هذا خُلف.

فإن قيل: الفرقُ بين الصورتين باقي؛ لأن إحداهما حالة في المحلّ فقط، والأخرى حالة فيه وفي العاقلة أيضاً.

أجيب: بأن هذا النوع من الحُلُول اقتراناً ما، واقتران الشيء بأحد الشئتين المُتقارنين<sup>(١)</sup> دون الآخر غير معقول، ومع ذلك فالمُحال المذكور باقي بحاله؛ لأنه حينئذ تكون الصورتان المُتحدتان في تمام الماهية حاتّتين في محل واحد.

والجوابُ عن الثالث: أن صفاتِ النفس ولوازمها تنقسم إلى قسمين: قسم يلزمها لذاتها من غير مُقايَسة إلى شيء مغاير لها، ككونها مُدركة لذاتها؛ وقسم يلزمها بالقياس إلى شيء مغاير لها، ككونها مُجرّدة عن المادة، وغير موجودة في الموضوع.

والنفس مُدركةٌ للقسم الأول دائماً، (١٠٣/و) كما كانت مُدركةٌ لذاتها دائماً<sup>(٢)</sup>، وليست مُدركةٌ للقسم<sup>(٣)</sup> الثاني إلا عند المُقايَسة؛ لفقدان الشرط عند عدم المُقايَسة.

تقريرُ الوجه الخامس: أن عارضَ النفس الناطقة مُستقرن عن المادة، واستغناءُ العارض عن المادة، يُوجبُ استغناءَ معروضه عنها.

(١) (و): المتضادتين.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

(٣) ساقطة من (ز).

أما الأول: فلأن عارضَ النفس الناطقة الصورةَ العقلية، والصورةَ العقليةَ مستغنيةً عن المادة، وإلا لكانت مخصوصةً بِمِقْدَارٍ وَأَيِّنٍ وَوَضْعٍ، وليس كذلك.

وأما بيان الثاني: فلأنه لو لم يَسْتَفْنِ المعروفُ عن المادة - على تقدير استغناء عارضه عنها - يلزم أن يكون عارضُه أيضاً غيرَ مُسْتَفْنٍ عنها؛ لأن احتياج المعروف إلى الشيء يَسْتَدْعِي احتياجَ عارضه إليه.

تقريرُ الوجه السادس: أن النفسَ الناطقةَ غيرُ مُنْطَبِعةٍ<sup>(١)</sup> في جسم<sup>(٢)</sup>؛ لأن القوةَ المُنْطَبِعةَ في الجسمِ تابعةً للجسمِ في الضَّغْفِ والكَلالِ؛ وذلك لأن القوةَ المُنْطَبِعةَ في الجسمِ إنما تَفْعَلُ بواسطة الجسمِ، فيكون الجسمُ آلةً لها، ولا يَفْرِضُ لآلةِ كَلالِ إلا وَيَفْرِضُ<sup>(٣)</sup> للقوةِ كَلالِ؛ لأن اختلال<sup>(٤)</sup> الشرطِ يَقْتَضِي اختلالَ المشروطِ، واعتَبِرُ قُوَى الجِسِّ والحركة.

والنفسُ الناطقةَ غيرُ تابعةٍ للجسمِ في الضَّغْفِ والكَلالِ، ولهذا فإنه قد تَقَوَّى أفعالها<sup>(٥)</sup>، مع أن الجسمَ صارَ ضعيفاً، فلا تكون النفسُ الناطقةَ قوَّةً مُنْطَبِعةً في جسمٍ.

تقريرُ الوجه السابع: أن النفسَ الناطقةَ غيرُ مُنْطَبِعةٍ في الجسمِ؛ لأن القوىَ المُنْطَبِعةَ في الأجسامِ تَكِلُ وتَضَعُفُ عند توارُدِ الأفعالِ

(١) (ز): منطبعة، وكذا فيما يأتي.

(٢) (ز): الجسم.

(٣) (ب) (هـ) (ز): وقد يعرض.

(٤) (ر): اختلاف.

(٥) في هامش (هـ) زيادة: الذاتية.

وتكرُّرها، وخصوصاً الأفاعيلَ القويةَ الشاقة؛ وذلك لأن أفاعيلها<sup>(١)</sup> لا تصدُرُ عنها إلا عند انفعال موضوعات تلك القوى، كتأثر محلِّ الحواس من المحسوسات عند الإحساس، والانفعال إنما يكون بقاها يَقْفَهُ طبيعة المُنفِعِلِ وَيَمْنَعُهُ عن المقاومة فَتَوْهِنُهُ<sup>(٢)</sup>، والفعل وإن كان مُقْتَضِي طبيعة القوة، لكنه (١/٥٢) لا يكون مُقْتَضِي طابع العناصر، التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطابعُ مَقْشُورَةً عليها، مقاومةً لتلك<sup>(٣)</sup> القُوَى في أفعالها.

والتقاؤم والتنازع يقتضي الوَهْنَ فيهما<sup>(٤)</sup> جميعاً، ولذلك لا تَشْعُرُ<sup>(٥)</sup> بالرائحة الضعيفة عَقِيبَ القوية.

فَيَبِينُ أن القُوَى المنطبعة في الأجسام يَكِلُّهَا تَكَرُّرُ الأفاعيلِ، وَيَحْضُلُ للنفس الناطقة ضد ذلك، أي: النفس الناطقة لا يَكِلُّهَا تَكَرُّرُ الأفاعيلِ، فالنفس الناطقة غير مُنطبعة في الجسم.

واعلم: أن هذه الوجوه السبعة مُقْنِعَةٌ للمُسْتَرَشِدِينَ، وإن لم تكن مُسَكِّتَةً للجاحدين، والإقناعِيَّاتُ<sup>(٦)</sup> العلمية تكون هكذا.

وفائدة إيرادها وعدمُ الاكتفاء ببعضها: أن بعض النفوس ربما يَطْمَئِنُّ قلبه إلى بَعْضِ منها، ولا يَطْمَئِنُّ إلى غيره، والبَعْضُ بخلافه؛

(١) (ز) زيادة: القوية الشاقة.

(٢) (هـ) (ز): وروهته.

(٣) (ز): تلك.

(٤) (ب): فيها، (ز): بينهما.

(٥) (و): (ز): لا يشعر.

(٦) (أ) (ب): والإقناعات.

لنفات الاستعدادات لقبول اليقنيات، فيُورَدُ الجمعُ لِيُعمَّ النفعُ<sup>(١)</sup> بها. وأيضاً: ربما لم تتلقَّ النفسُ لقبول<sup>(٢)</sup> النتيجة من دليل دليل<sup>(٣)</sup>، وتتلقي له من مجموعها، فيُورَدُ الجمعُ لهذا.

\* قال:

وَدُخُولُهَا تَحْتَ حَدِّ وَاحِدٍ يَقْتَضِي وَحَدَّتَهَا، وَاخْتِلَافُ الْعَوَارِضِ لَا يَقْتَضِي اخْتِلَافَهَا.

النفوس  
البشرية تتعدد  
بالنوع

○ أقول:

مذهبُ أرسطو وأتباعه أن النفوسَ البشريةَ مُتَّجِدَةٌ بالنوع، ومذهب طائفة من المتقدمين أنها مُتخالِفةٌ بالماهية<sup>(٤)</sup>.

واختار المصنّف الأول.

واحتجَّ عليه: بأن النفوسَ البشريةَ<sup>(٥)</sup> داخلةٌ تحت حدِّ واحد، على معنى أن حدًّا واحداً<sup>(٦)</sup> يَشْمَلُهَا، وهذا يَقْتَضِي وَحَدَّتَهَا بالنوع، فإن الأمور المختلفة يَتَمَنَعُ أَنْ يَجْمَعَهَا حدٌّ (١٠٦/ز) واحد.

(١) (هـ): نفعها، وبها ساقطة.

(٢) (ز): بقبول.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) وهو اختيار أبي البركات البغدادي في المعبر في الحكمة ٢٠٢/٢، والإمام الرازي في المطالب العالية ١٤٣/٧.

وانظر في هذه المسألة: الصحائف الإلهية ص ٢٨٢، كشف المراد ص ١٦٦، شرح المفاسد ٣١٧/٣، شرح التحرير ٥٠٥/٢.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

قيل<sup>(١)</sup>: فيه نظرٌ؛ لأن الحدَّ إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، (هـ/٨٩) والمعنى الكلي الذي يكون الحدُّ بالنسبة إليه، كما يَحْتَمِلُ أن يكون نوعاً، يَحْتَمِلُ أن يكون جنساً. ولقائلٍ (١٠٤/ب) أن يقول: إن الحدَّ الواحد مُنطِقٌ على تمام حقيقة النفوس، وهذا كافٍ في معرفة اتحادها بالنوع.

وأما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا: بأنها مختلفةٌ في العوارض، مثلُ: الذكاء<sup>(٢)</sup>، والبلاهة، والسخاوة والبخل، والشجاعة والمُجِن، والِعِفَّة<sup>(٣)</sup> والفُجُور، وليس ذلك الاختلافُ بسبب<sup>(٤)</sup> المزاج؛ فإن الإنسان قد يكون حارَّ المزاج وفي غاية البلاهة، وقد يكون باردَ المزاج وفي غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس.

وأيضاً: قد يتبدَّلُ المزاجُ، وهذه العوارض<sup>(٥)</sup> تَبْقَى بحالها، وأيضاً: قد تتبدَّلُ هذه العوارض، وتَبْقَى المزاجُ بحاله.

ولا مِن الأسباب الخارجة<sup>(٦)</sup>؛ لأنها قد تكون بحيث تقتضي خُلُقاً والحاصلُ ضِدُّه؛ فَعُلِمَ أن هذه الأمورَ من لوازم النفوس، واختلافُ اللوازم دالٌّ على اختلاف الملزومات.

فقوله: «واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها» إشارةٌ إلى ردِّ هذا<sup>(٧)</sup> الدليل.

(١) هذا الاعتراض لابن المطهر الحلي، ذكره في كشف المراد ص ١٦٦.

(٢) (و): الذكاءة.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ز) زيادة: اختلاف.

(٥) (ز) زيادة: قد.

(٦) (أ) (و): الخارجية.

(٧) ساقطة من (ز).



تقريرُ الرد: أن اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهيات؛ لأن الملزومات وإن اختلفت بسبب اختلاف اللوازم، لكن الملزومات ليست<sup>(١)</sup> النفوس فقط، بل النفس والعوارض المختلفة. ومجموعُ النفس<sup>(٢)</sup> مع العوارض إذا كان مُختلفاً، لا يقتضي أن يكون كلُّ جزء أيضاً مختلفاً، حتى يلزم منه أن تكون النفوس مختلفة، فإنه يجوز أن يكون اختلافُ المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر، أعني: العوارض.

✽ قال:

وَهِيَ حَادِثَةٌ، وَهُوَ ظَاهِرٌ عَلَى قَوْلِنَا. وَعَلَى قَوْلِ الْحَظْمِ: لَوْ  
كَانَتْ أَرْلِيَّةً لَزِمَ اجْتِمَاعُ الضَّدَيْنِ، أَوْ بَطْلَانُ (و/١٠٤) مَا تَبَّتْ، أَوْ  
ثُبُوتُ مَا يَمْتَنِعُ.

النفوس البشرية  
حادثة

○ أقول:

ذهب أرسطو وأتباعه إلى أن النفوس<sup>(٣)</sup> حادثة، وهو موافق لما ذهب إليه المليون. وذهب أفلاطون ومن قبله إلى أنها قديمة<sup>(٤)</sup>. واختار المصنف الأول، ولهذا قال: «وهو ظاهر على قولنا» أي:

(١) (أ) (ز) زيادة: هي.

(٢) (هـ): النفوس.

(٣) (أ) (و): النفس.

(٤) انظر في هذه المسألة: المطالب العالمة ١٨٩/٧، الصحائف الإلهية ص ٢٨٣، كشف المراد ص ١٦٧، مطالع الأنظار ص ١٤٤، شرح المقاصد ٣/٣١٩، شرح التجريد للفروشي ٥٠٧/٢.

حدوث النفس ظاهر على قول المَلِيّين؛ لأن العالم حادث عندهم،  
والنفس من جملة العالم.

وأما على قول الحَصَم - أي: أرسطو وأتباعه -: فلأن النفس لو  
كانت أزلية، لزم أحدُ الأمور الثلاثة، وهي: اجتماع الضدين، أو بطلانُ  
ما تَبَيَّتْ، أو ثبوتُ ما يمتنع. والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أن النفس لو كانت أزلية، لكانت: إما واحدة أو  
كثيرة، فإن كانت واحدة، فعند التعلُّق بالأبدان، إن بقيت واحدة، لزم  
أن تكون نفسٌ زيد بعينها نفسٌ عمرو، ونفسٌ من اتصف بالجين  
واليخل بعينها نفسٌ من اتصف بالإسراف والتهوُّر، فيلزم اجتماع  
الضدين، وهو الأمر الأول.

وإن تَكَثَّرَتْ<sup>(١)</sup> فقد انقسمت، والحال أنها قبل التعلق كانت  
واحدة، ولم تكن الكثرةُ حاصلةً، وحينئذ يلزم بطلان النفس، وحدوثُ  
نفسين أُخْرَيَيْنِ<sup>(٢)</sup>، فيلزم بطلان ما تَبَيَّتْ، أعني: النفس الأولى، وهو  
الأمر الثاني.

وإن كانت كثيرة، فلا تكون مُتَّجِدَةً بالنوع؛ لأنها لو كانت مُتَّجِدَةً  
بالنوع امتنع تَعَلُّقُهَا بالأمور المختلفة كالمواد، وامتنع تعلق الأمور  
المختلفة بها، وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية، وترَجِّحٍ في  
البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة، فلا تكون

(١) (هـ): وإن لم تكن.

(٢) (هـ): النفسين الأخرين.

مُتَّحِدَةً بالنوع، فيلزم ثبوت ما يمتنع، أي: ثبوت اختلافها<sup>(١)</sup> بالمعاهدة الذي يمتنع، وهذا هو الأمر الثالث.

✽ قال:

وَهِيَ مَعَ الْبَدَنِ عَلَى السَّوَاوِي.

○ أقول:

أي: النفس مع البدن على السواوي، أي: لا يكون لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس<sup>(٢)</sup> واحدة إلا ببدن<sup>(٣)</sup> واحد<sup>(٤)</sup>.

البدن الواحد له نفس واحدة

وهذا حكم ضروري، فإن كلَّ أحدٍ يَجِدُ ذاته شيئاً واحداً لا شيئين، فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين، وهو محال، ولو كانت نفسٌ واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد، لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوم الآخر، ولزم أيضاً أن يَتَّصِفَ كلُّ منهما بما اتصف به الآخر، ويُطْلان ذلك معلوم بالضرورة.

✽ قال:

وَلَا تَفْتَنُ بِقَتَائِهِ.

○ أقول:

أي: لا تفتن النفس الناطقة بفناء البدن<sup>(٥)</sup>؛ لأنها مُجَرَّدَةٌ في ذاتها

النفس الناطقة لا تفتن بفناء البدن

(١) (هـ): اختلاف.

(٢) (ز): بنفس.

(٣) (ز): بدن.

(٤) انظر: كشف المراد ص ١٦٩، شرح المقاصد ٣/٣٢٤، شرح التجريد للقوشجي ٥٠٨/٢.

(٥) انظر: كتاب النفس من الشفاء لابن سينا ص ٢٠٢، المطالب العالية ٧/٢٤١، المحصل =

وكمالاتها، غير مُنطبعة في جسمٍ تقومُ به، بل إنما هي ذاتُ آلةٍ بالجسم، فاستحالةُ الجسم عن أن يكون آلةً لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يُضَرُّ جوهرها وبقائها، بل هو باقٍ بما هو مستفيدٌ<sup>(١)</sup> الوجود منه.

ولأنها غيرُ قابلةٍ للفناء؛ لأنها لو كانت قابلةً للفناء كانت قبل (١٠٧/ز) الفناء باقيةً بالفعل، وفسادةً بالقوة، ولا شك (٩٠/هـ) أن فعلَ البقاء غيرُ قوةِ الفساد، وإلا لكان كلُّ باقٍ ممكنَ الفساد، وكلُّ ممكنِ الفساد باقياً. ولا يجوز أن يكون محلُّ قوةِ الفساد هو محلُّ<sup>(٢)</sup> البقاء بالفعل بعينه؛ لأن محلَّ قوةِ الفساد هو القابلُ للفساد قبولاً يكون<sup>(٣)</sup> بعينه موصوفاً بالفساد، والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون (١٠٥/ب) بعينه موصوفاً بالفساد، فيكون محلُّ البقاء بالفعل غيرَ محلِّ الفساد بالقوة.

فإذن: فيها<sup>(٤)</sup> أمران مختلفان، فيلزم تركبها من أمرين: أحدهما محلُّ الفساد بالقوة، والآخر<sup>(٥)</sup> الباقي بالفعل، وكلُّ من الجزأين جوهر؛ ضرورةً كون جزء الجوهر جوهرًا، فيلزم تركبها من الهيولى والصورة، فلا تكون النفسُ مُجرّدةً، هذا خُلِّفَ.

= ص ٥٤٩، شرح الإشارات للطوسي ٦٩١/٣، الصحائف الإلهية ص ٢٨٥، مطالع الأنظار ص ١٥٠، شرح المقاصد ٣٣١/٣، شرح التجريد للقوشجي ٥١٠/٢.

(١) (ب): بما هي مستفيدة.

(٢) (ز) زيادة: قوة.

(٣) (ب) (هـ) زيادة: هو.

(٤) أي: في النفس.

(٥) (ز) زيادة: محل.

وَاعْتَرِضَ عَلَى هَذَا<sup>(١)</sup>: بَأَنَّ قُوَّةَ الْفَسَادِ هِيَ إِمْكَانُ الْعَدَمِ ، وَإِمْكَانُ الْعَدَمِ غَيْرُ ثُبُوتِي ، فَلَا يَسْتَدْعِي مَحَلًّا .

وَأَيْضًا: النَّفْسُ حَادِثَةٌ ، فَتَكُونُ مَبْرُوقَةً بِإِمْكَانِ الْوُجُودِ ، وَالْإِمْكَانُ السَّابِقُ لَمَّا لَمْ يُوجِبْ كَوْنَهَا مَادِيَّةً ، فَكَذَلِكَ<sup>(٢)</sup> إِمْكَانُ الْفَسَادِ .

وَأَيْضًا: لَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُرَكَّبَةً مِنْ هَيُولَى وَصُورَةٍ مُخَالَفَتَيْنِ لِهَيُولَى الْأَجْسَامِ وَصُورَهَا ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ جِسْمًا ؟

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ<sup>(٣)</sup>: أَنَّ هَذَا الْإِمْكَانَ هُوَ الْإِمْكَانُ الْاِسْتِعْدَادِي ، وَهُوَ عَرَضٌ وَجُودِي ، فَيَسْتَدْعِي<sup>(٤)</sup> مَحَلًّا ثَابِتًا .

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي<sup>(٥)</sup>: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِمْكَانِ السَّابِقِ وَإِمْكَانِ الْفَسَادِ لَا يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ مَادِيَّةً ، لَكِنَّ الْبَدْنَ مَعَ هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ حَدُوثِ النَّفْسِ يَكُونُ مَحَلًّا لِإِمْكَانِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ ، أَي: الْإِمْكَانِ الْاِسْتِعْدَادِي ؛ لِحُدُوثِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ نَفْسٌ مُدَبَّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ فِيهِ ، لِتَصْيِيرِ كَامِلَةٍ ، فَحَدَّثَتِ النَّفْسُ مِنْ مَبْدَئِهَا بِحَسَبِ هَذَا الْاِسْتِعْدَادِ ، فِإِذَا زَالَ هَذِهِ الْهَيْئَةُ الْمَخْصُوصَةُ ، يَصِيرُ الْبَدْنُ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ مُسْتَعِدًّا لِقَبُولِ أَثَرِ الْمُدَبِّرِ ، فَتَنْقَطِعُ عِلَاقَتُهُ عَنْهُ .

وَعَدَمَ هَذَا الْاِسْتِعْدَادِ لَا يَقْتَضِي عَدَمَ الْمُدَبِّرِ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ ، بَلْ

(١) هذه الاعتراضات ذكرها الرازي في المحصل ص ٥٤٩ .

(٢) (هـ): فكذا .

(٣) هذا الجواب للطوسي ، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧ .

(٤) (و): يستدعي .

(٥) هذا الجواب للطوسي ، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧ ، والشارح زاد في بيانه

وتوضيحه .

من حيث هو مُدَبَّرٌ، ولا يلزم من عدم المُدَبَّر من حيث إنه مُدَبَّرٌ، عَدَمُهُ من حيث الذات، ولا يجوز أن يكون محلاً لإمكان عدم المُدَبَّر من حيث (و/١٠٥) الذات؛ لأن المُدَبَّر من حيث الذات جوهرٌ مُباين للبدن، ولا يجوز أن يكون الشيء محلاً لإمكان ما هو مُباين عنه.

والمحاصل: أن البدن لا يكون<sup>(١)</sup> محلاً لإمكان النفس من حيث هي مُبَيَّنَةٌ، ولا لإمكان عدمها، بل يكون محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مُدَبَّرَةٌ ومُتَصَرِّفَةٌ، وإمكان عدمها من حيث هي كذلك.

لكنَّ إمكانَ حدوثها من حيث هي مُدَبَّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، يستدعي إمكانَ وجودها من حيث الذات؛ لأنه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مُدَبَّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعَرَضِ صار محلاً لإمكان حدوثها من حيث الذات.

وإمكانُ عدمها من حيث هي مُدَبَّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، لا يَسْتَدْعِي إمكانَ عدمها من حيث الذات؛ لأن انتفاء الذات من حيث هي على حَالَةٍ، لا يَتَقَضِي انتفاءها من حيث هي؛ لأن انتفاء المجموع لا يَتَقَضِي انتفاء جميع أجزائه، بخلاف تَحَقُّقِهِ، فحينئذ لا يجوز أن يكون محلاً لإمكان العدم لا بالذات ولا بالعَرَضِ.

فهذا هو الفرقُ بين الإمكان<sup>(٢)</sup> السابق وإمكان الفساد.

الجواب عن الثالث<sup>(٣)</sup>: أن الهَيُولَى التي هي مخالفةٌ لهَيُولَى

(١) (و): لا يجوز يكون.

(٢) (أ): إمكان.

(٣) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٣/٦٩٤.

الأجسام، لا يبد وأن تكون باقيةً بعد وقوع الفساد بالفعل؛ لما ذكرنا،  
 وحينئذ لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتَ وَضَعٍ أو لا، والأول محال، وإلا  
 يلزم أن تكونَ جسمًا، وأن تكونَ ذاتَ وَضَعٍ جزءاً لما لا وَضَعٍ له<sup>(١)</sup>،  
 وكلاهما محال.

والثاني لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتَ قَوَامٍ بانفرادها أو لم تكن،  
 فإن كانت؛ كانت عاقلةً بذاتها؛ لما سَتَعَرَفُ، فكانت هي النفس، وقد  
 فَرَضْنَاها جزءاً منها، هذا خُلْفٌ. ومع هذا، فالمطلوبُ حاصل، وهو  
 بقاءُ جوهر مُجَرَّدٍ عاقل بعد فناء البدن.

وإن لم تكن ذاتَ قَوَامٍ بانفرادها: فإما أن يكون للبدن تأثيرٌ في إقامتها  
 أو لا، والأولُ محال، وإلا لكانت محتاجةً في وجودها إلى البدن، فلم  
 تكن ذاتَ فعل بانفرادها، وقد بان بطلانُ ذلك. والثاني يلزم منه أن تكونَ  
 باقيةً بما يُقِيمُها وإن لم يكن البدنُ موجوداً، وهو المطلوبُ.

✽ قال:

وَلَا تَصِيرُ مَبْدَأَ صُورَةٍ لآخَرَ، وَإِلَّا بَطَلَ<sup>(٢)</sup> مَا أَصْلَنَاهُ مِنْ  
 التَّعَادُلِ.

بطلان التناسخ

○ أقول:

القاتلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ<sup>(٣)</sup>، على

(١) عبارة الطوسي في شرح الإشارات: «والأول محال، لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما  
 وضع له» ٦٩٤/٣.

(٢) (ز): لبطل.

(٣) ينسب القول بالتناسخ إلى بعض الفلاسفة، وإلى السنية وبعض اليهود، وإلى الرافضة»

معنى: أن النفس التي صارت مبدأً لصورة زيد مثلاً، لا تنتقل إلى بدنٍ آخر، ولا تصير<sup>(١)</sup> مبدأً صورة (١/٥٣) لآخر.

قولُه: «وإلا» أي: لو صارت مبدأً (١٠٨/ز) صورة لآخر بطل ما أصنأه من التعادل، وهو أن يكون لبدن واحد نفس واحدة. والتالي باطل؛ لما أصنأه من التعادل<sup>(٢)</sup>.

أما الملازمة: فلأن النفس حادثة؛ إما بيئاً، وحُدوثها عن المبدأ القديم موقوف على حصول شرط، وإلا لم يكن حُدوثها في الوقت المُعيَّن أولئ من حدوثها في سائر الأوقات، (٩١/هـ) وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن.

فإذن: حدوث البدن علةٌ لقيصان النفس عن المبدأ القديم، فالبدنُ الحادث الذي<sup>(٣)</sup> تتعلَّق به نفس (١٠٦/ب) على سبيل التناسخ، لا بد وأن يكون مُستَعِدًّا لقبول نفسٍ أخرى ابتداءً، فتجتمع النفسان على بدن واحد، فيلزم بطلانُ التعادل.

فإن قيل<sup>(٤)</sup>: النفوس وإن سلَّمنا أنها متحدةٌ بالنوع، لكن مختلفةٌ

= الغالبة وبعض القدرة، انظر تفصيل الأقوال في ذلك في: الفرق بين الفرق للبخدادي ص ٢٧٠.

(١) (أ) (ب) (و): وتصير.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في كتاب النفس من الشفاء ص ٢٠٧، وما ذكره الشارح في تقرير الدليل مأخوذ من المحصل للرازي ص ٥٤٦.

وانظر في مسألة التناسخ: المطالب العالية ٢٠١/٧، تلخيص المحصل ص ٣٨٥، الصحائف الإلهية ص ٢٨٦، شرح المقاصد ٣٢٦/٣.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٥٤٧.



بِالهُيُوتِ، فلم يلزم من كونِ البدنِ المخصوصِ مستعداً للنفسِ الموصوفةِ  
بهذهِ الخصوصيةِ، كونهُ مستعداً للأخرى.

أجيب<sup>(١)</sup>: بأن الاختلاف في الهَيُوتِ إنما حَصَلَ من جهةِ البدنِ،  
فإذا<sup>(٢)</sup> كان البدنُ مُستعداً للنفسِ المُتَسَخِّفةِ<sup>(٣)</sup> وللنفسِ الحادثةِ،  
تعلقتا به معاً، وإن لم يكن مستعداً لهما معاً بَطَلَّ التناحُ.

\* قال:

وَتَعْقِلُ بِذَاتِهَا وَتُدْرِكُ بِالْآلَاتِ؛ لِلإِمْتِيَازِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ وَضِعاً  
مِنْ غَيْرِ إِسْتِنَادٍ<sup>(٤)</sup>.

○ أقول:

التعقلُ: هو إدراكُ الكلياتِ.

وَحَصَّ المَصْنُفُ الإدراكَ بالإدراكِ الجزئيِ الشاملِ للإحساسِ  
والتخيُّلِ والتوهُمِ، وإن كان عند بعضِ الإدراكِ شاملاً للتعقلِ أيضاً،  
ولكلُّ أن يَصْطَلِحَ على ما يشاء<sup>(٥)</sup>.

والنفسُ تَعْقِلُ بِذَاتِهَا، وَتُدْرِكُ بِالْآلَاتِ<sup>(٦)</sup>.

(١) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٥.

(٢) (هـ) وإذا.

(٣) (ز): المتساختة.

(٤) (هـ): استناد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: «إذا أطلق العام في مقابلة الخاص، فهم أن المراد به ما  
عدا ذلك الخاص، وهذا القدر كاف لتوجيه كلام المصنف، فلا حاجة إلى أن  
يصلح على تخصيص الإدراك بما وراء التعقل». ل: ١٨٤.

(٦) اتفق العلماء على أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على

والمراد بقولنا: «إنها تَعْقِلُ بذاتها»: أن الصورة المعقولة تَرْتَسِمُ في النفس، لا في القوة الجسمية التي هي آلتها.  
والمراد بقولنا: «إنها تُدْرِكُ بالآلاتها»: أن الصورة المحسوسة والمُخَيَّلَة والمَوْهُومَة تَرْتَسِمُ في آلاتها، لكنَّ إدراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات.

والدليل على أن الصورة المعقولة تَرْتَسِمُ في النفس لا في آلاتها، التي هي القوى الجسمية: أنه لو كانت الصورة المعقولة مُرْتَسِمَةً في الآلات، لكانت مُخْتَصَّةً بِمِقْدَارٍ مُعَيَّنٍ وَأَيْنٌ مُعَيَّنٍ وَوَضْعٌ مُعَيَّنٌ؛ ضرورة كون الآلات كذلك، فالحالُ فيها أيضاً مُخْتَصٌّ بها، فلا تكون ملائمةً لما ليس <sup>(١)</sup> له هذه الأعراض، فلا تكون كليةً، فما فَرَضَتْه صورةً عقلية يكون غيرَ عقلية، هذا خُلْفٌ.

والدليل على أن الإدراك (١٠٦/و) إنما يكون بالآلات: أنا إذا تَحَيَّلْنَا مُرَبَّعاً مُجْتَنِحاً بمربعين، ومَيَّرْنَا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة، فليس هذا الامتيازُ في الخارج؛ إذ هو <sup>(٢)</sup> غيرُ مُسْتَبَدٍّ <sup>(٣)</sup> إلى الخارج؛ لأن ذلك لم يكن موجوداً في الخارج، فهو في الذهن، فلا بد وأن يَرْتَسِمَ أحدُ الجناحين في محلٍّ غيرِ محلِّ ارْتَسَمَ

= وجه كونها جزئيات، فذهب الفلاسفة إلى أنها بالآلات، وذهب طائفة من المتكلمين منهم الإمام الرازي والسمرقندي والتفتازاني إلى أنها النفس.

انظر: المحصل ص ٥٤٧، الصحائف الإلهية ص ١٨٧، شرح المقاصد ٣/٣٣٤.

(١) (هـ): ليست.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ز): مستند.

فيه الجنأح الأآر؁ وإلا اسآآال آصول الأماآاز؁ لأن اماآاز أآلأها عن الأآر لا يكون بالماهية؁ لاناآاقهما فيها<sup>(١)</sup>؁ ولا بلوازمها؁ لأنها مُشآرآة بين الأفراد؁ فلا بد وأن يآآسم في آسم أو آسماني؁ آآن يآآصل الأماآاز بآآب آآابر مآلأهما.

فأدراك<sup>(٢)</sup> الآزني للفس إنما يكون بالآلات<sup>(٣)</sup>.

\* قال:

وللفس قوئ تُشآركُ بها عآآرها؁ هي: العآآبةُ والآآبةُ والمولدةُ؁ وأآرى أآص؁ بها يآآصل الإدراكُ؁ إمآ للآزني أو للآلي.

قوى النفس  
الآآبة

○ أقول:

للفس<sup>(٤)</sup> الناآقة قوئ يشآركُ فيها الإنسانُ والآواناآُ العُجمُ والآاناآ<sup>(٥)</sup>؁ وقوئ أآرى أآصُ بها الإدراكُ للآزني<sup>(٦)</sup>؁ وهي قوئ يشآركُ فيها الإنسانُ والآواناآُ العُجمُ دون الآاناآ؁ وهي الآواشُ الآمس الظاهرة والقوئ الآآنة الآمس.

وهذه القوئ العشر يآآصلُ بها إدراكُ الآزني؁ وله قوئ أآرى

(١) ساآقة من (أ) (هـ).

(٢) (أ) (ب) (ز): فالإدراك.

(٣) (أ) (و) بالآت.

(٤) (ز): للفسوس.

(٥) (ب) (و): والآناآ.

(٦) انظر في قوئ النفس: آآاب النفس من الشفاء لابن سبنا ص ٤٥؁ آلآاص آآاب

النفس لابن رشد ص ١٥؁ شرح الإشاآات للطرسي ٤٠٧/٢؁ آآش المراد ص

١٧١؁ مطالآ الأنظار ص ١٤٨؁ شرح الآرآد للقرآبي ٤/٣.

أخص من الأوليين؛ لأنها تختص بالإنسان، وهي قوى يحصلُ بها الإدراك للكلبي.

أما القوي التي<sup>(١)</sup> تتشارك فيها النبات والحيوان العُجم، فأصولها ثلاثة: اثنان لأجل الشخص، وهي الغازية والنامية، وواحدة لأجل النوع، وهي المولدة، فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية.

أما الغازية: فهي التي تُحيلُ الغذاء إلى مشابهة المُغتذي، (سداً **القوة النباتية**)  
لتبدل ما يتحلل، ففعل هذه القوة إحالة الغذاء إلى مشابهة المُغتذي<sup>(٢)</sup>،  
ومحلُ فعلها هو الغذاء، وغايته إخلافُ بَدَل ما يتحلل.

وأما النامية: فهي قوة تُوجبُ زيادةً في نشوء المُغتذي، على **القوة النامية**  
تناسبٍ طبيعي، محفوظ في أجزاء المُغتذي، في الأقطار الثلاثة؛ ليتمَّ  
بها النشوء.

فقوله: «على تناسب طبيعي» خرَّج به الزيادات الخارجة عن  
المَجْرئ الطبيعي، كالوَرَم.

وقوله: «محموظ في أجزاء المِغتذي في الأقطار الثلاثة» خرَّج به  
الزيادات الصناعية، فإن الصانع إذا زاد في الطول تَقَص من العَرْض أو  
العُمق، وبالعكس.

وقوله: «ليتم بها النشوء» خرج به السَّخُنُ.  
والنامية والغازية تتشاركان في الفعل، فإن كلاً منهما فعلها تحصيلُ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

الغذاء وإصافه وتشيبهه، فإن كانت<sup>(١)</sup> هذه الأفعال على قَدَرٍ ما يَتَحَلَّلُ فهو الاغذاء، وإن كانت زائدة<sup>(٢)</sup> فهو التَّمْو.

وأما المَوْلدة: فهي قوَّةٌ تَفْصِلُ جزءاً (هـ/٩٢) من الغذاء بعد الهَضْم التام<sup>(٣)</sup>، وتُعِدُّ مادَّةً ومبدأً لشخصٍ آخر.

الغذاء المولدة

وهي نوعان: مَوْلدةٌ، وفعلها ما ذكرنا؛ ومُصَوِّرةٌ، وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصَوْرَ والقوَى والأعراضَ الحاصلةَ للنوع، الذي انفصل عنه البِزْرُ<sup>(٤)</sup>.

وإنما احتيج إلى هذه القوَى الثلاث؛ لأن النفوس إنما تفيض من مَبْدَنِهَا (ب/١٠٧) على الأبدان المُركَّبة، بحَسَبِ قُرْبِ امزجتها من الاعتدال وبُعْدِهَا عنه، ولا بد في الأمزجة من أجزاء حارة بالطبع، وتبعت من كل نفس أيضاً كَيْفِيَّةٌ فاعلة<sup>(٥)</sup> مناسبة للحياة، تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها<sup>(٦)</sup>، وهي الحرارةُ الغريزية، فالحرارتان تقتضيان تحلُّلَ الرطوبةِ الموجودةِ في البدن المُركَّب، وتُعِينُهُمَا على ذلك الحرارةُ الغريبة من خارج.

فإذن: لولا شيءٌ يصير بدلاً لما يَتَحَلَّلُ منه لَفَسَدَ المزاج بسرعة، وبَطَلَّ استعداد المُركَّب لتعلق النفس به، فحكمةُ الصانع تعالَى تقتضي

(١) (ز): كان.

(٢) (أ): (و): وإن كان زائدةً.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) جاء في القاموس: «البزْر: كل حب يبسر للنبات» ٤٣٧/١.

(٥) (هـ): فاعلية.

(٦) (ز): لفتوها.

إحداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة، وتُحِيلُهُ إلى أن<sup>(١)</sup> يُشَبِّهُهُ بالفعل،  
فُضِّيقَهُ<sup>(٢)</sup> إليه، سَدًّا لِيَبْدَلَ ما يَحَلَّلُ.

ولمَّا كانت العناصرُ مُتَنَازِعَةً إلى الانفكاك، ولم يكن للقوى  
الجِسمانية إجبارها على الالتئام دائماً، وكانت العنايةُ الإلهية اقتضت  
استبقاء الأنواع دائماً، ولم يمكن استبقاء شخص أبداً، فَقَدَّرَ بقاءها  
بتعاقب الأشخاص: إما على (١٠٩/ز) سبيل التولّد فيما يَسْهُلُ اجتماع  
أجزائه؛ لِجُودِهِ من<sup>(٣)</sup> الاعتدال<sup>(٤)</sup> وَلَسَعَةَ عَرَضِ مزاجه؛ وإما على سبيل  
التوالّد فيما تعذر<sup>(٥)</sup> ذلك؛ لِقُرْبِهِ من الاعتدال وِضِيْقِ عَرَضِ مزاجه.

فَجُعِلَتِ النفسُ<sup>(٦)</sup> ذات قوة، تُفَصِّلُ من المادة التي تُحَصِّلُها  
الغاذية ما تُعِدُّه مادةً لشخصٍ آخر.

ولما كانت<sup>(٧)</sup> المادةُ المنفصلة أقلّ من المقدار الواجب لشخص  
كامل، جُعِلَتِ النفسُ ذات قوة تُضَيِّفُ من المادة التي تحصّلها الغاذيةُ  
شيئاً قسماً إلى المادة المفصولة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار، على  
تناسبٍ يليق بأشخاص ذلك النوع، إلى أن يَمِّمَ الشخص.

فإذن: النفسُ النباتية التامة<sup>(٨)</sup>، إنما تكون ذات ثلاث قوى: تُحَفِّظُ

(١) (ب): ما.

(٢) (أ): لتضيقه.

(٣) (أ) (ب): عن.

(٤) (ب): الاعتدالات.

(٥) (هـ): تفسر.

(٦) في مطالع الأنظار: «فخلق الله النفس... ص ١٤٩.

(٧) (ب) (ز): كان.

(٨) (و): التامة.

بها الشخص إذا كان كاملاً، وتُكْمَلُهُ إذا كان ناقصاً، وتُسْتَجِبِي النوعَ بتوليد مثله.

\* قال:

وَاللِّغَاذِيَّةُ: الْجَاذِبَةُ، وَالْمَاسِكَةُ، وَالْهَاسِمَةُ، وَالذَّافِعَةُ. وَقَدْ تَتَّصَعَفُ هَذِهِ لِبَعْضِ الْأَعْضَاءِ. وَالتَّمُؤُّ مُغَايِرٌ لِلتَّمَنِ. وَالْمُصَوَّرَةُ - عِنْدِي - بَاطِلَةٌ؛ لِاسْتِحْوَاطِ صُدُورِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الْمُخْتَكَمَةِ (١٠٧/و)

الْمُرَكَّبَةِ عَنْ قُوَّةِ بَسِطَةٍ، لَيْسَ لَهَا شُعُورٌ أَضْلاً.

لغون الغاذية

○ أقول:

الغاذية تخدمها قوى أربع:

الجاذبة؛ وهي التي تَجْذِبُ الغذاءَ، وهي موجودة في جميع

الأعضاء.

أما في المَعِدَّةِ: فلأن الغذاءَ يَحْرَكُ من الفم إليها، وتلك الحركة غير إرادية؛ لأن الغذاء ليس حيواناً، ولا طبيعية؛ لأن الغذاء يُرَدَّرَدُ<sup>(١)</sup> عند الانتكاس؛ فتكون قسرية؛ إما بدفع دافع من قوَى، أو بجذب جاذب من المَعِدَّةِ، والأول باطل؛ لأن الغذاء قد يُجذب<sup>(٢)</sup> إلى المَعِدَّةِ<sup>(٣)</sup> من غير أن يدفعه دافع إليها؛ فتعيّن الثاني، ولهذا نجدُ جَذَبَ المريءِ والمَعِدَّةِ الغذاءَ من الفم، عند شدة الحاجة من غير إرادة

(١) جاء في القاموس: «زرد اللقمة - كسع - بلعها كازردعها» ٣٥٠/١.

(٢) (ز): يجذب.

(٣) (هـ): زيادة: من الفم.

المُغْتَذِي؛ ولأن المَعِدَّة تَجْذِبُ اللذِيذَ إلى قَعرها، ولهذا يَخْرُجُ الحُلُو  
بالبقيء بعد غيره، وإن تناوله المُغْتَذِي أولاً.

وأما في الرَّحِم: فلأنها إذا كانت خالية عن الفُضُول، قريّة العهد  
بانقطاع الطَّمثِ عنها، يُحِسُّ الإنسانُ وقتاً<sup>(١)</sup> الجِماع أن إخليلَه يَنْجَذِبُ  
إلى الداخل.

وأما في سائر الأعضاء: فلأن الأخلاطَ الأربعة - أعني: الصفراء  
والدمّ والبَلغمَ والسوداء - مُختلِطَةٌ في الكبد، ويتميِّزُ كُلُّ واحد منها  
ويُنْتَسِبُ إلى عُضْو مُعيَّن، فلو لم يكن وجودُها في كل عُضْو لما اختصَّ  
بخلطِ خاص.

والمَاسِكَةُ: وهي التي تُفَسِّكُ الغذاءَ المَجذُوبَ، إلى أن تَهْضِمَهُ  
الهَاضِمَةُ. (هـ/٩٣)

وفعلها في المعدة: الاحتواءُ على الغذاء<sup>(٢)</sup>، بحيث تُمَاسُهُ من  
جميع الجوانب، على وَجهِ لا يكون<sup>(٣)</sup> بين سَطْح باطن المَعِدَّة وبين  
الغذاء فُرْجَةً، وليس هذا الاحتواءُ بسبب امتلاء المَعِدَّة، فإن الغذاء إذا  
كان قليلاً والمَاسِكَةُ قويّةً حَصَلَ هذا الاحتواءُ، فلهذا جَادَ الهَضْمُ حينئذ.

وفعلها في الرَّحِم: أن تختويَ على المَنيِّ، بحيث تَمْتَنِعُ النزولَ،  
ولو لم تكن هناك ماسكةٌ لَنَزَلَ المَنيُّ بطبعه؛ لأنه ثقيل. وكذا قياسُ  
سائر الأعضاء.

(١) (هـ): عند.

(٢) (ل): المعدة. وهو خطأ.

(٣) (ز): يجامع.



والهاضمة: وهي التي تُغَيِّرُ الغذاءَ إلى حيث يَصْلُحُ لأن تُجِلَّه الغاذية، فِعْلُ الهاضمة إِحَالَةُ الغذاءِ إلى ما يَصْلُحُ لأن يَصِيرَ جزءاً من المُغْتَذِي، وِفْعَلُ الغاذية إِحَالَتُهُ إلى ما يكون جزءاً من المُغْتَذِي بالفعل.

ومراتب الهضم أربع:

مراتب الهضم

الأولى: مبدؤها<sup>(١)</sup> في الفم، وهو عند المَضْغ، ولهذا كانت الحِنْطَةُ الممضوغة تُنْضِجُ الدَّمَائِلَ فوق ما تُنْضِجُهُ المطبوخة، وتماها في المَعِدَّة وهو أن يَصِيرَ الغذاءَ كَيْلوساً<sup>(٢)</sup>، وهو: جوهر شبيه بماه الكَشْك<sup>(٣)</sup> التخين.

الثانية<sup>(٤)</sup>: في الكَيْدِ، وهو أن يَصِيرَ<sup>(٥)</sup> بعد الانحدار من المَعِدَّة<sup>(٦)</sup> إليه، بحيث تُحْضَلُ منه الأَخْلَاطُ الأربعة.

الثالثة: في العُرُوق<sup>(٧)</sup>.

الرابعة: في الأعضاء، وهو أن يَصِيرَ بحيث يَصْلُحُ أن يكون جزءاً

من العضو. (١٠٨/ب)

- (١) ساقطة من (هـ) (ز).
- (٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «الكيلوس والكيموس اسمان يونانيان، والفارق بينهما: أن الكيلوس ما قد علمته، أما الكيموس فهو الخلط» ب/٨١.
- وانظر في معناهما: شرح المواقف ٤٦٧/٢.
- (٣) الكشك: ماء الشعير. القاموس ٣٠٧/٣.
- (٤) من قوله: «وتماها...» إلى هنا ساقط من (هـ) (ز)، وبهذه: «الثانية: في المعدة، وهو أن يَصِيرَ الغذاءَ كيلوساً، وهو جوهر شبيه بماه الكشك التخين. الثالثة:».
- (٥) (هـ) زيادة: الغذاء.
- (٦) جملة: «من المعدة» ساقطة من (و).
- (٧) جملة: «الثالثة: في العروق» ساقطة من (هـ) (ز).

والدافعة (1/٥٤) للثقل، والذي يدل على وجودها أن الإنسان  
يَجِدُ الأعماء عند التبرُّز، كأنها تنتزعُ لدفع ما فيها إلى أسفل.  
وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمعدة، فإن فيها  
الجاذبة والمآيكة والهاضمة والدافعة، بالنسبة إلى غذاء جميع البدن،  
وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تغذي به خاصة.

السر غير  
السن

والتَّمُو غير السَّمَن، وإن كانا مُشترَكين في شيء<sup>(١)</sup>، وهو الازدياد  
الطبيعي للبدن بانضمام مادة الغذاء إليه، فإن النمو هو الازدياد في  
الأقطار بحسب التناسب طلباً لغاية ما، وهو تمام الخلق، بخلاف  
السَّمَن، وأيضاً قد يُوجدُ النمو بدون السَّمَن، كما في الصبي المهزول،  
وبالعكس كما في بعض الشيوخ.

والذُّبُول يُقابل النمو، والهزال يقابل السَّمَن.

بطلان القوة  
المصورة

والمُصنَّف أبطلُّ القوة المصورة؛ بأن هذه الأشكال والصور  
والأعراض أفعالٌ مُحكَّمة مُركَّبة، فاستحال صدورُها عن قوة بسيطة غير  
شاعرة بما يَصُدُّ عنها، بل يَجِبُ استنادها<sup>(٢)</sup> إلى مُدبِّر حكيم.

وفيه نظراً؛ فإنه يجوز أن تكون المصورة مُركَّبة، وعلى تقدير  
بساطتها يجوز صدور هذه الأفعال عنها بحسب استعداد المادة، وعلى  
تقدير أن لا تكون فاعلةً لم<sup>(٣)</sup> يلزم بطلانها؛ لجواز استناد<sup>(٤)</sup> هذه  
الأفعال إليها من جهة القبول والإعداد، لا من جهة الفعل.

(١) (ز) زيادة: واحد.

(٢) (أ) (ب) (و): استنادها.

(٣) (ز): لا.

(٤) (و): استناد.

\* قال:

وَأَمَّا قُوَّةُ الإِدْرَاكِ لِلجُزْئِيِّ فَمِنَّهُ: اللَّئْسُ، وَهِيَ <sup>(١)</sup> قُوَّةٌ مُنْبِتَةٌ فِي  
التَّبَدُّنِ كُلِّهِ، وَفِي تَعَدُّدِهِ نَظَرٌ.

قوى النفس  
الحيوانية  
الحركة  
للجزئي

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ البَحْثِ عَنِ القُوَى <sup>(١)</sup> النِّبَاتِيَّةِ، شَرَعْنَا فِي البَحْثِ عَنِ  
القُوَى الحَيَوَانِيَّةِ المُدْرَكَةِ لِلجُزْئِيِّ، وَهِيَ الحَوَاسُّ العَشْرُ: خَمْسٌ مِنْهَا  
ظَاهِرَةٌ، وَخَمْسٌ <sup>(٢)</sup> بَاطِنَةٌ.

فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة.

فمنها <sup>(٤)</sup>: اللَّئْسُ، وَهُوَ <sup>(٥)</sup> قُوَّةٌ مُنْبِتَةٌ فِي جَمِيعِ جِلْدِ <sup>(٦)</sup> البَدَنِ،  
يُدْرِكُ <sup>(٧)</sup> بِهَا الحَرَارَةُ وَالبُرُودَةُ، وَالرُّطُوبَةُ وَاليُبُوسَةُ، وَالمَلَأَسَةُ وَالحُسُونَةُ،  
وَالحِمْفَةُ وَالتَّقَلُّ، وَغَيْرُهَا مِنَ المَلْمُوسَاتِ، كَالصَّلَابَةِ وَالمَلِينِ وَالمَلُزُوجَةِ،  
وَغَيْرِهَا.

قوة اللئس

وَفِي تَعَدُّدِهِ وَوَحْدَتِهِ نَظَرٌ، فَإِنَّهُ <sup>(٨)</sup> يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ قُوَى كَثِيرَةٌ، وَكُلُّ  
قُوَّةٍ تُدْرِكُ ضِدَيْنِ (١٠٨/و) مِنْ هَذِهِ الكِيفِيَّاتِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ قُوَّةٌ  
وَاحِدَةٌ بِهَا يُدْرِكُ جَمِيعُ هَذِهِ الكِيفِيَّاتِ.

(١) (ب): وهو.

(٢) (هـ): من باحث القوي...

(٣) (ز): زيادة: منها.

(٤) (هـ): منها.

(٥) (ز): وهي.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (ب) (و) (هـ): ويدرك.

(٨) (ز): لأنه.

ولا يَتِمُّ فعلٌ هذه القوة إلا بالمُماَسَة، ولا يُشْعَرُ بما كَيفِيته مشابهةً  
لكَيفِيَةِ العَضو الذي تَكون هذه القوة (١١٠/ز) فيه، فإن الإدراك لا يَقع  
إلا عن انفعال، والشيء لا ينفعل عن شبهه.

\* قال:

ومنه: الذُّوقُ، وَيَفْتَقِرُ إلى تَوَسُّطِ الرُّطوبَةِ اللَّعَابِيَةِ الخَالِيَةِ عَنْ قوة الذوق  
المِثْلِ وَالضَّدِّ.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: الذُّوقُ.

وهو: قوة مُنَبِّئَةٌ في العَصَبِ المَفْرُوشِ على جِزْمِ اللسان، وهي  
مشابهة للمَسِّ في الاحتياج إلى المُماَسَة.

ولا يَتِمُّ فِعْلُهَا إلا بتَوَسُّطِ الرُّطوبَةِ اللَّعَابِيَةِ، المُنْبَعِثَةِ من الآلة  
المسماة «بالملمبة»، وَيُشْتَرَطُ<sup>(١)</sup> أن تكون هذه الرُّطوبَةُ خَالِيَةً عن مِثْلِ  
طَعْمِ المَطْعُومِ أو ضده.

وبالجملة: ينبغي أن تكون عَادِمَةً الطَّعْمِ في نَفْسِهَا؛ لِتُخَالِطَ ما يَرِدُ  
على جِزْمِ اللسان من المَطْعُومَاتِ، وتؤدِّي طَعْمَهُ، فيحْصُلُ الإحساسُ به.

\* قال:

ومنه: الشَّمُّ، وَيَفْتَقِرُ إلى وُضُوعِ الهَوَاءِ المُتَفَعِّلِ مِنْ<sup>(٢)</sup> ذِي قوة الشم  
الرَّائِحَةِ إلى العَيْشُومِ.

(١) (ز): وشرطه.

(٢) (هـ): عن.

○ أقول:

ومن الحواس الظاهرة: السَّمُّ.

وهو: <sup>(١)</sup> قوةٌ مُودَعَةٌ في الزائدتين التابيتين من مُقَدَّمِ الدَّمَاعِ،  
السَّيِّئَتَيْنِ بِحَلْمَتِي التَّذِي.

وتَفْتَقِرُ في فعلها إلى وصول الهواء المُنفعل من ذي الرائحة،  
بتكليفه بكيفية ذي الرائحة إلى الحَيْثُومِ، حتى يُجَسَّ بالرائحة.

وقيل: إحساسُ الرائحة إنما يكون بسبب تحلُّلِ أجزاء ذي  
الرائحة، واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والحَيْثُومِ،  
ووصولها إلى الحَيْثُومِ. (هـ/٩٤)

وهو بعيد؛ فإن المِسْكَ اليسير استحال أن يتحلَّلَ منه أجزاء،  
تخصُّلُ منه رائحةٌ منتشرة انتشاراً، يمكن أن يتشَبَّرَ منه في مواضع كثيرة  
روائحٌ، كلُّ واحدة منها مثْلُ التي أُجَسَّ بها أولاً.

\* قال:

وَمِثُّهُ: السَّمْعُ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى وُصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَضَفِّعِ إِلَى  
الصَّمَاخِ.

○ أقول:

ومن الحواس الظاهرة: السَّمْعُ.

وهي: قوةٌ مُودَعَةٌ في العَصَبِ المفروش في مُقَعَّرِ الصَّمَاخِ، يُذْرِكُ

(١) (ر): وهي.

بها ما يُؤدّي إليه بتموّج الهواء المُنضّغ بين قارِع ومقروع مقاوم له،  
ويتوقّف الإدراكُ بها على وصول هذا الهواء إلى الصّماخ.

• قال:

وَمِثَّة: البَصْرُ، وَيَتَمَلَّقُ - بِالذَّاتِ - بِالضُّوئِ وَاللَّوْنِ، وَهُوَ رَاجِعٌ نور البصر  
فِينَا إِلَى تَأَثُّرِ الحَدَقَةِ. وَيَجِبُ حُصُولُهُ مَعَ شَرَايِطِهِ بِخُرُوجِ الشَّمَاعِ:  
فَإِنْ انْعَكَسَ إِلَى المُدْرِكِ أَبْصَرَ وَجْهَهُ؛ وَإِنْ عَرَضَ تَعَدَّدَ السَّهْمِيُّ  
تَعَدَّدَ المَرْئِيُّ.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: البَصْرُ.

وهي: قوّة مُودّعة في العَصْبَتَيْنِ المُجَوِّفَتَيْنِ، اللتين<sup>(١)</sup> تتقاطعان  
وتأديان إلى العينين، بعد تقاطعهما، تُدْرِكُ بها الأضواء والألوان أولاً  
وبالذات، ويتوسّطهما سائر المُبْصِرَاتِ (١٠٩/ب)، كالشكل والمِقدار  
والحركة والمُسْن والقبح.

والإبصارُ فينا راجِعٌ إلى تأثير الحَدَقَةِ<sup>(٢)</sup> وانفعالها عن المرئي،  
وإنما قيّد بقوله: «فينا» لأنه لو أُثْبِتَ الرُويَةُ لله تعالى - كما هو مذهب  
الأشاعرة - لا تكون في حق الله تعالى بتأثير الحَدَقَةِ، وتأثير الحَدَقَةِ إنما  
يكون بانطباع.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز) زيادة: ها هنا.

وَتَجِبُ الرَّؤْيَةُ عِنْدَ حُصُولِ شَرَايِطِ الرَّؤْيَةِ<sup>(١)</sup>، وهي سبعة<sup>(٢)</sup>:  
 الْمُقَابَلَةُ الْمُخْصِصَةُ، وَعَدْمُ الْبُعْدِ الْمُفْرَطِ، وَعَدْمُ الْقُرْبِ الْمُفْرَطِ،  
 وَعَدْمُ الصَّغَرِ الْمُفْرَطِ، وَعَدْمُ الْحِجَابِ، وَوُقُوعُ الضَّوئِ عَلَى الْمَرْئِي: إِمَّا  
 مِنْ ذَاتِهِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، وَكَوْنُ الْمَرْئِي كَثِيفًا بِمَعْنَى الْمُتَلَوِّنِ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ  
 بِالضَّرُورَةِ أَنَّ تَبَيُّرَ الشَّيْءِ إِذَا حَصَلَ هَذِهِ الشَّرَايِطُ، وَإِلَّا جَازَ أَنْ يَكُونَ  
 بِحَضْرَتِنَا جِبَالًا وَأَشْخَاصًا لَا نُذَرِكُهَا، وَهَذَا عَيْنُ السَّفَطَةِ.

وَالرَّؤْيَةُ تَحْصُلُ بِخُرُوجِ الشُّعَاعِ مِنَ الْبَصْرِ إِلَى الْمَرْئِي عِنْدَ  
 الْمُصَنَّفِ<sup>(٣)</sup>، وَتُتَحَيَّلُ كَيْفِيَّةً اتِّصَالَ الشُّعَاعِ بِالْمُبْتَصِرَاتِ بِتَوْهْمِ خَطُوطِ

(١) هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة، أما أهل السنة فلا تجب الرؤية عندهم عند حصول  
 شرائطها. انظر: المحصل ص ٢٦٠، الصحائف الإلهية ص ١٧٦.

(٢) جعلها الطوسي - في تلخيص المحصل - عشرة، والزائد منها على ما هنا: أن يكون  
 الضوء غير مفرط، وأن يعتمد الإبصار ذو آلة الإبصار، وأن لا يقارنه ما يوجب  
 الغلط.

انظر: تلخيص المحصل ص ١٧٥.

(٣) وما اختاره المصنف هو مذهب جمهور الرياضيين. والمذهب الثاني في المسألة: أن  
 الإبصار إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء الشفاف إلى الرطوبة  
 الجليدية - التي في العين - وانطباعها في جزء منها، وذلك الجزء زاوية مخروط  
 قاعدته سطح المرئي، وهذا مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين. انظر: شرح  
 الصوافق ٤٧٣/٢.

هذا والثابت علمياً في كيفية الإبصار: أنه تسقط الأشعة الضوئية الصادرة من الجسم  
 أو المنعكسة عنه على العين، فتنتفذ خلال القرنية، ثم الحجيرة الأمامية، ثم العدسة  
 البلورية، فتتكسر متجمعة، بحيث تتكون للجسم صورة حقيقية مقلوبة على الشبكية،  
 ثم تنتقل الصورة إلى المخ عن طريق العصب البصري، وفي المخ تستعيد وضعها  
 الطبيعي، فيدركها الرائي.

انظر: الأطلس العلمي: فيزيولوجيا الإنسان تأليف: زهير الكرمي، ومحمد سعيد  
 صابريني، وسهام العقاد، ص ٤٢ دار الكتاب اللبناني، بيروت.

تَخْرُجُ من سَطْحِ المَخْرُوطِ الشُّعَاعِي، الذي قاعدته عند المُبَصَّرِ ورأسه عند العين، ويكون الإبصارُ بزاوية تُحْدِثُ من تلك الخطوط عند رأس المخروط.

وكلما كان المُبَصَّرُ أقربَ إلى البصر تكونُ تلك الزاويةُ أوسعَ، فيراه<sup>(١)</sup> البصرُ أعظمَ، وكلما كان أبعدَ منه تكونُ تلك الزاويةُ أضيقَ، فيراه البصرُ أصغرَ، إلى أن تتقارب الخطوط وتصبِرَ عند البصر كخط واحد؛ لتوهم<sup>(٢)</sup> انطباق بعضها على بعض كخط واحد، فيراه البصر كقطعة، وبعد ذلك يَنْمِجِي أثره، فلا يراه<sup>(٣)</sup> أصلاً.

وليس المرادُ بخروج الشعاع من العين الخروجَ الحقيقي، بل يقال له خروج بالمجاز، كما يقال: الضوء يَخْرُجُ من الشمس.

وما يقال: إن القول بخروج الشعاع باطلٌ؛ لأن الشعاع إن كان جسمًا يستحيل أن يَخْرُجَ من العين على صِغَرِها جسم متصل إلى كرة الثوابت، ويستحيل أيضاً أن يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسمًا؛ لأن حركته لا تكون طبيعية؛ لوقوعها على الجهات المختلفة، ولا قسرية؛ إذ لا قَسْرَ حيث لا طَبِيعَ، ولا إرادية وهو ظاهر. وإن كان عَرَضاً يمتنع الانتقال عليه: - إنما يَرِدُ على تقدير أن يكون (١٠٩/و) المرادُ بخروج الشعاع الخروجَ الحقيقي، وهو ممنوع.

والشعاع إذا انعكس من المرئي إلى الرائي أبصر وجهه، والانعكاس إنما يكون إذا كان المرئي صقيلاً.

(١) (و): فرآه.

(٢) (هـ): يتوهم.

(٣) (هـ): نراه.



والسببُ في كون إِبصار المَرْتَبِيِّ الواحد مُتَعَدِّدًا: أن النور الممتد من العينين<sup>(١)</sup> إلى<sup>(٢)</sup> هيئة المَحْرُوطَيْن قُوَّتُهُ<sup>(٣)</sup> في سَهْمِ المَحْرُوطَيْن، فإذا وَقَعَ سَهْمَا المَحْرُوطَيْن عند الرَّاثِي دَفْعَةً واحدةً، أَبْصَرَ العَيْنَانِ المَرْتَبِيَّ شَيْئًا واحدًا، وذلك إنما يكون بأن يَلْتَفَّ السهمان عند الرائي، وإن عَرَضَ تَفَرُّقُ السهمين عند وصولهما إلى الرَّاثِي أَبْصَرَ العَيْنَانِ المَرْتَبِيَّ مُتَعَدِّدًا.

\* قال:

وَمِنْ هَذِهِ القُوَى: بِنَظَائِيَا، الحَاكِمَةُ بَيْنَ المَحْسُوسَاتِ، لِرُؤْيِيَّةِ<sup>(١)</sup> القَطْرَةِ خَطًّا، والشَّمْلَةَ دَائِرَةً، والمُبْرَسِمَ مَا لَا تَحَقُّقَ لَهُ. وَالحَيَالَ؛ لِوُجُوبِ المُعَايَرَةِ بَيْنَ القَائِلِ وَالحَافِظِ. وَالْوَهْمَ المُدْرِكُ لِلْمَعَانِي الجَزِيئَةِ. وَالحَافِظَةَ. وَالمُتَخَيِّلَةَ المُرَكَّبَةَ لِلصُورِ وَالمَعَانِي بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّخَ عن بيان الحواس الظاهرة، سَرَعَ في إثبات الحواس الباطنة<sup>(٥)</sup>.

قوى النفس  
الباطنة  
المتعلقة بالذات  
الجزئية

(١) (و): العين.

(٢) (أ): (و): هلن.

(٣) (و): قوية.

(٤) (ز): كروية.

(٥) انظر في الحواس الباطنة: كتاب النفس من الشفاء ص ١٤٥، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٥٤، الباحث المشرقية ٣٢٣/٢، كشف المراد ص ١٧٨، مطالع الأنظار ص ١٤٦، شرح المقاصد ٢٨٦/٣، شرح المواقيت ٤٨١/٢.

وهي أيضاً خمسٌ؛ وذلك لأنها: إما مُدْرِكَةٌ وإما مُعَيَّنَةٌ على الإدراك، والمُدْرِكَةُ: إما مُدْرِكَةٌ لِلصُّورِ، وهي ما يُمَكِّنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة؛ وإما مُدْرِكَةٌ للمعاني، وهو ما لا يُمَكِّنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة. والمُعَيَّنَةُ: إما مُعَيَّنَةٌ بِالْحِفْظِ أو التَّصَرُّفِ، والمُعَيَّنَةُ بِالْحِفْظِ: إما مُعَيَّنَةٌ لِمُدْرِكَةِ الصُّورِ؛ وإما (هـ/٩٥) مُعَيَّنَةٌ لِمُدْرِكَةِ المعاني.

بنطاسيا

فهذه خمسٌ قوي:

الأولى: المُدْرِكَةُ لِلصُّورِ، وهي المسماة: بـ«بِنطَاسِيَا»<sup>(١)</sup> وبالْحِسِّ المُشْتَرَكِ؛ لأنها تُدْرِكُ خيالاتِ المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها. والذي يُدَلُّ على وجوده وجوه:

لله وجود  
بنطاسيا

الأول: أنا نَحْكُمُ أن هذا اللون غيرُ هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم، والحاكمُ بهذين الشئين يحتاج إلى حُضُورِهما معاً عنده، حتى يَحْكُمَ بِجَمْعِ أَوْتَرِيقِي بينهما، ولا يكون حُصُولُ هذين الأمرين في النفس؛ لأنك عَلِمْتَ أن النفس لا تَرْتَسِمُ فيها الصُّور المحسوسة، ولا في الحِسِّ<sup>(٢)</sup> الظاهر، فإن الحِسَّ الظاهر لا يُدْرِكُ به غيرَ نوعٍ واحدٍ من المحسوسات، فإذاً لا بد للنفس<sup>(٣)</sup> من قوةٍ غيرِ الحسِّ الظاهر، يُدْرِكُ بها<sup>(٤)</sup> اللونَ الجزئي والطعمَ الجزئي معاً، ولا محالةً تكونُ نسبةُ جميعِ المحسوسات إلى تلك القوة نسبةً واحدة.

(١) «بنطاسيا» كلمة يونانية، معناها: لوح النفس، وهي الحس المشترك. انظر: شرح المقاصد ٢/٢٨٧.

(٢) بداية غرم في (ز) بسبب سقوط صفحات، ويستمر إلى نهاية الفصل الرابع.

(٣) (و): في النفس.

(٤) (ل): به.

والى هذا الوجه أشار بقوله: «الحاكمة بين المحسوسات» يعني:  
 أن<sup>(١)</sup> النفس تَحْكُمُ بها بين المحسوسات، فأَسَنَدَ الحُكْمَ الذي هو فعل  
 النفس إلى القوة؛ لأن الفعل كما يستند إلى ما صَدَرَ عنه حقيقةً يستند  
 إلى آتِه مجازاً.

الثاني: أنا نرى القَطْرَ النازلَ خطأً مستقيماً، والشُعْلَةَ الجَوَّالَةَ  
 (١١٠/ب) بسرعةٍ دائرةً، على سبيل المُشاهدة لا على سبيل تخيُّلٍ أو  
 تذكر، والبَصْرُ إنما تَرْتِمُ فيه صورةُ المُقابل، والمقابلُ النازل أو  
 الجَوَّال كالنقطة والنفس لا تَرْتِمُ فيها الصُّورُ المحسوسة، فلا بد من  
 قوةٍ أخرى تَرْتِمُ فيها هيئةُ تلك النقطة، وتبقى قليلاً، واتصلَ بها هيئة  
 الإبصار الحاضر، وتبقى فيها أيضاً قليلاً، على وجه تتصلُّ الارتساماتُ  
 المتتالية في البَصْرِ وفيها بعضها ببعض، فيرى النقطة خطأً (والشعلة  
 دائرة)<sup>(٢)</sup>.

وإنما يكون ذلك على سبيل المُشاهدة، لا على سبيل الأمور التي  
 (١/٥٥) يَتَخَيَّلُها الإنسان في عامة أوقاته؛ لقوة<sup>(٣)</sup> الإدراك<sup>(٤)</sup>، وما  
 يُدْرِكُ<sup>(٥)</sup> على سبيل التخيُّل بسبب ضعف الإدراك.  
 والى هذا الوجه أشار بقوله: «الرؤية القطرة<sup>(٦)</sup> خطأً والشعلة دائرة»

(١) زيادة من (هـ).

(٢) ما بين القوسين في (ب) (و) (هـ): أو دائرة.

(٣) (و): بقوة.

(٤) (هـ): إدراكه.

(٥) (هـ): يدركه.

(٦) (أ) (ب) (و): القطر.

وتقدير الكلام: من جملة القوى الباطنة «بِنطائياً» لرؤية القَطَرِ خطأً، أي: إنما تكون هذه القوة مُتَحَقِّقَةً؛ لأننا نرى القَطَرِ خطأً مستقيماً، فلو لم تكن مُتَحَقِّقَةً لما رأينا كذلك.

الثالث: المَبْرَسَمُ<sup>(١)</sup> يرى ما لا تحقُّق له في الخارج، على سبيل المشاهدة، مع تَعَطُّلِ حَوَائِهِ، ولا يَزْتِمُ ذلك في النفس، فلا بد من قوة أخرى يَزْتِمُ فيها ما يُشَاهِدُهُ المَبْرَسَمُ. وإلى هذا أشار بقوله: «والمَبْرَسَمُ ما لا تحقُّق له» أي: ولرؤية المَبْرَسَمِ<sup>(٢)</sup>.

والثانية: الحَيَالُ، وهي المَعِينَةُ للحسِّ المُشْتَرَكِ بالحفظ، فنجتمع قوة الحواس فيها مُكُلُّ جميع المحسوسات بعد غَيْبِهَا عن الحواس الظاهرة، وهي خِزَانَةُ الحِسِّ المُشْتَرَكِ.

والذي يَدُلُّ على وجودها: أن النفس كما لا تَقْدِرُ على الحُكْمِ بأن هذا اللونُ لصاحب هذا الطعم، إلا بقوة تُدْرِكُ بها جميعاً<sup>(٣)</sup>، كذلك لا تَقْدِرُ على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع، وإلا فتتعدَّمُ صورة كلِّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه.

وهذه القوة مُغَايِرَةٌ للحسِّ المُشْتَرَكِ؛ لأن القبولَ بقوة غير القوة التي بها الحفظ؛ لأن القبول والحفظ قد يَفْتَرِقَانِ، فلو كانا بقوة واحدة لما افْتَرَقَا.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «المبرسم - وهو يفتح السين - من به المرض المسمى بذات الجنب، إذا قوى مرضه تعطلت حواسه الظاهرة بغلبة المرض دون النوم، يرى أشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل» ل: ١٩١.

(٢) في (هـ) زيادة في الهامش: ما لا تحقق له.

(٣) (هـ): جميعها.

الثالثة: الوَهْمُ، وهو قوةٌ تَحَكُّمُ بها النفسُ أحكاماً جزئيةً، وتُذَرِكُ بها في المحسوسات الجزئية معانٍ جزئيةً غيرَ محسوسة، ومثل: إدراك الشاة معنىً في الذئب<sup>(١)</sup> غيرَ محسوس، وهي العداوة، (١١٠/و) وإدراك الكئيب في التَّعَجُّبِ معنىً غيرَ محسوس إدراكاً جزئياً، يَحَكُّمُ به كما يَحَكُّمُ الحسُّ بما يشاهده، وهذه المعاني لا تُذَرِكُ بالحس الظاهر، فلا بد من قوةٍ أخرى هذا شأنها.

الرابعة: الحَافِظَةُ، وهي قوةٌ تَحْفِظُ هذه المعاني بعد حُكْمِ الحاكم بها، وهي مُغَايِرَةٌ للوهم؛ لما عَرَفَتْ أن القبولَ لقوةٍ غيرِ القوة التي بها الحفظ؛ وللمخيل<sup>(٢)</sup>؛ لأن الحافظ<sup>(٣)</sup> للصور غيرِ الحافظ للمعاني.

الخامسة: المُتَخَيِّلَةُ، وهي التي تُرَكِّبُ الصُّورَ والمعاني بعضها مع بعض، وتَفْصِلُهَا، فتارةً تُرَكِّبُ الصورة بالصورة، وتارةً تُرَكِّبُ المعنى بالمعنى، وتارةً تُرَكِّبُ الصورة بالمعنى، وكذلك تَفْصِلُ الصورة عن الصورة، والمعنى عن المعنى، والصورة عن المعنى، وهذه تسمى عند استعمال العقل: المُفَكِّرَةُ، وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي: مَصَيِّغَةُ<sup>(٤)</sup>.

والذي يَدُلُّ على مغايرتها لسائر القوى: أن التركيب والتفصيل لقوة<sup>(٥)</sup>، غيرِ القوة التي لها<sup>(٦)</sup> القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

(١) زيادة: وهو.

(٢) أي: والحافظة مغايرة للخيال.

(٣) (هـ): الحافظة.

(٤) (أ): المتخيلة.

(٥) (هـ): بقوة.

(٦) (هـ): بها.

ولكلٍّ من هذه القوى آلهٌ جِسْمَانِيَّةٌ، فالآلة الجِسْرُ المُشْتَرِكُ الرُّوحُ  
المَصْبُوبُ في مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ، وآلةُ الحَيَالِ الرُّوحُ المَصْبُوبُ في البَطْنِ  
المُقَدِّمِ لا يَبِيحُ في الجَانِبِ الأَخِيرِ مِنْهُ، وآلةُ الوَهْمِ (٩٦/هـ) الدِّمَاغُ  
كُلُّهُ، لَكِنَّ الأَخْصَصَ بِهَا هُوَ التَّجْوِيفُ الأَوْسَطُ، وآلةُ المُتَخَيَّلَةِ التَّجْوِيفُ  
الأَوْسَطُ، وآلةُ الحَافِظَةِ التَّجْوِيفُ الأَخِيرُ.

وإنما هدئ الناس إلى الحكم بأن هذه هي الآلات: أن الفساد إذا  
اختصَّ بتجويف أَوَزَّتْ الآفةُ في الفعل المُخْتَصَّ بِهِ.  
وهذه القوى الخمسُ تسمَّى مُدْرَكَةً باطنَةً - وإن كانت المُدْرَكَةُ  
منها اثنتين فقط - لأن الإدراكاتِ الباطنةَ لا تَبِيحُ إلا بِجَمِيعِهَا (١١١/ز).



\* قال:

## الفصل الخامس: في الأعراض

فصل الخامس  
في الأعراض

وتنحصِرُ في تسعة.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من مباحث الجواهر، شَرَعَ في مباحث الأعراض.  
واختلفوا في أن مقولات الأعراض - أي: أجناسها العالية - كم  
هي (١)؟

عدد مقولات  
الأعراض

فمذهبُ أرسطو ومَن تابعه: أن الأجناسَ العاليةَ لأنواع الأعراض  
المندرجة تحت جنس تسعة.

ومذهب طائفة أخرى (٢): أنها ثلاثة: الكم والكيف والتسبة، وهي

(١) انظر في هذه المسألة: مقولات الشفاء ص ٦٦، التلويحات للسهورودي ١١/٢،  
المباحث المشرقية ١٦٥/١، مطالع الأنظار ص ٧١، شرح المقاصد ١٤٤/٢، نهاية  
الحكمة ص ١٨٦.

(٢) نسب السهورودي - في كتابه: المشارع والمطارحات ٢٧٨/١ - هذا المنعِب إلى عمر  
بن سهلان الساوي، صاحب البصائر التصيرية. قال السهورودي: «ولما حصرنا  
المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة، وجدنا بعد ذلك في موضع  
لصاحب البصائر عمر بن سهلان الساوي، حصرها في أربعة: في الجوهر والكم  
والكيف والنسبة».

قلت: قد رجعت إلى البصائر التصيرية لابن سهلان، ولم أجد - حسب بحثي - ما  
ذكره السهورودي عنه، بل إن ابن سهلان جعل عنوان الفصل الخامس في بيان  
الأجناس العشرة، وهددها، ولم يتعرض لبيان أنه: هل يمكن جمع هذه الأمور في  
عدد أقل من العشرة؟ وذكر بأن المنطقي لا يفي ببيان ذلك، فكل ما قيل في بيانه  
فهو تعسف غير ضروري.

شاملة للصفة التي جَعَلَ أرسطو وأتباعه كلَّ واحد منها جِنْسًا.

ومذهبُ طائفة<sup>(١)</sup>: أنها أربعة؛ لأن العَرَض: إما غيرُ قارِّ الذات، وهو الحركة؛ أو قارِّ الذات، وحينئذ: إما أن لا يُعَقَّل إلا مع الغير، وهو الإضافة، أو يُعَقَّل بدون الغير، وحينئذ: إما أن يُوجِب لذاته (١١١/ب) التجزؤَ، وهو الكمية؛ أو لا يُوجِب لذاته ذلك، وهو الكيفُ.

واختار<sup>(٢)</sup> المُصنِّف المذهبَ<sup>(٣)</sup> الأول، فقال: «وتنحصر في تسعة» أي: وتنحصر الأجناسُ العالية من الأعراض في تسعة، وإلا يُنتَقِضُ بالتَّقَطُّعِ والوَاحِدَةِ، فإنهما من الأعراض وليست بداخلة في التسعة، وأما إذا جعلنا الأجناسَ العالية منحصرةً في التسعة لم ينتقض بهما؛ لأنهما غيرُ مندرجتين تحت جنس، حتى يلزم النقصُ.

واعلم: أن تحقيقَ الحق في أن أجناسَ الأعراض منحصرةً في التسعة، يَتَوَقَّفُ على بيان أن قَوْلَ كُلِّ من هذه المقولات على ما تحته: لا على سبيلِ الاشتراك ولا على سبيلِ التشكيك، بل على سبيلِ التواطؤ. ولا أيضا على سبيلِ قَوْلِ اللزوم، الذي يُقالُ على ما تحته بالسوية؛ وأن لا جِنْسَ غيرُ هذه التسعة؛ وأنه لا يكون اثنان منها أو أكثرُ مندرجةً تحت جنس؛ وأنه لا يكونُ كُلُّ واحد منها تمامَ جزئياته

= فعمل السهروردي اطلع على كتاب آخر لابن سهلان، أو أبي لم أوفق في البحث عنه

في البصائر النصيرية. انظر: البصائر النصيرية ص ٢٣.

(١) وهو اختيار السهروردي في التلويحات ١١/١.

(٢) (ب): واختيار.

(٣) ساقطة من (ب) (و).



المندرجة تحته .

لكنَّ تحقيق ذلك عسير جداً ، ولم يُوجَد فيما نُقِلَ إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه .

\* قال :

الأوَّلُ الكَمُّ: فَمَتَّصِلُهُ القَارُّ: جِسْمٌ وَسَطَحٌ وَخَطٌّ، وَعَبْرُهُ: الزَّمَانُ. وَمُنْفَصِلُهُ: العَدَدُ. وَيَشْمَلُهُمَا قَبُولُ المُسَاوَةِ وَعَدَمِهَا، وَالقِسْمَةُ، وَإِمَّاكَانُ (ز/١١٢) وَجُودِ العَادِّ. وَهُوَ: ذَاتِيٌّ وَعَرَضِيٌّ. وَيَعْرِضُ ثَانِي القِسْمَيْنِ فِيهِمَا لِأَوَّلِهِمَا.

وفي حُصُولِ المَنَافِي وَعَدَمِ الشَّرْطِ دَلَالَةٌ عَلَى انْتِفَاءِ الضَّدِّيَّةِ. وَيُوصَفُ بِالرِّبَادَةِ والكَثْرَةِ وَمُقَابِلَيْتَيْهَا دُونَ الشَّدَّةِ وَمُقَابِلَيْتَيْهَا. ○ أقول:

أراد أن يذكُرَ المباحثَ المُتعلِّقة بكلِّ من التسعة ، فبدأ بالكمية<sup>(١)</sup> ؛ لأنها أعمُّ وجوداً من الكيفية ، وأصحُّ وجوداً من الباقي . أما أنها أعمُّ وجوداً من الكيفية ؛ فلأن العدد من الكمية ، وليس مقصوراً على الأمور المُقارِنَةَ للكيفية ، وأما أنها أصحُّ من غيرها ؛ فلأن عَبرَها غيرُ مُتَقَرَّرٍ<sup>(٢)</sup> في ذاتِ موضوعِ<sup>(٣)</sup> تَقَرَّرَ الكمية .

(١) انظر في مباحث الكمية: مقولات الشفاء ص ١١٢ ، البصائر النصرية ص ٢٦ ، المباحث المشرقية ١٧١/١ ، مطالع الأنظار ص ٧٥ ، شرح المقاصد ١٦٩/٢ ، شرح الموافقات ٣٤/٢ ، شرح التجريد للقوشجي ٤٢/٣ .

(٢) (هـ) : متفرقة .

(٣) (أ) : موضوع .

والكمُّ: عَرَضٌ يَقْبَلُ القِسْمَةَ والتجزئة لذاته .

وهو مُتَّصِلٌ ومُتَّفَصِّلٌ ؛ لأنه: إما أن يكونَ بحيث يُمكنُ أن يُفْرَضَ فيه أجزاءٌ يَجْمَعُ بينها حَدٌّ مُشْتَرَكٌ ، و<sup>(١)</sup> هو نهايةٌ لجزأين منها ؛ أو لا يُمكنُ ذلك ، والأوَّلُ هو الكمُّ المتصل ، والثاني<sup>(٢)</sup> الكمُّ المنفصل .

والكمُّ المُتَّصِلُ: إما أن يكونَ قارًّا الذات - أي: ثابتَ الأجزاء المفروضة - أو غيرَ قارِّ الذات .

والكمُّ المتصل القارُّ الذات هو المِقْدَارُ ، وهو ثلاثة: جسم وسطح وخط ؛ وذلك لأنه: إما أن يَقْبَلَ القِسْمَةَ في الجهات الثلاث - أعني: الطولَ والعَرْضَ والعُمُقَ - أو لا ، فالأوَّلُ<sup>(٣)</sup> هو الجسم التعليمي (١١١/و) والثاني لا يخلو: إما أن يَقْبَلَ القِسْمَةَ في الجهتين ، أو في جهةٍ واحدة ، والأوَّلُ هو السطح ، والثاني<sup>(٤)</sup> الخط . والكمُّ المتصل الغيرُ القارُّ الذات هو الزمانُ .

والكمُّ المنفصل هو العدد .

وللكمِّ حَوَاصُّ تَمَثَّلُ المُتَّصِلُ والمُتَّفَصِّلُ :

منها<sup>(٥)</sup>: قَبُولُ المساواة وقبولُ عدمِ المساواة ، فإن هذا القبول لأجل الكمية لا لما عَرَضَ له الكميةُ ، فإن الجسم الصغير والكبير

(١) الواو ساقطة من (أ) (ج) .

(٢) زيادة: هو .

(٣) (أ) (هـ): والأول .

(٤) (و) زيادة: هو .

(٥) ساقطة من (هـ) .

متوافقان في الجسمية ومثفوتان في المقدار، فلو كان قبول المساواة وعدمها لأجل الجسمية، لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير؛ لأن الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية، والتالي باطل.

ومنها: قبول القسمة، وهو كونه بحيث يُمكن أن يُفرض فيه شيء غير شيء، فإن هذا المعنى يُلحق الكم لذاته؛ لأنه معنى (٩٧/هـ) يُوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي.

وقد يُطلق قبول القسمة، ويراد به كون الجسم المُعَيَّن بحيث يحدث له هويتان، بعد أن كانت له هوية واحدة، ولا بد في هذه القسمة من (١) الحركة.

وهذه القسمة يمنع أن تُطرأ على المقدار؛ لأن القابل للشيء لا بد وأن يتقن مع المقبول، والمقدار لا يتقن عند طرتان القسمة بهذا المعنى، فإنه إذا طرأت القسمة بهذا المعنى يتعدم المقدار الأول، ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة، وإلا لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل، وإذا لم يتقن المقدار الأول لم يكن قابلاً للقسمة المذكورة.

فهذه القسمة قابلها الهولن، والسبب المُعد لكون الهولن قابلة لهذه القسمة هو المقدار، ولا يلزم أن يكون المقدار المُعد لكون الهولن قابلة لهذه القسمة باقياً عند القسمة؛ لأن السبب المُعد لا يجب بقاؤه عند السبب.

(١) سافطة من (أ) (ب).

ومنها: أنه يمكن أن يُوجَدَ فيه عَادً: واحدٌ أو غيره، يكون ذلك الكَمُّ معدوداً به. أما كون الكَمِّ<sup>(١)</sup> المنفصل كذلك فواضح، وأما كون الكَمِّ المتصل بهذه الصفة؛ فلأن المِقْدَارَ لذاته قابلٌ للتجزئة، فيَجِبُ أن يكون قابلاً للتعدد؛ لأن التنصيفَ في المِقْدَارِ تَضْعِيفٌ في العدد، والعدْدُ مَبْدُوءُ الواحد، فالمِقْدَارُ قابلٌ لذاته أن يُفْرَضَ فيه واحد أو غيره، وَيَصِيرُ هو معدوداً به.

فقد تبيّن: أن للكَمِّ خواصَّ ثلاثاً، لا يُشَارِكُهُ غيرُهُ فيها، وهي موجودة في (١١٢/ب) جميع أقسامه.

والكَمُّ ينقسم إلى ذاتي وإلى<sup>(٢)</sup> عرضي، فالكَمُّ الذاتي هو العدد، والمقاديرُ الثلاثة، والزمانُ. والكَمُّ العرضي: هو الذي يقال له: إنه كم؛ بسبب مقارنته للكَمِّ الذاتي.

#### والكَمُّ العَرَضِيُّ أربعةُ أنواع:

الأولُ: ما يكون موجوداً في الكَمِّ الذاتي، كالطُولُ والقَصْرُ، فإنهما يُعْرَضَانِ للكَمِّ الذاتي، كما يقال: هذا الخط طويل بالنسبة إلى ذلك، وذاك<sup>(٣)</sup> قصير بالنسبة إليه<sup>(٤)</sup>، وكالقلة والكثرة الإضافيتين بالنسبة إلى العدد، كما يقال: هذا العدد كبير وذاك<sup>(٥)</sup> قليل.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ز): وذلك.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (أ) (ب): ذلك.

أنواع الكَمِّ  
العرضي

الثاني: أن<sup>(١)</sup> يكون محلاً للكلم الذاتي، كالجسم الذي هو محلُّ  
الكلم<sup>(٢)</sup> الذاتي، وكالمعدود الذي هو محلُّ العدد<sup>(٣)</sup>.

الثالث: ما يكون حالاً في محلِّ الكلم الذاتي، كالبياض الحالُّ في  
الجسم الذي هو محلُّ الكلم<sup>(٤)</sup> الذاتي؛ إذ يقال: هذا البياض طويل أو  
قصير، أو هذه البياضات أكثر.

الرابع<sup>(٥)</sup>: ما يكون مُتعلِّقاً بما يَعرِضُ له الكلم، (١/٥٦) كالقوة  
المتصفة بالنهاي (١١٣/ز) واللاتناهي، لا لأنها ذاتٌ كم بالذات، بل  
لأنها مُتعلِّقةٌ بما يَعرِضُ له الكلم بالذات، بحسبِ المدة أو العِدَّة.

ويَعرِضُ الكُمُّ المنفصل للكلم المتصل الذاتي وللکلم المتصل  
العَرَضِي، وأما عَرُوضُهُ للكلم المتصل الذاتي؛ فلأن الخطَّ والسطحَ  
والجسمَ التعليمي تَعرِضُ لها التجزئة، فيَعرِضُ لها العددُ الذي هو الكلم  
المنفصل. وأما عَرُوضُهُ للكلم المتصل العرضي؛ فلأن الزمان كم متصل  
بالعَرَضِي؛ لأنه يَقدَّرُ بالمُقايَسةِ إلى المسافة، فيقال: زمانٌ حركةٍ قَرَسَخِ.  
ويَعرِضُ له العدد بسبب الانفصال إلى الساعات والأيام والشهور.  
وكونُ الزمان كَمًّا متصلاً بالذات - لأنه في نفسه يَقدَّرُ للحركة -  
لا يُنافي كونه كَمًّا متصلاً بالعَرَضِي.

(١) (ج) (هـ): ما.

(٢) (ب): للكلم.

(٣) (ب): للعدد.

(٤) (ب): للكلم.

(٥) نهاية الخرم في (ج).

وقوله: «ويُعرضُ ثاني القسمين فيهما لأولهما» إشارة إلى ما ذَكَرْنَا، أي: وَيُعْرَضُ الكَمُّ<sup>(١)</sup> المنفصل - الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكَمِّ بأنه متصل ومنفصل - للكَمِّ المتصل، الذي هو أول القسمين في التقسيم المذكور في القسمين، أي: المُتَّصِلِ الذاتي والمتصل<sup>(٢)</sup> العَرَضِي.

فقوله: «فيهما» من تنمة<sup>(٣)</sup>: «لأولهما»، والضميرُ في قوله: «فيهما» راجع إلى الذاتي والعرضي، والضميرُ في قوله: «لأولهما» راجع إلى القسمين، اللذين هما المتصلُ والمنفصلُ.

الكَمُّ ٧ بطل  
التعداد

ولما بَيَّنَّ الخواصَّ المطلقة للكَمِّ، أراد أن يُشيرَ إلى خواصِّ الإضافة، وهو عدمُ قبوله التضادَّ<sup>(٤)</sup>.

وإليه أشار بقوله: «وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالةٌ على انتفاء الضدية» أي: وفي حصول منافي الضدية للكَمِّ دلالةٌ على انتفاء (و/١١٢) الضدية، أي: على أن الكَمِّ لا يكون ضيداً للكَمِّ، وكذا في عدم شرط الضدية للكَمِّ دلالةٌ على انتفاء الضدية.

أما بيانُ حصولِ مُنافي الضدية للكَمِّ المُتَّصِلِ: فلأن الكَمِّ<sup>(٥)</sup> المتصلَ بعضُ أنواعه عارضٌ لبعض، وبعضُه معروضٌ لبعض، فإن الخطَّ عارضٌ للسطح والسطح معروضٌ له، وكذا السطح عارضٌ للجسم

(١) (هـ): كم.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): ظرف، وجملة: «من تنمة» ساقطة.

(٤) (و): للتضاد.

(٥) ساقطة من (هـ).

والجسم معروض له، وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له،  
وعُروض الشيء للشيء مُنافٍ<sup>(١)</sup> للضدية بينهما.

وأما بيانُ حصول (هـ/٩٨) مُنافي الضدية للكمِّ المُنفصل: فلأن  
الكمِّ المنفصل بعضُ أنواعه مُتقوِّمٌ بالبعض، والبعضُ مُتقوِّمٌ للبعض،  
وحصولُ التَّقوُّمِ (ج/٩١) بين الأمرين مُنافٍ للضدية بينهما.

وأما بيانُ عَدَمِ سَرَطِ الضدية: فلأن سَرَطَ التضاد بين الأمرين  
اتحادُهما في الموضوع، سواءً كان التضادُّ حَقِيقِيًّا أو مَشْهُورِيًّا، وأن  
يكون بينهما غايةُ الخلاف إذا كان التضادُّ حَقِيقِيًّا.

ويمتنع أن يكون لنوعين من العدد موضوعٌ واحد، فإن موضوعَ  
الثلاثة بالضرورة غيرُ موضوع الأربعة، وكذا النوعين من المُقدَّار، فإن  
الموضوعَ القريب للجسم التعليمي الجسمُ الطبيعي، وللسطح الجسمُ  
التعليمي، وللخط السطحُ.

ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المُقدَّارين غايةُ الخلاف؛  
لأن كلَّ نوعين من العدد قَرَضَتَا<sup>(٢)</sup> مُتبايعين، يُوجَدُ عددٌ آخر أبعدُ من  
أحدهما بالنسبة إلى الآخر، وكذا كلُّ مقدارين.

فَجَبَتْ أن منافي الضدية في الكمِّ حاصلٌ، وأن شرط الضدية  
مُنتفٍ، وإذا<sup>(٣)</sup> حَصَلَ منافي الضدية وانتفى سَرَطُها، انتفى الضدية  
بالضرورة.

(١) (ب): ناف.

(٢) (أ): فرضا.

(٣) (و): وان.

وَيُوصَفُ الكَمُّ بالزيادة والنقصان، والكرة والقلة؛ إذ يُوصَفُ كُلُّ  
 من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العددُ بذلك.  
 ولا يُوصَفُ شيءٌ منها بالشدَّة والضعف؛ إذ يقال: خَطٌّ أَزِيدُ من  
 خَطٍّ آخَرَ أو أَنْقَصُ، وكذا السَطْحُ والجسم التعليمي والعدد، ولا يقال:  
 خَطٌّ أَشَدُّ من خَطِّ آخَرَ، أو ثَلَاثَةٌ أَشَدُّ من ثَلَاثَةِ آخَرَى.

• قال:

أنواع الكم  
 الصغر قد  
 تكون تعليمية

وَأَنْوَاعُ<sup>(١)</sup> الْمُتَّصِلِ قَدْ تَكُونُ تَعْلِيمِيَّةً، وَإِنْ كَانَتْ تَخْتَلِفُ بِنَوْعِ

مَا مِنَ الْأَعْتِبَارِ.

○ أقول:

أنواع الكم المتصل القارُّ - أعني: الخطُّ والسطحُ والجسم - قد  
 تكونُ تعليميةً، وذلك بأن يُؤَخَذَ (ب/١١٣) كُلُّ منها لا بشرط شيء،  
 وهو أن يَتَصَوَّرَ المِقْدَارُ من حيث هو مِقْدَارٌ، مع عدم الالتفات إلى  
 المواد.

فإذا تَخَيَّلْنَا الأبعادَ الثلاثةَ، من غير الالتفاتِ إلى شيء من المواد  
 وأحوالها، كان ذلك المُتَخَيَّلُ جسمًا تعليميًا. وإذا تَخَيَّلْنَا السَطْحَ، مع  
 عدم الالتفاتِ إلى شيء من الأجسام والأعراض، التي تكون في  
 سطوح الأجسام الطبيعية، كالألوان والأضواء والخشونة والملاسة،  
 كان ذلك المُتَخَيَّلُ سَطْحًا تعليميًا. وإذا تَخَيَّلْنَا الحَطَّ من غير الالتفاتِ  
 إلى شيء من السطوح، كان ذلك المُتَخَيَّلُ خطًّا تعليميًا.

(١) (ج) زيادة: الكم.



وإنما سُمِّيَتْ (١١٤/ز) الأنواعُ المأخوذةُ على هذا الوجهِ تعليميةً؛  
لأنَّ عِلْمَ التعاليمِ - أعني: الرياضياتِ - يَبْحَثُ عن هذه الأنواعِ المأخوذةِ  
على هذا الوجهِ.

قوله: «وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار» أي: وإن كانت  
الأنواعُ الثلاثةُ تختلف بنوع ما من الاعتبار، فإنَّ الجسمَ التعليمي يُمكنُ  
أن يُتَخَيَّلَ لا بِشَرَطِ شيءٍ، ويُمكنُ أن يُؤخَذَ بِشَرَطِ لا شيءٍ، وقد عَرَفْتُ  
الفرقَ بين الاعتبارين.

والخطُّ والسطحُ لا يُمكنُ تَخَيُّلُهُما بِشَرَطِ لا شيءٍ، فإننا إذا تَخَيَّلْنَا  
السَّطْحَ لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ بشرط أن لا يكون معه الجسمُ؛ لأنه لا  
يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ إلا أن تَتَخَيَّلَ له جهاتٌ، فيكون<sup>(١)</sup> المُتَخَيَّلُ ذا حدود،  
فيكون ذلك المُتَخَيَّلُ جسمًا لا سطحًا.

وكذلك الخطُّ لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ بِشَرَطِ أن لا يكون معه  
السَّطْحُ؛ لأنه لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ إلا إذا عَرَضَ.

• قال:

وَتَخَلَّفَ الجَوْهَرِيَّةَ عما يُقالُ في جَوَابِ ما هُوَ، يُعْطِي  
عَرَضِيَّةً. وَالبَدَلُ مَعَ بقاءِ الحَقِيقَةِ، وَانْفِتَاقُ النَّهايِ إلى بُرْهَانِ،  
وَبُيُوتُ الكُرَّةِ الحَقِيقِيَّةِ، وَالاِنْفِتَاقُ إلى عَرَضِي، وَالتَّقْوُّمُ به يُعْطِي  
عَرَضِيَّةَ الجسمِ التَّعليمِيِّ وَالسَّطْحِ وَالحَطِّ وَالزَّمانِ وَالعَدَدِ.

العلماء  
أنواع الحكم

(١) (ب) (و) زيادة: ذلك.

○ أقول:

أراد أن يُبينَ عرضيةَ أنواعِ الكمِّ، فأقام دليلاً عامّاً في الجميع أولاً، ودلائلَ خاصةً، كلُّ واحدٍ<sup>(١)</sup> منها يَخْتَصُّ<sup>(٢)</sup> بنوعٍ منها ثانياً.

أما الدليلُ العامُّ، فتقريره: أن يقال: إن معنى الجوهرية قد تَحَلَّفَ عما يقال في جواب ما هو، بالنسبة إلى هذه الأنواع، أعني: الخطَّ والسطحَ والجسمَ والزمانَ والعددَ، فتكون هذه الأنواعُ أعراضاً؛ لأنها لو كانت جواهرَ لما تَحَلَّفَ معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة إليها.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالجسمِ التعليمي، فتقريره: أن الجسمَ التعليميَّ قد يَتَبَدَّلُ مع بقاء الحقيقة<sup>(٣)</sup> الجسمية المُشَخَّصة<sup>(٤)</sup>، فإن الشعلةَ المُشَخَّصةَ بعينها باقيةً مع تبدُّلِ المقاديرِ، بحسبِ تبدلِ الأشكالِ من التكعيبِ والاستدارة، فبقاءُ الجسمية مع تبدلِ المقاديرِ - أعني: الجسمَ التعليمي - دالٌّ على أن الجسمَ التعليمي عَرَضٌ قائمٌ بالجسم<sup>(٥)</sup>، لا جوهرٌ مُقَوِّمٌ له.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالسطحِ، فتقريره: أن السطحَ إنما يَخْصُلُ للجسم (٩٢/ج) بواسطةِ التناهي، والتناهي لا يكون من مُقَوِّماتِ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) (ز): مختص.

(٣) (هـ): حقيقة.

(٤) (ب): الشخصية.

(٥) (ز) زيادة: الطبيعي.

الجسم؛ لأن إثباته للجسم<sup>(١)</sup> يفتقر إلى برهان<sup>(٢)</sup>، ولذلك (هـ/٩٩)   
 أنكروا قوماً<sup>(٣)</sup> أن يتصوروا جسماً<sup>(٤)</sup> غير متناه، وما يكون إثباته   
 (و/١١٣) للشيء مُفتقراً إلى البرهان لا يكون مُقوماً، فالتناهي لا يكون   
 مُقوماً للجسم، فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي، أولى بأن لا   
 يكون مُقوماً للجسم<sup>(٥)</sup>، فيكون عَرَضاً قائماً به.

وأما الدليل الخاص بالخط، فتقريره: أن الخط غير واجب الثبوت   
 للجسم؛ لأن الجسم<sup>(٦)</sup> يُوجد بدون الخط، فإن الكرة الحقيقية   
 موجودة، ولا خط فيها بالفعل، فلا يكون الخط واجب الثبوت   
 للجسم، وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم، لا<sup>(٧)</sup> يكون من مقوماته،   
 بل يكون عَرَضاً قائماً به.

وأما الدليل المختص بالزمان، فتقريره: أن الزمان يفتقر إلى   
 الحركة؛ لأنه مقدارها، والمقدار يفتقر إلى المتقدر، والحركة عرض،   
 والمفتقر إلى العرض عرض، فالزمان عرض.

وأما الدليل الخاص بالعدد، فتقريره: أن العدد مُتقوم بالوحدات،   
 التي هي أعراض، والمُتقوم بالأعراض عرض، فالعدد عرض.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ج): البرهان.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): أجساما.

(٥) العبارة في (ج): أولى بأن لا يكون من مقومات الجسم.

(٦) (ز) زيادة: قد.

(٧) (ز): فلا.

فقوله: «والتبدُّل» إلى قوله: «يُعْطِي عَرْضِيَّةَ الجِسمِ التَّعليمي والسطح والخط والزمان والعدد» إشارة إلى الدلائل الخاصة.  
وفي كلامه لَفَّ وَنَشَرُ<sup>(١)</sup>، فإن التبدُّل مع بقاء الحقيقة يَتَعَلَّقُ بالجسم التعليمي، وافتقارُ التناهي إلى برهان يَتَعَلَّقُ بالسطح، وثبوت الكرة الحقيقية يَتَعَلَّقُ بالخط، والافتقار إلى عَرَضٍ يَتَعَلَّقُ بالزمان، والتقوم به يَتَعَلَّقُ بالعدد.

\* قال:

الأطراف ليست  
أصلها

وَأَيَّتِ الْأَطْرَافُ أَعْدَامًا، وَإِنْ اتَّصَفَتْ بِهَا مَعَ نَوْعٍ مِنَ

الإِضَافَةِ.

○ أقول:

السُّطحُ طَرَفٌ للجِسمِ، وَالخَطُّ طَرَفٌ للسطح، والنقطة طَرَفٌ

للخط.

وقد اختلفوا في أن الأطراف أعدام أو لا<sup>(٢)</sup>؟

واختار المصنّف أنها ليست بأعدام؛ وذلك لأن الأطراف ينتهي بها ما له الأطراف، أعني: الجسم، والجسم ذو وَضْعٍ، فما به ينتهي

(١) قال الجرجاني في التعريفات: «اللف والنشر: هو أن تلف شيئين، ثم تأتي بتفسيرهما

جملة، نقة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ما له» ص ١٦٩.

قلت: وهو ينقسم إلى مرتب ومشوش، وما هنا لف ونشر مرتب.

(٢) ذهب المتكلمون إلى أن السطح والخط والنقطة أعدام صرفة.

انظر: تلخيص المحصل ص ٣٥، كشف المراد ص ١٨٦، مطالع الأنظار ص ٧٦،

شرح المقاصد ١٧٧/٢.

الجسم - أعني: الأطراف - تكون ذوات أوضاع؛ لامتناع أن ينتهي ذو  
وَضَع بما لا وَضَعَ له، وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون  
أعداماً؛ (أ/١١٥) لامتناع أن تكون الأعدام ذوات أوضاع.

وكون الأطراف مُتَّصِفَةً (ب/١١٤) بالأعدام مع نوع من الإضافة،  
لا يَقْتَضِي أن تكون أعداماً؛ لأن الأمور الموجودة يَجُوزُ انصافُها  
بالأعدام، كالشخص الموجود المُتَّصِفِ بِالْعَمَى والعَجْز وغيرهما من  
الأعدام.

وأما بيان انصافها بالأعدام مع نوع من الإضافة: فلأن عند انتهاء  
الجسم تَحَقُّقُ ثلاثة أمور:

أحدها: السطح الذي هو مِقْدَارُ ذو بُعْدَيْنِ.

وثانيها: عدمُ الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه، لا العدمُ المطلق.

وثالثها: إضافة عارضة: تارةً للانقطاع، فيكون حينئذ الانقطاعُ  
نهايةً مُضَافَةً إلى ذي النهاية<sup>(١)</sup>؛ وتارةً للسطح، فيكون سطحاً<sup>(٢)</sup> مضافاً  
إلى ذي السطح، والنهايةُ عارضةً للسطح، فيكون السطحُ مُتَّصِفاً  
بالنهاية، التي هي عَدَمٌ مع نوع من الإضافة.

وكذلك اغْتَبِرَ الأمور الثلاثة في الخط والنقطة.

وما<sup>(٣)</sup> قيل: إن الأطراف ليست بموجودة؛ لأن الأطراف  
نهايات<sup>(٤)</sup>، والنهايةُ عبارةٌ عن الفناء والعدم.

(١) (و): إلن شيء ذي نهاية.

(٢) (ب): السطح.

(٣) (هـ): وأماما.

(٤) (ر): نهاية.

ولأنَّ الحَظَّينِ إذا التقيا عند تلاقي السطحين، فلا يخلو: إما أن يكون أحدهما مُلاقياً للآخر بالأشْر<sup>(١)</sup>، وحينئذٍ يلزم التداخل، أو لا بالأشْر، وحينئذٍ يلزم انقسام الحَظِّ عَرَضاً.

وكذا<sup>(٢)</sup> السطحان إذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين، يلزم التداخل على تقدير المُلاقة بالأشْر، والانقسام عُمُقاً على تقدير المُلاقة لا بالأشْر. وكذا النقطتان إذا تلاقيا عند تلاقي الخطين، يلزم التداخل أو الانقسام.

ولأنها<sup>(٣)</sup> لو كانت موجودة، ( $1/57$ ) لكانت قائمةً بالجسم، فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عُمُقاً والحَظِّ عَرَضاً، وكذا يلزم انقسام النقطة: - قباطل.

أما الأول: فلأن الأطراف ليست نهايات، بل أموراً<sup>(٤)</sup> معروضةً للنهايات، كما ذكرنا.

وأما الثاني: فلأنه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العُمُق؛ لأن امتناع التداخل إنما هو من جهة الاتصاف بالعِظْمِ والصَّغَرِ، والسطح لا حصّة له من العِظْمِ والصَّغَرِ من جهة العُمُق، لكن يمتنع تداخلهما من جهة العَرَضِ والطول؛ لأن السطح ( $93/ج$ ) يَصِفُ بالعِظْمِ والصَّغَرِ من جهة الطول والعَرَضِ، ولا امتناع في تداخل الخطين

(١) المراد بالمُلاقة بالأشْر: هو التقاء كل جزء من الملتصقين بكل جزء من الملتصق الآخر.

توضيح المراد ص ٣١٠.

(٢) (ب): وكذلك.

(٣) أي: الأطراف.

(٤) (هـ): أمور.

من جهة العَرَضِ والعُمُق؛ إذ لا حِصَّةٌ للخط من<sup>(١)</sup> العِظْمِ والصِّغْرِ  
بِحَسَبِ العُمُقِ والعَرَضِ، ويمتنعُ تداخُلُ الخطين من جهة الطول؛ لأن  
الخط يَتَّصِفُ بهما من جهة الطول، ولا امتناع في تداخُلِ النقطتين  
مطلقاً؛ إذ لا حِصَّةٌ للنقطة من العِظْمِ والصِّغْرِ مطلقاً.

فالحاصلُ: أن امتناع التداخُلِ إنما هو بحَسَبِ الاتصافِ بالعِظْمِ  
(١٠٠/هـ) والصِّغْرِ، فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخُلِ.

وأما الثالث: فلأنه إنما يلزم من انقسام الجسم انقسامها إذا كانت  
من الأعراض السارية، وليست كذلك.

\* قال:

والجِنْسُ مَعْرُوضُ التَّنَاهِي وَعَدَمِهِ، وَهُمَا اغْتِبَارِيَانِ.

○ أقول:

الجِنْسُ - أي: الكَمُّ الذي هو جِنْسُ المتصل والمنفصل - معروضُ  
التناهي (١١٤/و) وعدمِ التناهي مطلقاً، أعَمُّ من أن يكون بمعنى السلب  
أو بمعنى عدم المَلَكَةِ، فإنه إذا كان معروضاً لعدم التناهي بمعنى عدم  
المَلَكَةِ، كان معروضاً له بمعنى السلب، فإنه إذا كان الشيء الذي من  
شأنه التناهي مُتَّصِفاً بعدمِ التناهي، يكون التناهي مطلوباً عنه.

وعَرُوضُ التناهي وعدمه - بمعنى عدم المَلَكَةِ - لجنس الكَمِّ  
بالذات، ولغيره بالعَرَضِ بسبب مقارنته للكَمِّ.

والتناهي واللاتناهي ليسا من الأمور الموجودة في الأعيان، بل

(١) (ز) زيادة: جهة.

اعتبارتان؛ إذ ليس في الخارج شيء يُقال له: إنه تناهٍ أو لا تناه، بل إنما يتَرَضَّان للكَمِّ عند حصوله في الذهن<sup>(١)</sup>.

\* قال:

الثَّانِي: الكَيْفُ، وَيُرْسَمُ بِقِيُودِ عَدَمِيَّةٍ، تَخْصُهُ جُمْلَتُهَا بِالاجْتِمَاعِ، طرد كعيب، وَأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الكَمِّ، شَرَعْنَا فِي الكَيْفِ. لَا يُمَكِّنُ تَحْدِيدُ المَقُولَاتِ العِشْرَةِ الَّتِي هِيَ أَجْنَاسٌ عَالِيَةٌ؛ لِأَنَّهَا بَسِاطَةٌ، وَالتَّحْدِيدُ إِنَّمَا يُمَكِّنُ لِلْمُرَكَّبَاتِ. وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ تُرَسَّمَ رَسْمًا تَامًّا؛ لِأَنَّ الرِّسْمَ التَّامَّ لَا يَدُ وَأَنْ يُؤَخَّذَ فِيهِ الجِنْسُ، وَالأَجْنَاسُ العَالِيَةُ لَا جِنْسَ لَهَا، نَعَمْ<sup>(٢)</sup> يُمَكِّنُ أَنْ تُرَسَّمَ رَسْمًا نَاقِصَةً.

وَقَدْ يُرْسَمُ الكَيْفُ: بِأَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَقْتَضِي القِسْمَةَ وَالأَلْقَمَةَ، فِي تعريف كعيب مَوْضُوعِهِ اقْتِضَاءً أَوْ لِيَا، وَلَا يَتَوَقَّفُ تَصَوُّرُهُ عَلَى<sup>(٣)</sup> غَيْرِهِ<sup>(٤)</sup>.

(١) (أ) (ج): المقل.

(٢) (هـ) زيادة: إنما.

(٣) (ز) زيادة: تصور.

(٤) هذا التعريف الذي ذكره الشارح، هو تعريف الرازي في المباحث المشرقية ٢٦١/١، وعبارة هناك: «ولعل الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقمة في محله اقتضاء أوليا». وانظر في تعريف الكيف: مقولات الشفاء ص ١٦٧، نهاية الغرام للحلي ٤٦١/١، شرح المقاصد ٢١٩/٢.



فبالقرَضِ تَمَيَّزَ عن الجوهر، وبقولنا: «لا يقتضي القسمة» تَمَيَّزَ  
عن الكم، وبقولنا: «اللاقسة» تَمَيَّزَ عن الوَحْدَةِ والنقطة، فإن كَلَّ  
واحدة منهما تقتضي اللاقسة.

وإنما قَيَّدَ (١١٦/ز) الاقتضاء بالأوَّلِي؛ لتدرج فيه الكيفيات التي  
تقتضي اللاقسة بالواسطة، فإن العلم بالسائط يقتضي اللاقسة، لكن  
لا اقتضاء أوَّلِيًا، بل بسبب بساطة<sup>(١)</sup> المعلوم.

وبقولنا: «لا يتوقف تصوُّره على غيره» تَمَيَّزَ عن الأعراض  
النسبية، التي هي: الإضافة والأين والتمنى والوضُّع والجلُّك وأنْ يَفْعَلَ  
وأنْ يَنْفَعَلَ، فإن كَلَّ منها يتوقف تصوُّره على<sup>(٢)</sup> غيره.

فقد رُيِمَ الكَيْفُ بقيود عدمية، كَلَّ منها غيرٌ مختص به، وتكون  
جملتها بالاجتماع مُخْتَصَّةً به، فتكون القيودُ المجتمعمة خاصةً مُرَكَّبَةً  
للكيف.

والكَيْفُ ينقسم إلى أربعة أنواع؛ وذلك لأن الكيف: إما أن  
يكون مُتَعَلِّقًا بوجود النفس أو لا، والأوَّلُ (١١٥/ب) هو الكيفية  
النفسانية، والثاني لا يخلو: إما أن يكون مُتَعَلِّقًا بالكمية أو لا، والأوَّلُ  
هو الكيفية المختصة بالكميات، والثاني لا يخلو: إما أن يكون  
استعداداً أو فِعْلاً، والأول يسمى كَيْفِيَّةً استعدادية، والثاني يسمى كَيْفِيَّةً  
محسوسة.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (هـ) زيادة: تصور.

\* قال:

فَالْمَحْسُوسَاتُ: إِمَّا انْفِعَالِيَّاتٌ أَوْ انْفِعَالَاتٌ، وَهِيَ مُعَايِرَةٌ للكيفيات  
للمسوسة لِلانْفِعَالِ؛ لِاخْتِلَافِهِمَا فِي الْحَمَلِ، وَلِلْمِزَاجِ لِعُمُومِهَا.

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى مباحث الأنواع الأربعة من الكيفيات، فبدأ بالكيفية المحسوسة؛ لأنها أظهرُ أنواعه. والكيفية المحسوسة<sup>(١)</sup> إن كانت راسخةً، كصُفْرة الذهب وحلاوة العسل، سُمِّيت انْفِعَالِيَّاتٍ، وإن كانت غيرَ راسخة، كخُمْرة الحَجَلِ وصُفْرة الرَجَلِ، سُمِّيت انْفِعَالَاتٍ.

وإنما سُمِّيت الأولى بالانفعاليات لوجهين:

الأول: أن حُدُوقَهَا يَتَّبِعُ الانْفِعَالَ: إِمَّا بِحَسَبِ الشَّخْصِ، كَالصُّفْرةِ الَّتِي تَتَّبِعُ المِزَاجَ الحَارَّ المُسْتَحْكِمَ فِي الكَيْدِ، وَكحلاوة العسل، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تَابِعَةٌ لِلْمِزَاجِ، الَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ انْفِعَالِ المَوَادِّ؛ وَإِمَّا بِحَسَبِ النُّوعِ، كحِراةِ النّارِ، فَإِنَّ حِصُولَهَا فِي النّارِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِأَجْلِ الانْفِعَالِ، لَكِنْ مِنْ شَأْنِ نَوْعِ الحِراةِ أَنْ يَخْدُتْ أَيْضاً بِالانْفِعَالِ الَّذِي هُوَ المِزَاجِ. (٩٤/ج)

الثاني: أَنَّهَا يَخْدُتْ مِنْهَا انْفِعَالٌ فِي الحِوَارِ.

وإنما سُمِّيت الثانيةً بالانفعالات<sup>(٢)</sup>، وَلَمْ تُسَمَّ بِالانْفِعَالِيَّاتِ،

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ١٩١، المباحث المشرقية ١/٢٦٥.

(٢) (هـ): انفعالات.

(٣) (أ) زيادة: به.

وإن جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين؛ لأنها لسرعة زوالها وقصر مدتها مُتعت اسمَ جنسها، كما يقال للقليل: إنه ليس بشيء<sup>(١)</sup>، وسُميت باسم الأمر الذي هو في التجدد والتغير، وهو الانفعال، فيكون هذا الاسم منقولاً إليها للمشابهة.

والعلمُ بثبوت هذه الكيفيات ضروري، فلا حاجة إلى الاحتجاج على ثبوتها.

وهذه الكيفيات مغايرةٌ للأشكال؛ لاختلافهما في الحتم، أي: يُحتملُ شيء على هذه الكيفيات، ولا يُحتملُ على الأشكال، وبالعكس. أما حتمُ الشيء على هذه الكيفيات دون الأشكال، فإن (١٠١/هـ) هذه الكيفيات متضادةٌ، والأشكال غيرُ متضادة.

وأما حتمُ الشيء على الأشكال دون هذه الكيفيات، فإن<sup>(٢)</sup> الأشكال ملموسةٌ، والألوان والطعومَ والروائح والأصوات غيرُ ملموسة.

وهذه الكيفية<sup>(٣)</sup> أيضاً مغايرةٌ للمزاج؛ لأنها أعمُ من المزاج؛ لأن الكيفية المحسوسة قد تحضُلُ بدون المزاج، كما في الباطن، والمزاج لا يحضُلُ بدون هذه الكيفية، فتكونُ هذه الكيفية أعمُ من المزاج، فتكونُ مغايرةً له؛ لأن العامَّ يُغايِرُ الخاصَّ<sup>(٤)</sup>.

(١) ساقطة من (ب) (أ).

(٢) (ب) زيادة: منه.

(٣) (هـ): الكيفيات.

(٤) (ب): مغاير للخاص.

قال:

من الصفات  
المحموسة  
التي  
الملموسات

قَمَنَهَا أَوَائِلُ الْمَلْمُوسَاتِ، وَهِيَ: الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ، وَالرُّطُوبَةُ  
وَالْيُبُوسَةُ، وَالْبَوَاقِي مُتَّسِبَةٌ<sup>(١)</sup> إِلَيْهَا.

أقول:

قَدَّمَ الْبَحْثَ عَنِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ<sup>(٢)</sup>؛ لِأَنَّهَا تَعُمُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ  
حَيَوَانٍ، فَإِنَّ جَمِيعَ الْحَيَوَانَاتِ تُدْرِكُهَا، وَلَا تَجِدُ جَسَماً مِنَ الْأَجْسَامِ  
الْمَنْصَرِيَةِ خَالِياً عَنْهَا.

وَأَوَائِلُ (١١٥/و) الْمَلْمُوسَاتِ: الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ، وَالرُّطُوبَةُ  
وَالْيُبُوسَةُ؛ لِأَنَّ الْبَسَائِطَ الْمَنْصَرِيَةَ لَا تَخْلُو عَنْهَا، بِخِلَافِ سَائِرِ الْكَيْفِيَّاتِ  
الْمَلْمُوسَةِ؛ وَلِأَنَّهَا تَكُونُ مَلْمُوسَةً أَوْلَىٰ وَبِالذَّاتِ، بِخِلَافِ الْبَوَاقِي، فَإِنَّهَا  
مَلْمُوسَةٌ بِتَوَسُّطِهَا، وَالْبَوَاقِي<sup>(٣)</sup> مَنْسُوبَةٌ إِلَيْهَا.

وَالْكَيفِيَّةُ الْمَلْمُوسَةُ: إِمَّا فِعْلِيَّةٌ تَفْعَلُ الصُّورَةَ بِوَسَائِطِهَا فِي الْمَادَةِ؛  
وَإِمَّا انْفِعَالِيَّةٌ تَجْعَلُ الْمَادَةَ مُسْتَعِدَّةً لِأَنَّ تَنْفَعَلَ عَنِ الْغَيْرِ.

وَالْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ فِعْلِيَّتَانِ، وَالرُّطُوبَةُ وَالْيُبُوسَةُ انْفِعَالِيَّتَانِ، وَالْبَوَاقِي  
يُثَلُّ: اللَّطَافَةُ وَالْكَثَافَةُ، وَالْهَسَاشَةُ وَاللُّزُوجَةُ، وَالْبِلَّةُ (١١٧/ز) وَالْجَفَافُ،  
وَالْحِجْفَةُ وَالثَّقْلُ، تَابِعَةٌ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ.

(١) (و): مَنْسُوبَةٌ.

(٢) انظر في الكيفيات المحموسة: الباحث المشرقية ٢٦٩/١، الصحائف الآتية ص

٢٠١، نهاية الغرام ٤٧٤/١، مطالع الأنظار ص ٨٦، شرح المقاصد ٢٢٩/٢، شرح

المواقف ١٠٣/٢.

(٣) (أ): وَالْبَاقِي. وَفِي (هـ) (ز): فَالْبَوَاقِي.

\* قال:

الحرارة والبرودة الحرارة والبرودة  
فَالْحَرَارَةُ جَامِعَةٌ لِلْمُتَشَاكِلَاتِ وَمُفْرَقَةٌ لِلْمُخْتَلِفَاتِ، وَالْبُرُودَةُ  
بِالْمَعْكَسِ. وَهُمَا مُتَضَادَّتَانِ. وَتُطْلَقُ الْحَرَارَةُ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ مُخَالَفَةً  
لِلْكَيْفِيَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ.

○ أقول:

الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر غيبيّة عن التعريف بالحدّ أو  
الرّسم؛ إذ لا أظهر من المحسوسات، لكن ربما يُفْتَقَرُ إلى التّبيّه على  
مفهوم اسم بعضها؛ بسبب التباسه بالغير.  
فما ذكروه من خواصها لم يُقْصَدَ<sup>(١)</sup> بها<sup>(٢)</sup> تعريفها، بل قَصَدُوا بها  
بيان أحكامها.

والحرارة من شأنها جَمْعُ المتشاكلات وتفريقُ المختلفات<sup>(٣)</sup>؛  
لأنها تُفِيدُ التَّيْلَ المُصَعَّدَ بواسطة التسخين، فالْمُرْكَبُ من الأجسام  
المختلفة في اللطافة والكثافة، إذا أُثِرَ الحرارةُ فيه فالطّفه، أَقْبَلُ  
للتصعيد<sup>(٤)</sup> من الحرارة، كالهواء الذي هو<sup>(٥)</sup> أَقْبَلُ من الماء الذي هو<sup>(٦)</sup>

(١) (هـ): يقصدوا.

(٢) (ب): به.

(٣) تعريف الحرارة وكذا البرودة - فيما يأتي - بما ذكر هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته:  
«إن الحرارة: هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، كما تفعله  
النار. والبرودة: هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات، كما يفعل  
الماء». طبيعيات الشفاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٤) (ز): للتصاعد.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (ب).

أَقْبَلُ مِنَ الْأَرْضِ، وَالْأَقْبَلُ يَبَادِرُ إِلَى التَّصْعِيدِ<sup>(١)</sup> قَبْلَ الْأَبْطَا، فَتَمَرَّقُ<sup>(٢)</sup> الْأَجْسَامَ الْمَخْتَلِفَةَ الطَّبَاعِ<sup>(٣)</sup> الَّتِي حَدَثَ الْمُرْكَبُ مِنَ التَّنَامِيهَا، وَيَحْتَصِلُ عِنْدَ تَفْرِيقِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ اجْتِمَاعُ الْمَشَاكِلَاتِ بِمَقْتَضَى طَبَاعِهَا<sup>(٤)</sup>.  
وَالْبُرُودَةُ بِالْعَكْسِ، أَي: مِنْ شَأْنِهَا جَمْعُ الْمَخْتَلِفَاتِ وَتَفْرِيقُ الْمَشَاكِلَاتِ.

وَالْبُرُودَةُ لَيْسَتْ عَدَمَ الْحَرَارَةِ؛ لِأَنَّهَا مَحْسُوسَةٌ بِالذَّاتِ، وَلَا شَيْءَ مِنْ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لَيْسَتْ عَدَمُ الْحَرَارَةِ كَذَلِكَ، بَلِ التَّقَابُلُ بَيْنَهُمَا (ب/١١٦) تَقَابُلُ التَّضَادِ؛ لِأَنَّهُمَا كَيْفِيَتَانِ وَجُودِيَتَانِ، يَتَوَارَدَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ طَبَاعاً.

وَالْحَرَارَةُ تُطَلَّقُ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ، مَخَالَفَةً لِلْكَيفِيَةِ الْمَحْسُوسَةِ مِنْ النَّارِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَمِثْلُ الْكَيفِيَةِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْحَيَاةِ الْمَسْمُومَةِ بِالْحَرَارَةِ الْفَرِيزِيَّةِ<sup>(٥)</sup>، وَهِيَ مَخَالَفَةٌ لِحَرَارَةِ النَّارِ فِي الْحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّ حَرَارَةَ النَّارِ<sup>(٦)</sup> مُنْعَدِمَةٌ لِلْحَيَاةِ، وَتِلْكَ سَرْطٌ فِي وَجُودِهَا، وَمِثْلُ الْكَيفِيَةِ الْمَحْسُوسَةِ الْفَائِضَةِ (ج/٩٥) مِنَ الْكَوَاكِبِ النَّيِّرَةِ.

• قال:

وَالرُّطُوبَةُ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي سُهُولَةَ الشَّكْلِ، وَالتَّبَيُّسَةُ بِالْعَكْسِ. وَالرُّطُوبَةُ وَالصَّلَابَةُ.

(١) (و) (ز): التصعد.

(٢) أي: الحرارة.

(٣) (ب): الطباع.

(٤) (ز): طبايعها.

(٥) (ج) (ز) زيادة: المحسوسة.

(٦) (هـ): الحرارة النارية.

○ أقول:

الرطوبة: كيفية بها يكون الجسم سهّل التشكّل بِشكْلِ الحاوي الغريب، سهّل الترك له<sup>(١)</sup>. وهي غير اليلّة، وهي: الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم.

واليبوسةُ بالعكس، أي: اليبوسةُ بالعكس من الرطوبة، أي: الكيفية التي يصير بها الجسم صعب التشكّل بِشكْلِ الحاوي الغريب، صعب الترك له. وهي غير الجفاف، وهو عدم اليلّة عما مِنْ شأنِهِ أَنْ يَبْتَلَّ.

فالجفاف في مقابلة اليلّة، كما أن اليبوسة في مقابلة الرطوبة.

والرطوبة واليبوسة مُغايرتان للين والصلابة، فإن اللين: كيفية تقتضي قبول العَزم إلى الباطن، ويكون للشيء<sup>(٢)</sup> بها قوام غير سيّال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرّق بسهولة<sup>(٣)</sup>.

ولإنما يكون قبول العَزم بسبب الرطوبة، وتماسكه بسبب اليبوسة. والصلابة ما يقابله، (١٠٢/هـ) فيكونان من الكيفيات الاستعدادية.

---

(١) تعريف الرطوبة بما ذكر، هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته: «الرطوبة: هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب، وسهل الترك له» طبيعيات الشفاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٢) (ب) (و): الشيء.

(٣) هذا التعريف للين لابن سينا، ذكره في طبيعيات الشفاء فن الكون والفساد

قال:

والتَّقْلُ: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ (١/٥٨) إِلَى حَيْثُ يَنْطَبِقُ محل رمسنا مَرْكَزُهُ عَلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ إِنْ كَانَ مُطْلَقًا، وَالْحِقْفَةُ بِالْعَكْسِ. وَيُقَالَانِ بِالْإِضَافَةِ بِإِعْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

من الكيفيات الملموسة التَّقْلُ والحِقْفَةُ، ولَمَّا كَانَ التَّقْلُ تُوجِبُهُ البرودةُ، والحِقْفَةُ تُوجِبُهَا الحرارةُ، ذَكَرَهُمَا بَعْدَ أَوَائِلِ الملموساتِ.

والتَّقْلُ: مطلق وإضافي، وكذا الحِقْفَةُ.

والتَّقْلُ المطلق: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ إِلَى حَيْثُ يَنْطَبِقُ مَرْكَزُهُ عَلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ.

والحِقْفَةُ بالعكس، أي: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ إِلَى حَيْثُ يَنْطَبِقُ سَطْحُهُ عَلَى سَطْحِ مُقَعْرِ قَلْبِكَ الْقَمَرِ، وَيَطْفُو فَوْقَ الْعُنَاصِرِ.

والتَّقْلُ الإِضَافِي يُقَالُ بِالْإِعْتِبَارَيْنِ:

أحدهما: كَيْفِيَّةٌ يَقْتَضِي بِهَا الْجِسْمُ أَنْ يَحْرَكَ فِي أَكْثَرِ الْمَسَافَةِ الممتدة بين المركز والمحيط، حركةً إِلَى المَرْكَزِ، لَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ المَرْكَزَ، وَقَدْ يَعْزِضُ لَهُ أَنْ يَحْرَكَ عَنْ<sup>(١)</sup> المَرْكَزِ، وَلَا تَكُونُ<sup>(٢)</sup> هَاتَانِ الحِرْكَتَانِ المتضادتان؛ لِأَنَّهُمَا تَنْتَهِيَانِ إِلَى نَهَايَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهَذَا مِثْلُ الْمَاءِ، فَإِنَّهُ يَطْفُو عَلَى الْأَرْضِ، وَيَرْسُبُ فِي الْهَوَاءِ.

(١) (و): على.

(٢) (ب) زيادة: هناك.



الثاني: كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك حركة، إذا قيس إلى الأرض نفسها، كانت الأرض سابقة إلى المركز.  
وكذا الخفة الإضافية تُقال بالاعتبارين:

أحدهما: كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، حركة إلى المحيط، لكنه لا يتلغ المحيط، وقد يُغرض له أن يتحرك عن المحيط، (١١٦/و) وهذا مثل الهواء، فإنه يرسب في النار، ويطفو على الماء.

الثاني: كيفية تقتضي حركة الجسم، بحيث إذا قيس إلى النار، (١١٨/ز) كانت النار سابقة إلى المحيط.

\* قال:

والمَيْلُ: طَبِيعِيٌّ وَقَسْرِيٌّ وَنَفْسَانِيٌّ، وَهُوَ الْعِلَّةُ الْقَرِيبَةُ لِلْحَرَكَةِ،  
وَبِإِغْتِيَابِهِ يَصْدُرُ عَنِ الثَّابِتِ مُتَغَيِّرٌ، وَمُخْتَلِفُهُ مُتَضَادٌّ<sup>(١)</sup>.

عبد الحميد  
عبد الحميد

○ أقول:

أراد أن يُشير إلى المَيْل وبيان أحواله<sup>(٢)</sup>.

والمَيْلُ هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً، وهو: كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمتعه<sup>(٣)</sup>.

تعريف هبل

(١) (هـ): ومختلف مضاد، وفي (ز): ومختلفة متضادة.

(٢) انظر في الميل وأحواله: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٧٣، بيان المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٢٢٩، المباحث المشرقية ١/٢٨٤، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٥٦، نهاية المرام ١/٥٠٥، مطالع الأنظار ص ٨٧، شرح المقاصد ٢/٢٣٧، شرح المواظف ٢/١١٦.

(٣) هذا تعريف ابن سينا للاعتماد، ذكره في رسالة الحدود بتحقيق الأستاذ الدكتور=

وهو طبيعي وقسري وتفساني؛ لأنه: إما أن يتخذت من<sup>(١)</sup> (تأثير **اربع ميل**)  
 فاسر خارج من<sup>(٢)</sup> الجسم فيه، كتميل السهم عند انفصاله عن القوس،  
 وهو التميل القسري؛ أو يتخذت من<sup>(٣)</sup> طباع الجسم، وحينئذ: إما أن  
 يتخذت عن الطبيعة، كميل الرق المنفوخ المسكن تحت الماء، وهو  
 الميل الطبيعي؛ أو يتخذت عن النفس، كميل النبات عند تيرزه من  
 الأرض، وكاعتماد الإنسان على غيره، وهو الميل النفساني.  
 والمتميل: هو العلة القريبة للحركة.

والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطء؛ لأن الحركة  
 تقع في شيء ما، يتحرك المتحرك في مسافة أو وضعا أو كيفا أو كفا،  
 وفي زمان<sup>(٤)</sup>.

وقد يمكن أن يوتهم وقوعها في زمان أقل من ذلك الزمان،  
 فتكون الحركة الثانية<sup>(٥)</sup> أسرع من الأولى؛ أو في زمان أكثر منه، فتكون  
 أبطأ منها، فالحركة يمتنع خلوها عن<sup>(٦)</sup> السرعة والبطء.

والسرعة والبطء واحد بالذات، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف،  
 وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لها، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء،

= عبد اللطيف محمد العبد ص ٨١، وعبارته هناك: «الاعتماد والميل: هو كيفية يكون  
 بها الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما».

(١) (هـ): عن.

(٢) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (ب) زيادة: أكثر منه.

(٥) ساقطة من (أ) (و).

(٦) (ب): من.

هو بعينه ببطء بالقياس إلى غيره، فالحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من الشدة والضعف.

والطبيعة التي هي مبدأ الحركة<sup>(١)</sup> لا تقبل الشدة والضعف، فكانت (ج/٩٦) نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة.

فصدور حركةٍ مُعَيَّنَةٍ منها دون ما عداها ممتنع لعدم الأولوية، فلا بد من أمرٍ يَشْتَدُّ وَيَضَعُفُ، حتى تقتضي<sup>(٢)</sup> الطبيعة بحسبه (ب/١١٧) حركةٍ مُعَيَّنَةٍ منها، وذلك الأمر هو المَيْلُ، فهو أمر متوسط بين الطبيعة والحركة، فهو العلة القريبة للحركة<sup>(٣)</sup>.

وباعتبار المَيْلِ يَصْدُرُّ عن الثابت - أي الطبيعة أو القاسر أو النفس - المتغير، أعني: الحركة؛ وذلك لأن كلاً من هذه الثلاثة - من حيث هو - أمرٌ ثابت، ولا شيء من مُقْتَضَى الحركة الغير الثابتة بثابت، فلا شيء من هذه الثلاثة بِمُقْتَضَى للحركة.

ولأن كلاً من هذه الثلاثة - من حيث هو - متشابه الأحوال، والذي هو مُقْتَضَى للحركة، يَمْتَضِيهَا شيئاً فشيئاً، فلو اقتضى واحد من هذه الثلاثة الجزء الأول من الحركة، لدام بدوام عله، فما وجدَ جزءٌ آخرٌ بعده، فكانت الحركة غير حركة، فلا بد من انضمام شيء آخر إلى أحد هذه الثلاثة، تختلف حاله بالشدة والضعف، حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة، وذلك هو المَيْلُ.

(١) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (و): تقضي.

(٣) ساقطة من (و).

الميلان  
المختلفان  
متضادان

والتَّيْلَانِ الْمُخْتَلِفَانِ مُتَضَادَانِ؛ وذلك لأنَّ المَيْلَ هو البُجْبُ القريب للحركة، فلو اجتمع ميلان مختلفان، (١٠٣/هـ) بأن يكون أحدهما إلى جهة والآخر إلى خلافها، يلزم أن يكون الجسمُ في حالة واحدة مُتَحَرِّكاً إلى جهتين مختلفتين، وهو باطل بالضرورة، وإذا امتنع اجتماعهما - مع أنهما موجودان يتواردان<sup>(١)</sup> على موضوع واحد - يكون بينهما تَضَادٌ.

\* قال:

وَلَوْلَا بُبُوته لَتَسَاوَى ذُو العَائِقِ وَعَادِمُهُ.

ثبوت ميل  
لكل جسم قابل  
للحركة القسرية

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّنَ أن الجسمَ القابل للحركة القسرية، لا بد فيه من مَبْدَأٍ تَمِيلُ ما بالطبع.

تقريرُ البرهان: أنه لولا ثبوت المَيْلِ الطبيعي في الجسم القابل للحركة، لتساوى<sup>(٢)</sup> حركةُ الجسمِ ذي العائق وحركة الجسمِ العديمِ العائق، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أنا نَفَرَضُ جسماً مُتَحَرِّكاً بالقَسْرِ عديمَ المعاوقة الطبيعي - أي: المَيْلِ الطبيعي - يَقْطَعُ مسافةً ما في زمان، ونَفَرَضُ جسماً آخر فيه مَيْلٌ ومعاوقة ما بالطبع يَقْطَعُها، فتبيّن أنه يَقْطَعُها<sup>(٣)</sup> في زمان<sup>(٤)</sup>

(١) (ب): متواردان.

(٢) (ز): لتساوت.

(٣) (هـ): يتحركها.

(٤) ساطعة من (ب).

أطولَ، وليكن جسمٌ ثالث فيه مَيْلٌ أضعفُ من<sup>(١)</sup> الميل المفروض أولاً،  
نسبُهُ إلى الميل المفروض أولاً، نسبةَ زمانٍ عديمِ المَيْلِ إلى زمانٍ<sup>(٢)</sup>  
الميلِ المفروض أولاً، فيكونُ في مَيْلِ زمانٍ عديمِ المعاوِق، يتحرَّكُ  
بالقصرِ مَيْلٌ مسافته، فتساوى<sup>(٣)</sup> حركتا مقسورين: ذي عائقٍ وغيرِ ذي  
عائقٍ.

وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء، فلا  
حاجة إلى إعادته ها هنا.

\* قال:

وَعِنْدَ آخَرِينَ: هُوَ جِنْسٌ يَحَسِبُ تَعَدُّدَ الْجِهَاتِ، وَيَتَمَثَّلُ  
وَيَخْتَلِفُ بِإِعْتِبَارِهَا. وَمِنْهُ الثَّقَلُ، وَآخَرُونَ مِنْهُمْ: جَعَلُوهُ مُقَابِرًا.  
(١١٩/ز) وَمِنْهُ: لَا زِمَّ وَمُقَارِقٌ. وَيَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ لَا غَيْرَ. وَهُوَ  
مَقْدُورٌ لَنَا. وَتَتَوَلَّدُ عَنْهُ أَشْيَاءٌ: بَعْضُهَا لِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ، وَبَعْضُهَا  
بِشَرْطٍ، وَبَعْضُهَا لَا لِذَاتِهِ.

الميل وأمره  
عند المتكلمين

○ أقول:

ما ذَكَرْنَا مِنْ إثباتِ<sup>(٤)</sup> المَيْلِ عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ.  
وَعِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ: المَيْلُ - أَي: الِاعْتِمَادُ - جِنْسٌ تَحْتَهُ سِتَّةُ أَنْوَاعٍ،  
يَحَسِبُ تَعَدُّدَ الْجِهَاتِ (١١٧/و) السِتِّ، فَإِنَّ لِكُلِّ جِسْمٍ مِنَ الْأَجْسَامِ

حيلة الميل  
عند المتكلمين

- (١) (ج) زيادة: ذلك.
- (٢) (ز) زيادة: ذي.
- (٣) (و): فتساوى.
- (٤) (هـ): مباحث.

سَتْ جهات ، ويكون له بِحَسَبِ كُلِّ جهة اعتماداً ، فتكون الاعتمادات سَتْ .  
وتتائل الاعتمادات بِحَسَبِ اتحاد الجهة ، وتختلف باعتبار تعدد الجهات .  
وعند طائفة<sup>(١)</sup> منهم: التَّقْلُ من جنس الاعتماد ، وهو الاعتماد  
بالنسبة إلى جهة الشُّغل .

وعند آخرين منهم<sup>(٢)</sup>: التَّقْلُ مغايِّرٌ لجنس الاعتماد ، وهو عبارة  
عن كثرة أجزاء الجسم ، فكلما زاد انضمام أجزائه كان أثقل .

وانفقت المعتزلة على أن الاعتمادات منقسمة: إلى اعتمادات **الحميل**  
لازمة طبيعية ، وهي اعتمادُ الثقيل في جهة الشُّغل ، واعتماد الخفيف في  
جهة العُلُو ؛ وإلى اعتمادات مُفَارِقة ، وهي الاعتمادات المُجْتَلِبَة ، مثل  
اعتماد الثبيل في جهة العُلُو ، واعتماد الخفيف في جهة الشُّغل .

وَيُنْتَقَرُ الاعتمادُ إلى محلٍّ لا غيرٍ ؛ وذلك لأن الاعتماد عَرَضٌ ،  
وكل عَرَضٌ يُنْتَقَرُ إلى محلٍّ ، فكان الاعتماد مُنْتَقِراً إلى محلٍّ ، وامتنع  
حلول عَرَضٍ في محلين ، (٩٧/ج) فكان الاعتماد كذلك ، فافتقر إلى  
محلٍّ لا غير .

والاعتماد مقدور لنا ؛ لأنه يَخْدُثُ بِحَسَبِ دواعينا ، ويتنفي **الاحتمال**  
بَحَسَبِ صَوَارِفنا ، فيكون صادراً بِحَسَبِ قدرتنا .

وَيَكْوَلُّدُ عن<sup>(٣)</sup> الاعتماد أشياء: بعضها لذاته بلا شرط ؛ وبعضها  
لذاته بشرط ؛ وبعضها يَتَوَلَّدُ منه لا لذاته .

(١) كأبي هاشم الجبائي وأتباعه . انظر: كشف المراد ص ١٩٤ .

(٢) كأبي علي الجبائي: المصدر السابق ، ص ١٩٤ .

(٣) (ج): من .

أما الذي يَتَوَلَّدُ<sup>(١)</sup> من الاعتماد لذاته بلا شَرْطٍ: فهو الأكوأُن والاعتمادُ في محله. أما الأكوأُن: فلأن الجسمَ يختص بجهة دون جهة حالَ حركته، فلا بد من مُخَصَّصٍ لكونه<sup>(٢)</sup> في تلك الجهة، وهو الاعتمادُ. وأما الاعتمادُ: فلأن الحركةَ القسريةَ تُوجَدُ شيئاً فشيئاً، والقاسرُ أوجَدَ في المُتحرِّكِ الاعتمادَ، والاعتمادُ<sup>(٣)</sup> يُولِّدُ الحركةَ الأولى والاعتمادَ بالنسبة إلى الحركة الثانية.

وأما الذي تَوَلَّدَ لذات الاعتماد بِشَرْطٍ: فهو الأصواتُ، فإنها تَتَوَلَّدُ<sup>(٤)</sup> عن<sup>(٥)</sup> الاعتماد لذاته بشرط المُصَاكَةِ.

وأما الذي تَوَلَّدَ من<sup>(٦)</sup> الاعتماد لا لذاته: فهو التاليفُ والألْمُ: أما التاليفُ فيتَوَلَّدُ من المُجاورة التي تَتَوَلَّدُ من الاعتماد، وأما الألْمُ فيتَوَلَّدُ من التفريق الذي يَتَوَلَّدُ من الاعتماد<sup>(٧)</sup>.

✽ قال:

وَمِنْهَا: أَوَائِلُ الْمُبَصَّرَاتِ، وَهِيَ اللَّوْنُ وَالضَّوْءُ، وَلِكُلِّ مِنْهُمَا طَرَفَانِ. وَلِلْأَوَّلِ حَقِيقَةٌ، وَطَرَفَاهُ: السَّوَادُ وَالتَّبْيَاضُ الْمُتَضَادَّانِ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الثَّانِي فِي الْإِدْرَاكِ لَا الْوُجُودِ، وَهَذَا مُتَقَابِرَانِ جَسًّا،

من الكلمات  
المحسوسة  
أوائل  
المبصرات

(١) (أ) (و): تولد.

(٢) (هـ): يكونه.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): تولد.

(٥) (ز): من.

(٦) (و): عن.

(٧) (هـ) زيادة: والله أعلم.

قَابِلَانِ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ الْمُجَابِتَانِ نَوْعًا. وَلَوْ كَانَ الثَّانِي جِنْسًا  
لَحَصَلَ ضِدُّ التَّخْسُوسِ، بَلْ هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالمَحَلِّ، مُعَدٌّ لِحُصُولِ  
بُيُوتِهِ فِي المُقَابِلِ. وَهُوَ دَاتِيٌّ وَعَرَضِيٌّ، أَوَّلٌ وَثَانٍ. وَالظُّلْمَةُ عَدَمٌ  
مَلَكَةٌ.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المُبَصَّرَاتُ<sup>(١)</sup>.

ومنها: أوائلُ المُبَصَّرَاتِ، وهي التي تكون مُبَصَّرَةً أولاً وبالذات،  
وهي اللونُ والضوءُ، ولكلُّ من اللون (١٠٤/هـ) والضوء طرفان.

«وللألوان» أي: لِلوَنِ «حقيقة»، تَبَيَّنَ به على بُطْلَانِ قَوْلِ مَنْ  
زعم<sup>(٢)</sup>: أنه لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً، والبياضُ إنما يُخَيَّلُ من  
اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة المُتَصَفِّرَةَ جِدًّا كما في الثلج والرُّجَاجِ  
المدقوق، والسوادُ إنما يُخَيَّلُ عند عدم عَوَرِ الضوء في عُقْوِ الجسم.

هراء والبياض  
كجنان  
طوبى

والحقُّ: أن السوادَ والبياضَ كفتان حقيقتان، قائمتان بالجسم  
في الخارج، وما جُعِلَ سبباً لتخيُّلِ البياضِ منقوضٌ ببياضِ التبييضِ  
المسلوق، فإنه يُرَى بعد السَّلْقِ، مع أنه صار بعد السَّلْقِ كيفياً، ولا يُرَى  
قبل السَّلْقِ مع أنه كان شَفَافاً، واختلاطُ الهواء (١/٥٩) بعد السَّلْقِ  
مُتَسَبِّبٌ لكونه أثقلَ، والثقلُ دليلٌ على عدم مخالطة الهواء، وعلى تقدير

(١) انظر في البصيرات: المباحث المشرقية ٢٩٣/١، الصحائف الآلئية ص ١٨٩، نهاية  
المرام ٥٢٥/١، مطالع الأنظار ص ٨٨، شرح المقاصد ٢٤٩/٢، شرح المواقيت  
١٤١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٨٥/٣.

(٢) هم جماعة من قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام للحلي ٥٣٢/١.



تسلم كونه سبباً، يجوز أن يكون سبباً لتحقيقه في الخارج، كما يجوز أن يكون سبباً لتخيلِهِ.

وَاللَّوْنِ طَرَفَانِ: السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ، وَبَاقِي الْأَلْوَانِ مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَهُمَا، وَهِيَ مُتَضَادَانِ، لِتَعَاقِبِهِمَا عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، وَيَكُونُ بَيْنَهُمَا غَايَةٌ الْخِلَافِ طَبَاعاً.

طرفا اللون

وما قيل: إن السواد والبياض يجوز اجتماعهما، ويحصل من اجتماعهما الغيرة فباطل؛ لأنه لو اجتمع السواد والبياض، فعند اجتماعهما لا يخلو: إما أن يبقى كل واحد منهما أو أحدهما على صرافته، أو لا يبقى واحد منهما على صرافته.

وَالْأَقْسَامُ بِأَسْرَاهَا بَاطِلَةٌ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَرَافَتِهِ، لَزِمَ أَنْ يُرَى الْجِسْمُ فِي غَايَةِ السَّوَادِ (١٢٠/ز) وَغَايَةِ الْبَيَاضِ. وَأَمَّا الثَّانِي: فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُرَى الْجِسْمُ فِي غَايَةِ الْبَيَاضِ، إِنْ كَانَ الْبَاقِي عَلَى صَرَافَتِهِ هُوَ الْبَيَاضُ، أَوْ فِي غَايَةِ السَّوَادِ إِنْ كَانَ الْبَاقِي عَلَى صَرَافَتِهِ هُوَ السَّوَادُ، وَأَيْضاً يَلْزَمُ عَدَمُ اجْتِمَاعِهِمَا حِينَئِذٍ؛ لِأَنَّ الَّذِي لَمْ يَبْقَ عَلَى صَرَافَتِهِ مُتَضَيِّبٌ، فَلَمْ يَجْتَمِعْ مَعَ الْآخَرِ. وَأَمَّا الثَّلَاثُ: فَلِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنْهُمَا مَوْجُوداً أَلْتَةً، بَلِ الْمَوْجُودُ لَوْ مُتَوَسِّطٌ.

وَيَتَوَقَّفُ اللَّوْنُ عَلَى الثَّانِي - أَي: الضوء - فِي الْإِدْرَاكِ، لِأَنَّ الْوَجُودَ، أَي: الضوءَ شَرْطٌ<sup>(١)</sup> إِدْرَاكِ اللَّوْنِ (١١٨/و) لَا شَرْطٌ وَجُودِهِ.

توقف اللون على الضوء في الإدراك

(١) ساقطة من (ب).

وزعم الشيخ أبو علي: أن الضوء شَرَطُ وجود اللون، ويكون اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم (ج/٩٨) مُتَعَدِّاً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء.

واحتج عليه: بأن اللون لا يُرى عند عدم الضوء، فَعَدَمُ الرؤية لا يكون بسبب الظلمة، فإن الظلمة غير مانعة عن الإبصار، ولذلك ترى<sup>(١)</sup> في الغار<sup>(٢)</sup> جماعة خارج الغار، إذا أوقدوا ناراً، مع أن الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة مظلم.

وَرَدَّ هذا: بأنه يجوز أن يكون عدمُ الرؤية بسبب فَقْدِ شَرَطِ الرؤية، وهو الضوء، لا بسبب مَنَعِ الظلمة.

لا يُقال: الضوء ليس بِشَرَطِ في الرؤية؛ لأن مَنْ في الغار يرى<sup>(٣)</sup> الخارج، مع عدم الضوء بين مَنْ في الغار وبين الخارج؛ لأن الهواء مظلم. لانا نقول: الضوء الواقع على المرئي شَرَطُ في رؤيته، لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي.

والحق: أن اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه، مُشْعِرٌ بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء، حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند صَعْفِ الضوء، وهذا يدل على أنه عند شدة الضوء انتفى<sup>(٤)</sup> اللون الأول المغاير بالحقيقة للون الثاني، وَحَدَثَ اللون الثاني.

(١) (ج) (و): ترى.

(٢) أي: ونحن في الغار.

(٣) (ج) زيادة: في.

(٤) (هـ): ينتفي.

ولا وجودَ اللَّذَرِ المُشْتَرَكِ بين اللونين المختلفين بالحقيقة<sup>(١)</sup>؛ إذ  
يمتنع تَحَقُّقُ حِصَّةِ الجنس عند انتفاء الفَصْلِ، فأُخْرِسَ من هذا أن  
الضوءَ سَرَطُ وجود اللون.

واللون والضوء متغايران حِسًّا، أي: المتغايرةُ بينهما مستفادة من  
الجِسِّ، ولأن الضوء لو كان نفسَ البياض مثلاً، لكان البياضُ لا يُشَارِكُ  
السوادَ في الضوء، كما لا يُشَارِكُهُ في البياضية، والتالي باطل؛ لأن  
السواد والبياض قد يشتركان في الضوء، مع اختلافهما في الماهية.  
وكلُّ من اللون والضوء قابلٌ للشدة والضعف، والقابلُ للشدة  
والضعف يكون الأشدُّ منه نوعاً مبيناً للأضعف منه، وهو المراد من  
قوله: «المبتانان نوعاً».

الضوء واللون  
متغايران حِسًّا

وإنما كان الأشدُّ منه نوعاً مبيناً للأضعف منه؛ وذلك<sup>(٢)</sup> لأن  
السوادَ الشديدَ يُخَالِفُ السوادَ الضعيفَ في الشدة والضعف، فلا يخلو:  
إما أن يكونَ الاختلافُ بينهما بالحقيقة أو بالعوارض، والثاني  
(١٠٥/هـ) محال، وإلا لم يكن التفاوتُ في السواد بل في أمر خارج  
عنه، لكن تَعَلُّمُ قطعاً (١١٩/ب) أن التفاوت في السوادية، فتعيَّنَ  
الأوَّلُ، فيكون الأشدُّ نوعاً مُخَالِفاً للأضعف.

اللون والضوء  
قابلان للشدة  
والضعف

وَلُتَمَيِّزْها هنا إشارة ما إلى أن المَقُولَ بالتشكيك، من عوارض ما  
يقال عليه من الأفراد؛ وذلك لأن نسبة الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات  
على السواء، فإن جميعَ الجزئيات متساويةٌ في أن تَحَقِّقَهَا ذَهْنًا وخارجاً

(١) (ب): في الحقيقة.

(٢) ساقطة من (أ).

لا يُصَوَّرُ إلا عند تحقُّقِ الماهية وذاتياتها، ويرتفعُ بارتفاع الماهية وذاتياتها، وأن الماهية وذاتياتها تتقدَّمُ عليها ذهنًا، فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى شيء منها أقدم أو أولي أو أشدَّ.

وتقدَّمُ بعض الجزئيات على بعض بالوجود، لا يقتضي تقدُّمه عليه بالماهية، فإن نسبة الماهية إلى الجزئي المتقدِّم بالوجود، كنسبة إلى الجزئي المتأخر بالوجود، فلا تكون الماهية وذاتياتها مقولةً على الجزئيات بالتشكيك، بل المقولُ بالتشكيك من العوارض.

والمقولُ بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات، لا بد وأن تكون الجزئيات مختلفةً بالحقيقة؛ لأن اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات، وإلا يلزم صدقُ الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

الضوء ليس  
جسم

واختلفوا في أن الضوء جسمٌ أو لا؟

فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم<sup>(١)</sup>؛ إذ لو كان جسمًا لحصل<sup>(٢)</sup> ضدُّ المحسوس؛ وذلك لأنه لو كان جسمًا - وهو مُبَصَّرٌ - لكان سائرًا لما تحته، فكلما ازداد نوراً ازداد سترًا، والمحسوس ضد ذلك؛ لأن المحسوس أن الضوء لا يكون (ز/١٢١) سائرًا لما تحته، وكلما ازداد كان ما تحته أظهر، فثبت أنه لو كان جسمًا لحصل ضدُّ المحسوس، وضدُّ المحسوس مُنتَفِ، فلا يكون الضوء جسمًا.

وفيه نظرٌ، والحقُّ أن يقال: لو كان الضوء جسمًا يلزم التداخلُ،

(١) (ز): جسمًا.

(٢) (هـ): يحصل.

أو ازدياداً حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، والتالي (ج/٩٩) ظاهر الفساد.

واحتجَّ مَنْ قال بأنَّ<sup>(١)</sup> الضوء جسم<sup>(٢)</sup>: بأنَّ الضوء مُنَحْدِرٌ من الشمس أو النار أو غيرهما، وكلُّ مُنَحْدِرٍ مُتَحَرِّكٌ، وكلُّ مُتَحَرِّكٍ جسمٌ، وبأنَّ الضوء يتحرَّكُ بحركة المُضِيِّ، وكلُّ متحرِّكٍ جسمٌ.

أجيب: بأننا لا نُسلِّمُ أنَّ الضوء مُنَحْدِرٌ، بل الضوء يَحْدُثُ في قابله المُقَابِلِ دَفْعَةً، لكن لَمَّا كان حدوثه من شيء عالٍ، سَبَقَ إلى الوَهْمِ أَنَّهُ مُنَحْدِرٌ.

ولا نُسلِّمُ أنَّ الضوء يتحرَّكُ<sup>(٣)</sup> بحركة المُضِيِّ، بل الشمسُ تتحرَّكُ فَيَحْدُثُ في مقابلها<sup>(٤)</sup> الضوء، وينتفي ما حَدَثَ قبل هذه المقابلة، بسبب زوال المقابلة الأولى عند انتقال الشمس من مؤوِّبها الأول، فَيُوهِمُ<sup>(٥)</sup> أَنَّهُ انتقل بانتقال الشمس.

فَبَيَّنَتْ: أنَّ الضوء (١١٩/و) ليس بجسم، بل هو عَرَضٌ قائم بالمحلِّ، مُعَدٌّ لحصول مِثْلِهِ في الجسم المقابل لمحلِّه،<sup>(٦)</sup> كضوء الشمس، فإنه عَرَضٌ قائمٌ بها مُعَدٌّ لحصول ضوء آخر مِثْلِهِ في الجسم المقابل للشمس.

(١) (أ) (ج) (ز): إن.

(٢) ينسب هذا القول إلى بعض قدماء الحكماء، انظر: نهاية الغرام ١/٥٤٨.

(٣) (هـ): متحرك.

(٤) (ج) (ز): مقابلتها.

(٥) (ب): فترهم.

(٦) (ب): بمحلِّه.

والضوء قسمان: ذاتي وعَرَضي، فالذاتي: هو<sup>(١)</sup> ما حَدَثَ من **الضوء ذاتي وعرضي** ذات المُضيء في ذاته، ويسمى ضوءاً. والقَرَضِي: ما حَدَثَ من ذات المُضيء في غيره، ويسمى نُوراً<sup>(٢)</sup>.

وأيضاً: الضوء أولٌ وثانٍ<sup>(٣)</sup>، فالضوء الأول: ما حَصَلَ من **الضوء أول وثان** المُضيء لذاته، كضوء الهواء الذي صار مُضيئاً بالشمس؛ والضوء الثاني: ما حَصَلَ من المضيء لغيره، كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس، فإنه صار مضيئاً بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس.

والظلمة: عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً، **تعريف الظلمة** فإن الشيء الذي من شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء صار مُظلماً، ولا يحتاج إلى أن يتحدَث فيه كيفية أخرى حتى يصيرَ مُظلماً، فتكون الظلمة عَدَمَ مَلَكَةِ الضوء.

• قال:

وَمِنْهَا: الْمَسْمُوعَاتُ، وَهِيَ: الْأَصْوَاتُ الْحَاصِلَةُ مِنَ التَّمَوُّجِ **من الكلمات المحسوسة السموات** الْمَعْلُولِ لِلْقَرَعِ وَالْقَلْعِ<sup>(٤)</sup>، بِسَطْرِ الْمَقَامَةِ فِي الْخَارِجِ. وَيَسْتَجِيبُ بَقَاؤُهُ؛ لِوُجُوبِ إِدْرَاكِ الْهَيْئَةِ الصُّورِيَّةِ. وَيَحْصُلُ مِنْهُ آخَرٌ<sup>(٥)</sup>.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ويدل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ كِيسَةً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ يونس: ٥٠.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا تقسيم للضوء العرضي، أعني: الضوء الحاصل في شيء من مضيء آخر» ل: ٢٠٦.

(٤) (هـ): أو القلع.

(٥) (و): أخرى. وفي (ز) زيادة: وهو الصدى.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المسموعات<sup>(١)</sup>، وهي الأصوات.

قيل: إن الصوت جسم<sup>(٢)</sup>، وهو باطل؛ لأن الأجسام مُتَشَارِكَةٌ في الجسمية ومُتَخَالِفَةٌ بالأصوات، وما به التشارك غير ما به التخالف؛ ولأن الأجسام مُبْصِرَةٌ، والأصوات ليست بمُبْصِرَةٌ.

حجبة الصوت

وقيل: إنه القَرْعُ أو القَلْعُ.

وقيل: إنه التَّمَوُّجُ.

وكلاهما باطل؛ لأن كلاً من القَرْعِ والقَلْعِ والتَّمَوُّجِ مُبْصِرٌ، والصوتُ ليس بمُبْصِرٍ.

إذا<sup>(٣)</sup> هَرَفَتْ ذلك فنقول: الصوتُ يَخْدُثُ من تَمَوُّجِ الهواءِ المَعْلُولِ لِلقَرْعِ (١٠٦/هـ) أو القَلْعِ<sup>(٤)</sup>، والتَمَوُّجُ ليس عبارةً عن حركةٍ انتقاليةٍ من هواءٍ واحدٍ بعينه، بأن يكون الهواءُ الواحدُ<sup>(٥)</sup> بعينه يَحْمِلُ الصوتَ وَيَنْقُلُهُ إلى الصَّمَاخِ، بل عبارةٌ عن أمرٍ يَخْدُثُ<sup>(٦)</sup> بَصَدْمٍ بعد صَدْمٍ، وسكونٍ بعد سكونٍ.

سبب الصوت

(١) انظر في المسموعات: المباحث المشرقية ٣٠٥/١، الصحائف الإلهية ص ١٩٤،

نهاية المرام ٥٦٠/١، مطالع الأنظار ص ٩٠، شرح المقاصد ٢٧٣/٢، شرح

المواقف ١٥٥/٢، شرح التجريد للفوشجي ١٠٠/٣.

(٢) هذا القول نَسَبَ الأشعري إلى النظام. انظر: مقالات الإسلاميين ١١٢/٢.

(٣) (ج) (هـ): وإذا، (أ): فإذا.

(٤) قال التفتازاني: «والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله - تعالى - من غير تأثير

لتسوج الهواء والقerc والقلع كسائر الحوادث» شرح المقاصد ٢٧٣/٢، وما ذكره

الشارح هنا هو مذهب الفلاسفة، كما نَسَبَ إليهم التفتازاني.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) في هامش (هـ) (ز) زيادة: في الهواء.

وهذا التمرُّج سببه: القَرَعُ، وهو إمْتَسَرٌ عَيفٌ؛ أو القَلْعُ، وهو تفرق عَيفٌ، فإن القَرَعُ والقَلْعُ كلُّ منهما يُخَوِّجُ الهَوَاءَ إلى أن يَنْقَلِبَ من المسافة التي سَلَكَهَا القَارِعُ أو القَالِعُ إلى جَنَبَيْهَا<sup>(١)</sup> بعنف شديد، ويلزم منه انقيادُ الهَوَاءِ المُتَبَاعِدِ منه لِتَشَكُّلِ وَالتَمَرُّجِ الوَاقِعِينَ هُنَاكَ.

وَالقَرَعُ وَالقَلْعُ اللَّذَانِ هُمَا سَبَبُ التَمَرُّجِ، الَّذِي هُوَ سَبَبٌ قَرِيبٌ لِلصَوْتِ، مَشْرُوطٌ بِالمُقَاوِمَةِ لِلا صَّلَابَةِ، فَإِن قَرَعَ المَاءُ بِشَيْءٍ يُوجِبُ الصَوْتَ (١٢٠/ب) مَعَ عَدَمِ الصَّلَابَةِ، وَقَلَعَ شَيْءٌ مِنَ القَطْنِ غَيْرُ مُصَوِّتٍ لِعَدَمِ المُقَاوِمَةِ.

الصوت موجود  
في الخارج

وَالصَوْتُ مَوْجُودٌ فِي الخَارِجِ<sup>(٢)</sup>، أَي: فِي تَمَرُّجِ الهَوَاءِ الخَارِجِ عَنِ الصَّمَاخِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «فِي الخَارِجِ» أَي: الْأَصْوَاتُ الحَاصِلَةُ فِي الخَارِجِ.

وَقِيلَ: إِنَّهُ لَا وَجُودَ لَهُ فِي الخَارِجِ، بَلْ إِنَّمَا يَخْدُتُ<sup>(٣)</sup> فِي السَّامِعَةِ عَنِ<sup>(٤)</sup> مُلَامَسَةِ المُتَمَرِّجِ عِنْدَ بَلُوغِهِ إِلَى الصَّمَاخِ، وَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَلَا وَجُودَ لَهُ أَصْلًا<sup>(٥)</sup>.

(١) (ب): جنبها، و (هـ): (ز): جنبها.

(٢) أثبت العلم الحديث أن ليس للصوت وجود في الخارج، فليس في الخارج إلا موجات هوائية. أما الصوت: فهو خبرة سيكولوجية تحدث في المركز السمعي في المخ، حينما تؤثر هذه الموجات الهوائية في أعضاء السمع الموجودة في الأذن الداخلية. انظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور نجاتي ص ١١٠.

(٣) (ب): يحصل.

(٤) (ب) (و) (ز): عند.

(٥) ساقطة من (هـ).



وهذا<sup>(١)</sup> باطل؛ لأنه لو كان كذلك، لَمَا أَدْرَكْنَا الصَوْتَ إِلَّا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ فَقَطْ، وَلَوْ كَانَ<sup>(٢)</sup> إِدْرَاكُنَا إِيَّاهُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ فَقَطْ، لَمَا أَدْرَكْنَا الْجِهَةَ عِنْدَ وَصُولِ الصَّوْتِ إِلَيْنَا؛ لِأَنَّ الْجِهَةَ لَا يَتَّبِعُنِي مِنْهَا أَثَرٌ فِي الْهَوَاءِ الْمُتَمَوِّجِ عِنْدَ بَلُوغِهِ إِلَى الصَّمَاخِ، كَمَا أَنَا لَمَا لَمْ تُدْرِكِ الْمَلْمُوسَ إِلَّا حَالًا وَصَوْلَهُ إِلَيْنَا، لَمْ تُدْرِكْ بِالْمَسِّ أَنَّ الْمَلْمُوسَ مِنْ أَيِّ جِهَةٍ وَصَلَ إِلَيْنَا.

ويستحيل بقاء الصوت، أي: بقاء أجزائه في الوجود معاً، بل تُوجَدُ (١/٦٠) أجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء، (ج/١٠٠) كالحركة والزمان (١٢٢/ز)؛ وذلك لأن الصوت لو كان موجوداً قارّاً الأجزاء، لكانت حروف الكلمة التي يُكَلِّمُ بها باقيةً في الخارج معاً بالضرورة، لكن استحالة بقاءها معاً؛ لأننا نُدْرِكُ الهَيْئَةَ الصَّوْرِيَّةَ، أي: الترتيب الخاصّ الواقع في حروف الكلمة، فلو كانت حروف الكلمة مجتمعّة قارّةً، لم يكن سماع<sup>(٣)</sup> زيد مثلاً على هذا التاليف والترتيب الخاص، أولى من سماعه على سائر تاليفاتها، فلم تُسْمَعْ الهَيْئَةُ الصَّوْرِيَّةُ لَهَا، هَذَا حُلْفٌ.

يستحيل بقاء  
الصوت

وَيَخْضَلُ مِنَ التَّمَوِّجِ الْحَاصِلِ بِسَبَبِ الْقَرَعِ أَوْ الْقَلْعِ<sup>(٤)</sup> تَمَوِّجٌ آخَرَ، وَيَخْضَلُ مِنْهُ صَوْتُ آخَرَ، وَهُوَ الصَّدَى.

واعلم: أن الهواء إذا تَمَوَّجَ وَقَاوَمَهُ مُصَادِمٌ، كَجِبِلٍ أَوْ جِدَارٍ

صوت الصدى

- (١) (ج): وهو.
- (٢) ساقطة من (ه).
- (٣) ساقطة من (و).
- (٤) (ب) (و) (ز): والقلع.

أَفَلَسَ، بحيث يَصْرُفُ هذا الهواءَ المُتَمَوِّجَ إلى خَلْفِ محفوظاً فيه هيئته  
تَمَوِّجُ الهواءِ الأولِ، حَدَثَ من ذلك صوتٌ هو الصدى.

\* قال:

وَتَعْرِضُ لَهُ كَيْفِيَّةٌ مُمَيِّزَةٌ<sup>(١)</sup> يُسَمَّى بِإِعْتِبَارِهَا حَرْفًا، إِمَّا: سحت  
الحروف  
مُصَوِّتٌ أَوْ صَائِثٌ، مُتَمَائِلٌ أَوْ مُخْتَلِفٌ، بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ،  
وَيَنْتَظِمُ<sup>(٢)</sup> مِنْهَا<sup>(٣)</sup> الْكَلَامَ بِأَقْسَامِهِ، وَلَا يُعْقَلُ غَيْرُهُ.

○ أقول:

الصوتُ تَعْرِضُ له كَيْفِيَّةٌ يَتَمَيَّزُ بها عن صوتٍ آخَرَ، يُشَارِكُهُ في حجبه حروف  
الجِدَّةِ أَوْ الثَّقَلِ<sup>(٤)</sup>، تَمَيَّزاً في المسموعِ، ويسمى الصوتُ باعتبار هذه  
الكيفية حَرْفًا.

واحترزنا بقولنا: «تَمَيَّزاً في المسموعِ» عن الصوتِ الطويلِ  
والقصيرِ، وعن الصوتِ المُلَانِمِ (١٢٠/و) وغيرِ الملانمِ، فإن كلاً  
منها<sup>(٥)</sup> قد عَرَضَ له هيئَةٌ يَتَمَيَّزُ بها عن صوتٍ آخَرَ، هو مثله في الجِدَّةِ  
والثَّقَلِ<sup>(٦)</sup>، لكن<sup>(٧)</sup> ليس تَمَيَّزاً في المسموعِ؛ لأنَّ الطويلِ والقَصْرِ،  
والملائمةِ وغيرِ الملائمةِ، ليست بمسموعةِ. أما الطويلِ والقصر:

(١) (هـ): متبصرة.

(٢) (ج): فينتظم.

(٣) (هـ): منه.

(٤) (ج): والثقل.

(٥) (ب): (ج): منهما.

(٦) (هـ): (و): أو.

(٧) (ب): ولكن.

فلأنهما من الكميات، والكميات غير مسموعة، وأما الملائمة وعدمها:  
فلأنهما مطبوعان.

**اسم الحرف** والحرف<sup>(١)</sup>: إما مَصَوِّتٌ، وهو الذي يسمى بالعربية: حرف المدِّ  
واللَّيِّن، وهو الألفُ والواو والياء، إذا تَوَلَّدَتْ من إشباع ما قبلها من  
الحركات المُجَانِبة لها: الفتحُ للألف، والضمُّ للواو، والكسْرُ للياء،  
كـ«هُوْ وَهَآ وَهِيَ». ولا يُمكنُ الابتداءُ بها في تلك الحالة؛ لأنها حينئذٍ  
ساكنة، ولا يمكنُ الابتداءُ بالساكن.

وإما صامتٌ، وهو ما عدا حَرْفَ المدِّ واللَّيِّن، مثل: التاء والطاء  
وغيرهما، ويمكنُ<sup>(٢)</sup> الابتداءُ به.

والصَّوَابُ: إما مُتَمَاثِلَةٌ كالباء والياء، إذا كانا<sup>(٣)</sup> ساكنين، أو  
متحرِّكين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمتين أو الكسرتين؛ وإما  
مختلفة، والمختلفة: إما مختلفةٌ بالذات والحقيقة كالباء والجيم، أو  
مختلفةٌ بالعوارض، بأن تكون الحروف من نوع واحد كالجيمين مثلاً،  
ويكون أحدهما متحرِّكاً والآخر ساكناً، أو يكون أحدهما متحرِّكاً بحركة  
والآخر بحركة<sup>(٤)</sup> (هـ/١٠٧) غيرها.

**سبب الكلام** والكلامُ يتألف من الحروف بأقسامه، فإن هذه الحروف إذا تألَّفت  
تأليفاً مخصوصاً، يسمى المُتَأَلَّفُ كلاماً.

**اسم الكلام** وهو: مُفْرَدٌ ومُؤَلَّفٌ، والمُؤَلَّفُ: تامٌّ: خبرٌ وأمرٌ ونهيٌ واستفهامٌ

(١) (هـ): (ز) والحروف.

(٢) (أ) (ج): وهو يمكن.

(٣) (هـ): كانا.

وتعجب ونداء؛ وغير تام: تقيدي وغيره<sup>(١)</sup>. فجميع أقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف.  
ولا يُعقل كلام<sup>(٢)</sup> غير المؤلف<sup>(٣)</sup> من الحروف المسموعة، هذا عند المعتزلة<sup>(٤)</sup>.

وأما الأشاعرة<sup>(٥)</sup> فقالوا<sup>(٦)</sup>: إن الكلام: نَفْسِي، وهو المعنى القائم **الكلام النفسي** بالنفس، الذي هو مدلول المؤلف من الحروف؛ ولفظي، وهو المؤلف من هذه الحروف.

وقولهم: «لا يعقل كلام غير المؤلف<sup>(٧)</sup> من الحروف» إن أرادوا به أنه لا يُعقل مدلول هذه الألفاظ أصلاً، فهو عَيْنُ الجهالة؛ وإن أرادوا به أن مدلول هذه الألفاظ لا يُطلق عليه الكلام، فهو نزاع لفظي.

والحق: أن الكلام يُطلق على المفهوم القائم بالنفس، كما يُطلق على المؤلف من الحروف، كقول الشاعر:

(١) ساقطة من (و).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): مؤلف.

(٤) انظر مذهب المعتزلة في هذه المسألة: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص

٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.

(٥) انظر مذهب الأشاعرة في هذه المسألة: الإنصاف للباقلاني ص ١٠٦، نهاية الاقدام

ص ٣٢٠، الأربعين للرازي ١/٢٤٤.

(٦) (هـ): فإنهم.

(٧) (هـ): مؤلف.

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْمَوَاقِدِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَاقِدِ دَلِيلًا<sup>(١)</sup>  
 لَكِنَّ إِطْلَاقَ الْكَلَامِ عَلَى الْمُؤَلَّفِ مِنَ الْحُرُوفِ، أَشْهَرُ مِنْ إِطْلَاقِهِ  
 عَلَى مَدْلُولِهِ.

\* قال:

وَمِنْهَا: الْمَطْعُمَاتُ النَّسْعَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ تَفَاعُلِ الثَّلَاثَةِ فِي  
 مِثْلِهَا.

من الكيفيات  
 المحسوسة  
 الطعميات

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المطاعم التسعة<sup>(٢)</sup>.

ووجه الانحصار في التسعة: أن الجسم الحامل للطعم: إما أن  
 يكون لطيفاً، أو كثيفاً، أو مُعتدلاً بينهما. وعلى كلِّ تقدير من التقادير  
 الثلاثة، فالفاعل فيه: إما الحرارة، أو البرودة، أو الكيفية المُتوسطة  
 بينهما، فيكون الحاصل تسعة.

فالحرارة (ب/١٢١) إن فعلت في اللطيف حَدَّتْ الْحَرَاةُ، وفي  
 الكثيف حَدَّتْ الْمَرَارَةُ، وفي المعتدل حَدَّتْ الْمُلُوحَةُ.

والبرودة إن فعلت في اللطيف حَدَّتْ الْحُمُوسَةُ، (ج/١٠١) وفي  
 الكثيف حَدَّتْ الْعُقُوسَةُ، وفي المعتدل حَدَّتْ الْقَبْضُ.

(١) عجز البيت ساقط من (أ) (ب). وينسب هذا البيت إلى الأخطل الشاعر المشهور.  
 انظر: الفصل في اللل والنحل لابن حزم ١٢/٣.

(٢) انظر في المطاعم التسعة: المباحث المشرقية ٣٠٩/١، شرح الإشارات للطوسي  
 ٢٨١/٢، الصحائف الإلهية ص ٢٠٠، نهاية الغرام ٥٨٨/١، مطالع الأنظار ص

والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة: إن فَعَلَتْ في اللطيف  
حَدَّثَتْ الدُّسُومَةَ، (ز/١٢٣) وفي الكثيف حَدَّثَتْ الحَلَاوَةَ، وفي  
المعتدل حَدَّثَتْ التَّفَاهَةَ.

والتَّفَاهَةُ على نوعين:

أحدهما: أن لا يكون له طَعْمٌ حقيقةً.

والثاني: أن لا يكون له طَعْمٌ في الحِسِّ فقط، ويكون له طَعْمٌ في  
الحقيقة، لكن لشدة نكائفه لا يَحْتَلُّ منه شيءٌ يُخَالِطُ اللِّسَانَ، فلا  
يُحَسُّ بطعمه<sup>(١)</sup>، ثم إذا اخْتَبِلَ في تحليل أجزائه<sup>(٢)</sup> وتلَطَّفَها أُحَسَّ منه  
بطَعْمٌ كالنحاس والحديد.

والنوع الثاني<sup>(٣)</sup> هو التَّفَاهَةُ التي عُدَّتْ من الطُّعُومِ، لا الأول<sup>(٤)</sup>.

اعلم: أن مُفْرَدَاتِ الطُّعُومِ هي هذه التسعة، وقد يجتمع في الجسم  
الواحد طَعْمَانِ أو أكثر، فَيُحَسُّ بطَعْمٍ غيرِ هذه التسعة.

أما اجتماع الطُّعْمَيْنِ: فكاجتماع المرارة والقَبْضِ في الحُضْضِ<sup>(٥)</sup>،  
ويسمى: البِشَاعَةُ؛ وكاجتماع المرارة والملوحة في الشَّيْخَةِ، وتسمى  
الرُّعُوقَةَ.

(١) (أ) (ج) (هـ): بطعم.

(٢) (ب) (هـ): أجزائها.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) جملة: «لا الأول» ساقطة من (أ).

(٥) الحُضْضُ بضم الضاد الأولي وفتحها: صغ من كالصبر، مشهور يتداوى به. شرح  
المواقف ١٧١/٢.

وأما اجتماع الأكثر: فكا اجتماع المرارة والحَرَافَة والقَبْض في  
الباذنجان.

\* قال:

وَمِنْهَا: الْمَشْمُومَاتُ، وَلَا أَسْمَاءَ لِأَنْوَاعِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْمُوَافَقَةِ  
وَالْمُخَالَفَةِ.

من الكيفيات  
المحسوسة  
المشمومات

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المشمومات<sup>(١)</sup>، وهي الروائح المُدْرَكَة  
بالشم.

ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة، بأن يقال:  
رائحة طيبة ورائحة مُثَبِّتَة، ويختلف ذلك بحسب الأشخاص، فإن  
الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره.

\* قال:

وَالِاسْتِعْدَادَاتُ الْمَتَوَسِّطَةُ بَيْنَ طَرَفَيْ النَّقِيضِ.

الكيفيات  
الاستعدادية

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ، سَرَعْنَا فِي النَّوْعِ  
الثاني منها، وهي الكيفية الاستعدادية<sup>(٢)</sup>.

وهي: الاستعداداتُ المتوسطةُ بين طرفي النقيض، أي: الانفعال

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٣١١، شرح المقاصد ٢/٢٨٨.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٣١٥، شرح التجريد للقوشجي ٣/١١٥.

واللانفعال، على معنى: أنه استعدادٌ شديد للانفعال، أو استعداد شديد للانفعال. والأوّل: يسمى اللاقوة، كالمِترَاضِيَّة واللِّين، والثاني: يسمى القوة، كالمِضْحَاجِيَّة والصلابة.

\* قال:

والتَّفْسَائِيَّةُ: حَالٌ (١٢١/و) أَوْ مَلَكَةٌ.

الكيفيات  
المناسية

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ النُّوعِ الثَّانِي شَرَعَ فِي النُّوعِ الثَّلَاثِ، وَهِيَ: الْكَيْفِيَّةُ<sup>(١)</sup> النَّفْسَانِيَّةُ، أَيْ: الْمُخْتَصَّةُ بِذَوَاتِ الْأَنْفُسِ.

وهي: إن كانت راسخةً سُمِّيَتْ مَلَكَةً، وإن كانت غير راسخة الحال والملكة سُمِّيَتْ حَالًا.

والاختلافُ بينهما بالعوارض المُفَارِقَةُ لَا بِالْفُضُولِ؛ لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ الْوَاحِدَةَ بِالشَّخْصِ قَدْ تَكُونُ حَالًا، فَإِذَا اسْتَحْكَمَتْ صَارَتْ مَلَكَةً، وَالْأُمُورُ الْمُخْتَلِفَةُ بِالْفُضُولِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَنْقَلِبَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ<sup>(٢)</sup>.

\* قال:

بَيْنَهَا: الْعِلْمُ، وَهُوَ: إِمَّا تَصَوُّرٌ، أَوْ تَصْدِيقٌ جَائِزٌ مُطَابِقٌ ثَابِتٌ.

من الكيفيات  
النفسانية العلم

○ أقول:

من<sup>(٣)</sup> الكيفيات النفسانية: العلم<sup>(٤)</sup>.

(١) (ز): الكيفيات.

(٢) (أ) (ج): البعض.

(٣) (ب) (و) (ز): ومن.

(٤) انظر في العلم وما يتعلق به: المباحث الشرقية ١/٣١٩، تلخيص المحصل ص ١٥٥ =



وهو: إما تصوّرٌ؛ وإما تصديقٌ جازم مطابق ثابت.

واختَرَزَ «بالجازم» عن الظن، فإنه تصديقٌ (هـ/١٠٨) غيرُ جازم؛ لأن الجازمَ هو الذي يَمْتَنِعُ احتمالاً<sup>(١)</sup> النقيض، والظنُّ لا يَمْتَنِعُ احتمالاً النقيض.

واختَرَزَ بقوله «مطابق» عن الجهل المُركَّب، ويقوله: «ثابت» عن التقليد، فإنه أراد بالثابت ما يمتنعُ زواله، والتقليدُ ليس كذلك.

واعلم: أن العلم يُطلَقُ تارةً، ويُرادُ به حصولُ صورة الشيء في العقل، وهو ينقسم إلى تصوّرٍ مُطلق، كما تتصور<sup>(٢)</sup> الشمسَ والقمرَ والعقلَ، وإلى تصوّرٍ مع تصديق، كما يُعلم<sup>(٣)</sup> أن العالمَ مُحدَث.

والتصديق: هو الحكم بين الشئين بنفي أو إثبات.

ويُطلَقُ تارةً، ويُرادُ به اليقين، وهو قسمٌ من أقسام التصديق؛ لأنه تصديقٌ مُقيَّد بالجزم والاثبات<sup>(٤)</sup> والمطابقة، وهو غير منقسم إلى التصوُّر وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت؛ لأن الشيء لا ينقسم إلى نفسه، وإلى أمر مباين له.

فإن أراد<sup>(٥)</sup> بالعلم - الذي جُعِلَ مَوْرَدَ التقسيم - العلمَ بالمعنى

= الصحائف الإلهية ص ١٦٩، نهاية المرام ٥/٢، مطالع الأنظار ص ٩٤، شرح المقاصد ٢٩٩/٢، شرح المواقيت ١٧٧/٢، شرح التجريد للفوشجي ١١٦/٣.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز): يتصور.

(٣) (هـ) (و): نعلم.

(٤) (و): الثابت.

(٥) أي: المصنف.

الثاني، لم يصح التقيّم، وكذا إن أراد به العلم بالمعنى الأول؛  
ضرورة خروج الأقسام الأخر عن ذلك.

وأيضاً: العلم<sup>(١)</sup> بالمعنى الأول لم ينقسم إلى التصوّر وإلى  
التصديق، اللهم إلا أن يُسمّى القسم الثاني بالتصديق، فلكل<sup>(٢)</sup> أن  
يُصطلح علن ما يشاء<sup>(٣)</sup>.

فعلّم: أن انقسام العلم إلى التصوّر وإلى<sup>(٤)</sup> التصديق الجازم  
المطابق الثابت غير صحيح، ولا يمكن تصحيحه<sup>(٥)</sup> إلا أن تُقسّم  
المعاني الذهنية: إلى نفس الإدراك وإلى ما يُلحَقُه، ويُقسّم ما يُلحَقُه إلى  
ما يَجْعَلُه مُحْتَمِلاً للتصديق أو التكذيب، وإلى ما لا يَجْعَلُه كذلك،  
كالهيات اللاحقة به، في الأمر والنهي والاستفهام والتعني وغير ذلك،  
ويُقسّم ما يَجْعَلُه مُحْتَمِلاً للتصديق أو التكذيب إلى الجازم وغير  
الجازم، والجازم إلى المطابق وغيره (١٠٢/ج)، والمطابق إلى الثابت  
وغيره.

ويسمى القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين الإدراك والتصديق الجازم المطابق  
الثابت - وهو المعنى الذهني المُقَيَّدُ بِسَلْبِ الأقسام الباقية - بالعلم،  
ويُقسّم<sup>(٦)</sup> إلى التصوّر (١٢٤/ز) والتصديق<sup>(٧)</sup> المذكور.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ز): ولكل.

(٣) (و): شاء.

(٤) ساقطة من (ه).

(٥) أي: تصحيح انقسام العلم إلى التصوّر والتصديق الجازم المطابق الثابت.

(٦) (و): وينقسم.

لا يقال: العلمُ بمعنى اليقين، واليقينُ أعمُّ من التصوُّر والتصديق.  
لأننا نقول: العلمُ بمعنى اليقين يُعْتَبَرُ فيه الحكمُ والجزمُ والمطابَقَةُ،  
والتصوُّرُ مُجَرَّدٌ عنها، فلا يكونُ أعمَّ من التصوُّر.

\* قال:

لَمْ لَا يَحْدُ لَمْ لَا يَحْدُ وَلَا يُحَدُّ.

○ أقول:

أي: لا يُحَدُّ العِلْمُ؛ لأنه بديهِيُّ التصوُّر، والتحديدُ إنما يكون  
للكسبي.

وما ذكروه في مَعْرِضِ التعريفِ ليس بحدِّ له، بل تعريفٌ له  
بَحَبِ اللَّفْظِ، والأشياءُ البِدْهِيَّةُ<sup>(٢)</sup> قد (ب/١٣٢) تُعْرَفُ بِحَبِ  
اللفظِ، كما أشرنا إليه في صَدْرِ الكِتَابِ، وكل ما يَجِدُهُ الإنسانُ من  
نفسه من هذه الكيفيات، غنيٌّ عن التعريفِ بالحدِّ والرَّسْمِ.

\* قال:

وَيَقْتَسِمَانِ الضَّرُورَةَ وَالْاِكْتِسَابَ.

○ أقول:

أي: التصوُّرُ والتصديقُ يقتسمان<sup>(٣)</sup> الضرورةَ والاكْتِسَابَ، أي:  
ينقسم كلُّ منهما إلى الضروريِّ والمُكْتَسَبِ.

التصوُّر  
والتصديقُ كلُّ  
منهما ضروريٌّ  
ومكتسبٌ

(١) (ج): والى التصديق.

(٢) (ب): البديهية.

(٣) (و): ويقتسمان، (هـ): وينقسمان.

وتغني بالتصوّر الضروري: ما لا يُحتاج في تحصيله إلى فكّر،  
وبالتصديق الضروري: ما يكفي في حُزْمِ العقل بنسبة (1/61) أحد  
طرفيه إلى الآخر تصوّرهما، وإن كانا أو أحدهما مُتصوِّراً بالفكّر.  
والمُكتسب من كلّ منهما ما يُعابِلُ ضروريته<sup>(١)</sup>.

• قال:

العلم بطرق  
عن الانطباع

وَلَا يَدَّ فِيهِ مِنَ الْانْطِبَاعِ فِي الْمَحَلِّ الْمُجَرَّدِ الْقَائِلِ، وَحُلُولُ

الْبِتَالِ مُقَابِلًا.

○ أقول:

ولا بد في العلم<sup>(٢)</sup> من انطباع صورة مساوية للمعلوم؛ وذلك لأننا  
نَحْكُمُ على معدومٍ ما في الأعيان بأحكامٍ وجودية، مثل: كثير من  
الأشكال الهندسية المفروضة، مما لا يَقَعُ ممكناً أو ممتمناً، وكلُّ ما  
يُنْحَكَمُ عليه بالحكم الوجودي له وجودٌ، وإذ ليس في الأعيان فهو في  
النفس، وما في النفس: إما نفسٌ حقيقته أو مثاله، والأول باطل؛ إذ لا  
حقيفةً للشيء المعدوم في الخارج، حتى يَحْصَلَ في العقل، فتعيّن  
الثاني.

قوله: «المُجَرَّد» إشارة إلى جواب دَخَلَ<sup>(٣)</sup> مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: لو كان العِلْمُ عبارةً عن انطباع صورة الشيء.

(١) (هـ) (و): ضرورته. (ز): الضرورية.

(٢) (ب): للعلم و «في» ساقطة.

(٣) هذا الدنيل للإمام الرازي، ذكره في شرحه على الإشارات ١/١٣٤.

المعلوم في العالم، لكان كل ما حَصَلَ له هذه الصورة كان عَالِماً،  
وانتالي باطل؛ فإن الجمادات حَصَلَ لها صورة السواد مثلاً، ولم تكن  
عَالِمةً بالسواد.

تقرير الجواب<sup>(١)</sup>: أن يقال: العلمُ عبارةٌ عن انطباع صورة المعلوم  
في المَحَلِّ المُجَرَّد، والجمادات ليست بِمُجَرَّدة، فلا (و/١٢٢) يلزم أن  
تكون عَالِمةً.

وقوله: «القابل» يُخْتَمَلُ أن يكون صفةً مُوضَّحةً، ويُخْتَمَلُ أن  
يكون مُعَيَّدةً، وحينئذ يكون جواباً لدَخَلِ مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: الصورة العقلية المُجَرَّدة قد تَعَرَّضُ له صورة<sup>(٢)</sup>  
المعقولات، كَصُور<sup>(٣)</sup> المعقولات الأولى التي تَعَرَّضُ<sup>(٤)</sup> لها المعقولات  
الثانية، فلو كان (هـ/١٠٩) العلمُ هو حصول صور<sup>(٥)</sup> المعلومات في  
المحل المُجَرَّد، لكان الصورة العقلية عَالِمةً بالصورة التي تَعَرَّضُ لها.

تقرير الجواب: أن يقال: الصورة العقلية وإن كانت مُجَرَّدة عن  
المادة، لكن غيرُ قابلة للعلم، أي: لا يكون مِنْ شأنها العلم؛ لأن ما  
مِنْ شأنه العلم ينبغي أن يكون قائماً بنفسه، والصورة العقلية لا تكون  
قائمةً بنفسها، فلا يكون حُصُولُ صور<sup>(٦)</sup> المعقولات فيها عِلْماً، فلا  
تكون الصورة العقلية عَالِمةً.

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٣٤١/٢.

(٢) (ب) (ز): صور.

(٣) (هـ): كصورة.

(٤) (هـ): عرض.

(٥) (و): صورة.

(٦) (ج) (هـ) (و): صورة.

ولو اقتصَرَ على المقابل فقط لكان كفاً<sup>(١)</sup> في<sup>(٢)</sup> الإشارة إلى جواب الدَّخَلين، تكن دَكَرَ المُجَرَّد أيضاً تنبيهاً على أن العَالِم لا بد وأن يكون غير مادي:

قوله: «وحلول المثال مغاير» إشارة إلى جواب دَخَلٍ<sup>(٣)</sup> آخر.

توجيهه: أن يقال: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالم، لكان العالمُ بالحرارة والبرودة والاستدارة حاراً وبارداً ومستديراً، وكان العالمُ بالجبل يلزم أن يكون الجبلُ بتمامه حاصلًا في ذهنه، وكلها باطل.

توجيه الجواب<sup>(٤)</sup>: أن يقال: العلمُ ليس عبارةً عن حصول ماهية المعلوم في العالم، بل عبارةً عن حصول مثالٍ ماهيته في العالم، والمثالُ مُغايرٌ في كثيرٍ من الأحكام لما له المثال، كما عَرَفَتْ ذلك في المقصد الأول.

وإذا كان كذلك لم يلزم (١٠٣/ج) أن يكون الذهنُ حاراً وبارداً ومستديراً<sup>(٥)</sup>، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المُنتَطِّعُ نفسَ ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة، وليس كذلك، بل الحاصلُ مثالها.

وأيضاً: لا يلزم أن يكون الجبلُ بتمام ماهيته حاضراً في الذهن، بل يلزم أن يكون مثالُ تمامِ ماهيته حاضراً في الذهن، ولا امتناع فيه.

(١) (هـ): كافيًا، (ز): كفاية.

(٢) (ج): عن.

(٣) هذا الدخَل ذكره الرازي في المحصل ص ٢٤٤.

(٤) قارن بتلخيص المحصل ص ١٥٦.

(٥) (ب) (هـ): ولا بارداً ولا مستديراً.

لا يُقَالُ: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالم،  
يلزم أن يكون علمُ المُجَرَّدات بذواتها وصفاتها، كعلمنا بأنفسنا  
وبأحوال أنفسنا بحصول المثال والصورة فيها، وليس كذلك.

لأننا نقول: العلمُ بالأشياء الخارجة عن المُدْرِكِ إنما يكون  
بالانطباع لا غير، وحيثُ يكون المرادُ من قوله: «ولا بد فيه من  
الانطباع» أي: لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المُدْرِكِ من  
الانطباع<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن العلمَ الذي يتوقَّفُ على الانطباع غيرُ علم الله تعالى،  
فإن علمه تعالى ليس بالانطباع، كما سيأتي. (١٢٥/ز)

✽ قال:

وَلَا يُمَكِّنُ الْأَنْحَادُ.

○ أقول:

ذهب طائفة إلى أن العالمَ يَجِدُ بالمعلوم عند العلم<sup>(٢)</sup>، وذهب

لا يمكن اتحاد  
العالم بالمعلوم  
ولا النفس  
الناطقة بالنظر  
الصالح

(١) (هـ): بالانطباع، و«من» ساقطة.

(٢) ذكر الطوسي في شرح الإشارات ٦٩٨/٣: أن هذا المنعِب كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه. وقد شنع ابن سينا على أصحاب هذا المذهب في الإشارات وغيره من كتبه، قال في الشفاء: «وما يقال من أن ذات النفس نصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإني لست أفهم قولهم...» فن النفس ص ٢١٢. لكن ابن سينا ذهب إلى هذا القول في كتابه «المبدأ والمعاد» فناقض نفسه، وأجاب عن ذلك الطوسي: بأن ابن سينا صنف كتابه «المبدأ والمعاد» تقريراً لمنعِب المشائين في المبدأ والمعاد، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. وانظر دفاع صدر الدين الشيرازي عنه في الحكمة المتعالية ٤٤٠/٣.

طائفة<sup>(١)</sup> إلى أن النفس الناطقة إذا عَلِمَتْ<sup>(٢)</sup> شيئاً اتَّحَدَتْ<sup>(٣)</sup> بالعقل  
الفَعَّالِ .

فقوله: «ولا يمكن الاتحاد» إشارة إلى بطلان هذين المذهبين .

أي: اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن؛ لما بيَّنا أن الاثنين لا  
يَجِدَانِ، وإذا لم يُمكن اتحَادُ الشيء بالشيء، لم<sup>(٤)</sup> يُمكن اتحَادُ العَالِمِ  
بالمعلوم، ولا اتحَادُ النفس الناطقة بالعقل الفَعَّالِ .

والذي يَخْتَصُّ بَعْدَ اتحَادِ العَالِمِ بالمعلوم<sup>(٥)</sup>: أن العَالِمَ إذا عَلِمَ  
شيئاً فلنَفَرِضَ<sup>(٦)</sup> أنه صار ذلك الشيء المعلوم، مثلاً: إذا عَلِمَ (أ) صار  
بعينه (أ)، فلا يَخْلُو حينئذ: إما أن يكون هو كما كان عندما لم يَعْلَمْ  
(أ) أو يَطَّلَ منه ذلك .

فإن كان كما كان، فسواء عَلِمَ (أ) أو لم يَعْلَمْهَا. وإن كان يَطَّلَ  
منه ذلك، فلا يَخْلُو: إما أن تكون ذاته يَطَّلَتْ أَوْحَالَ لها، فإن كان  
الثاني فالذاتُ باقية، فلا يكون اتحَاداً بل يكون استحالةً، أي: تَغْيِراً من  
حال إلى حال، وإن كان (ب/١٢٣) الأوَّلُ، فحينئذ قد يَطَّلَ ذاته،  
وَحَدَّتْ شيءٌ آخر، ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

(١) هذا القول ينسب إلى بعض قدماء الحكماء . انظر: نهاية المرام ٣٧/٢ .

(٢) (أ) (هـ) (و): علم .

(٣) كذا في (ج) وفي الباقي: اتحد .

(٤) (ج): لا .

(٥) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في الإشارات . انظر: شرح الإشارات للطوسي ٦٩٨/٣ .

(٦) (ب): ليغرض .



وأيضاً: إذا عَلِمَ (أ) ثم عَلِمَ (ب) (أ) أ يكون كما كان عندما عَلِمَ (أ)؟ حتى يكون سواءً عَلِمَ (ب) أو لم يَتَلَمَّه؟ أو يَصِيرُ<sup>(١)</sup> شيئاً آخر؟ والأول باطلٌ بالضرورة، وكذا الثاني، وإلا يلزم أن يكون مُتَّجِدَةً الذات أو الاستحالة، وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد.

والذي يَخْتَصُّ بِمَدَمِ اتِّحَادِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ بِالْمَقْلِ الْفَعَالِ<sup>(٢)</sup>: أن النفس الناطقة لو اتَّحَدَتِ بِالْمَقْلِ<sup>(٣)</sup>، فلا تخلو: إما أن تَتَّجِدَ ببعضه أو به من حيث هو. فإن كان الأولُ يلزم تجزئة العقل الفعّال، وإن كان الثاني يلزم أن تكون النفسُ الناطقة عَالِمَةً بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ.

✽ قال:

وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقُولِ، كَالْحَالِ وَالِاسْتِجَابِ. وَلَا يُعْقَلُ إِلَّا مُضَافاً، قَبْوَى الْإِشْكَالِ مَعَ الْإِتِّحَادِ.

تعده المعلوم  
ببعضه تعده  
العالم به

○ أقول:

اخْتَلَفَ فِي أَنَّ الْعِلْمَ هَلْ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومِ؟ أَي: تَعَدُّ الْمَعْلُومُ يَسْتَدْعِي تَعَدُّ الْعِلْمِ بِهِ أَمْ لَا؟

فذهب المصنّف إلى أنه يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومِ، أَي: الْعِلْمُ الْوَاحِدُ (١١٠/هـ) لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلْمًا بِمَعْلُومَيْنِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعِلْمَ

(١) سائطة من (هـ).

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي

٧٠٢/٣

(٣) (ب) (ز) زيادة: الفعّال.

عبارةً عن حصول صورة المعلوم في العالم، وصورة<sup>(١)</sup> الأشياء  
الشغائرية شغائرية بالضرورة.

فحصول صورة ما شغائري لحصول صورة غيرها، فالعلم بأحد  
الشيئين (١٢٣/و) مغاير للعلم بالآخر، فلا يكون العلم الواحد علماً  
بمعلوماتين.

وذهب أهل السنة<sup>(٢)</sup> إلى أن العلم القديم يتعلّق بمعلومات الله  
تعالى التي لا نهاية لها، مع أنه واحد.

وأما العلم المحدث: فذهب أبو الحسين الباهلي<sup>(٣)</sup> إلى أن العلم  
الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة<sup>(٤)</sup>، وحكي عن الشيخ  
الأشعري<sup>(٥)</sup> ذلك، وأنكره الأستاذ أبو إسحاق<sup>(٦)</sup> وقال<sup>(٧)</sup>: إنه ذكره في  
الإلزام على من يقول العلم الواحد يتعلّق بمعلوماتين.

(١): (أ) وصور.

(٢) انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي ص ٣٠، شرح المقاصد ٣٢٥/٢، شرح  
المواقف ١٨٧/٢.

(٣) كذا في جميع النسخ، وكناه الذهبي والصفدي بأبي الحسن، وهو أبو الحسن الباهلي  
البرصي، شيخ المتكلمين، وتلميذ أبي الحسن الأشعري. من تلاميذه الباقلاني  
والإسفريني، توفي في حدود السبعين والثلاثمائة. انظر سير أعلام النبلاء  
٣٠٤/١٦، الوافي بالوفيات للصفدي ٣١٢/١٢.

(٤) وقول الباهلي مقيد بكونه في العلم الضروري دون المكتسب. انظر: أصول الدين  
لأبي منصور ص ٣٠.

(٥) منعه الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنه لا يجوز أن يتعلّق العلم الواحد بمعلوماتين،  
نسب إليه ذلك التفاضل في شرح المقاصد ٣٢٥/٢، والإيجي في المواقف، انظر:  
شرح المواقف ١٨٧/٢.

(٦) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، من متكلمي الأشاعرة، عالم  
بالفقه والأصول، له مناظرات مع المعتزلة، مات ببغداد سنة ٤١٨ هـ. الأعلام ٥٩/١.

(٧) ساقطة من (و).

وذهب الجبائنيُّ إلى جواز تَعَلُّقِ العلم الواحد بمعلوماتين، وأوجِبَ ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي<sup>(١)</sup>.

وقال القاضي: كلُّ معلومين لا يَتَقَلَّقُ أحدهما عن الآخر (١٠٤/ج) في العقل، يجوز أن يَتَعَلَّقَ بهما علمٌ واحد، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يُعَلَّمَ عند الذهول عن شيءٍ آخر، فلا يُمَكِّنُ أن يَتَعَلَّقَ بهما علم واحد<sup>(٢)</sup>.

قوله: «كالحال والاستقبال» أوردَهُ مثلاً لاختلاف المعلوم، وأشار به إلى بطلان مذهب جماعةٍ من المعتزلة، ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال عِلْمٌ بالحال عند حُضُور الاستقبال<sup>(٣)</sup>، فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ عِلْمٌ بوجوده إذا وُجِدَ.

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي النحوي الإسفرايني، أبو منصور، عالم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ومات في إسفرائين سنة ٤٢٩هـ، له عدة مصنفات منها: أصول الدين، والفرق بين الفرق.

الأعلام ١٧٣/٤.

قال أبو منصور في كتابه أصول الدين: «والصحيح عندنا: أن كل علم متعلق بمعلوماتين؛ لأن من علم شيئاً كان عالماً به وبأنه عالم به، ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم، لجاز وجود أحد العلمين فيه مع عدم الآخر، وكان يعلم الشيء من لا يعرف أنه عالم به، وهذا محال، فما يؤدى إليه مثله» ص ٣٠.

(٢) من قوله: «العلم القديم...» إلى هنا منقول من تلخيص المحصل للطوسي ص ١٥٨، ينصرف لا يكاد يذكر.

قلت: والخلاف السابق في العلم المحدث مقيد بأن يكون علن سبيل التفصيل، إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة.  
انظر: شرح المواقف ١٨٧/٢.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «كأنهم ذهبوا إلى ذلك تفادياً عن لزوم التخيير في علمه تعالين، فزعموا أن علمه - تعالين - في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها. وأما أهل السنة فقد قالوا: إن علمه - تعالين - صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات، وتختير بتغيرها، فلا تغير في صفة تعالين» ل: ٢١١ - ٢١٢.

وهو باطل، فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ مشروطٌ بعدم الشيء في الحال، ووجوده في ثاني الحال، والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بعدم في الحال، بل مشروطٌ بالوجود في الحال، فأحدهما غير الآخر.

والعلم لا يُعْقَلُ إلا مضافاً إلى معلومه، فإن العلم علم بالشيء، لكن لا تكون الإضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه، بل تكون لازمة له، فإنه عبارة عن حصول الصورة، والصورة إنما تكون صورة لشيء، فتكون الإضافة إلى ذلك الشيء لازمة له.

ثم قال المُصَنِّفُ: «فيقوى الإشكال مع الاتحاد» أي: إذا كان العلم لا يُعْقَلُ إلا مضافاً، يَقَوَّى الإشكال عند اتحاد العالم والمعلوم؛ وذلك لأن العالم والمعلوم إذا كانا شيئاً واحداً، توجه الإشكال بأن يقال: أنتم جَعَلْتُمُ العلمَ عبارةً عن حصول صورة مساوية<sup>(١)</sup> للمعلوم في العالم، فلا<sup>(٢)</sup> يُمَكِّنُ عند اتحاد العالم والمعلوم، وإلا يلزم اجتماع صورتين متساويتين<sup>(٣)</sup> لشيء واحد.

ويَقَوَّى الإشكالُ (١٢٦/ز) باعتبار لزوم الإضافة؛ إذ العلمُ بالشيء يَسْتَدْعِي الإضافة، والإضافة لا تَتَصَوَّرُ<sup>(٤)</sup> إلا بين الشئين، فعند اتحاد العالم والمعلوم لا تَتَحَقَّقُ الإضافة، فلا يَتَحَقَّقُ العلمُ؛ لانتفاء لازمه الذي هو الإضافة.

(١) (و): متساوية.

(٢) (ز): ولا.

(٣) (أ) (هـ): (ز): متساويتين.

(٤) (أ): ولا تصور الإضافة.

والجواب<sup>(١)</sup> عن الإشكال الأول: أن العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وأما العلم بما هو غير خارج عن العالم، فهو عبارة عن حصول<sup>(٢)</sup> نفسه.  
وعن الثاني: أنه<sup>(٣)</sup> عند اتحاد العالم والمعلوم تتحقق الإضافة لِتَحَقُّقِ الشَّيْئَيْنِ:

أحدهما حصول ذلك الشيء، أعني: وجوده الذي هو العلم، والآخر: نفس ذلك الشيء، الذي هو العالم والمعلوم.  
ولا شك أن حصول الشيء مغاير للشيء؛ لأن الوجود مغاير للماهية، فالإضافة تَعْرَضُ للحصول بالقياس إلى الشيء. هذا هو التحقيق.

واعلم: أن العلم الذي تلزمه الإضافة هو غير علم الله تعالى بذاته، فإن عِلْمَهُ تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو عَيْنُ وجوده، فلا اثنية فيه، حتى تُتَّصَرَّ الإضافة بينهما.

✽ قال:

وَهُوَ عَرَضٌ؛ لِيُوجِدَ حَلَّهُ فِيهِ.

العلم عرض

○ أقول:

عِلْمٌ<sup>(٥)</sup> غير الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم إذا

- 
- (١) (و): فالجواب.  
(٢) ساقطة من (ب).  
(٣) في هامش (ب): حضور. نسخة.  
(٤) (ب) (ز): أن.  
(٥) العبارة في (هـ): اعلم أن علم....

كان المعلوم خارجاً عن العالم، وعن حصول نفس المعلوم إذا لم يكن خارجاً.

ففي العلم بالأشياء الخارجة عن المُدْرِك: صورة؛ وحصول (١/٦٢) تلك الصورة؛ وإضافة الصورة إلى الشيء المعلوم؛ وإضافة الحصول إلى الصورة. وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم: حصول نفس ذلك الشيء الحاصل؛ وإضافة الحصول إلى نفس ذلك الشيء. ولا شك أن الإضافة في جميع الصور عَرَضٌ؛ لأنها تكون موجودة في موضوع.

وأما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم تكون: جوهرأ إن كان المعلوم ذات العالم؛ لأنه حينئذ (١٢٤/ب) تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع؛ (١١١/هـ) ضرورة كون ذات العالم كذلك؛ وعَرَضاً إن كان المعلوم أحوال ذاته؛ لأنه حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم، فتكون عَرَضاً.

وأما الصورة في العلم<sup>(١)</sup> بالأشياء الخارجة عن العالم: فإن كانت صورة عَرَضٍ، بأن يكون المعلوم عَرَضاً، فهو عَرَضٌ بلا شك؛ ضرورة صِدْقِ حَدِّ العَرَضِ عليه، فإنها<sup>(٢)</sup> تكون موجودة في موضوع؛ وإن كانت صورة لجوهر، بأن يكون المعلوم جوهرأ، فعَرَضٌ أيضاً.

لكن فيه شُبْهَةٌ: أما أنه عَرَضٌ فلصِدْقِ حَدِّ العَرَضِ عليه.

---

(١) (ز): العالم.

(٢) (ب): بأنها.

وأما الشبهة: فلأن المعقول - الذي (١٢٤/و) هو جوهر<sup>(١)</sup>، جوهرته صفة ذاتية، فماهيته<sup>(٢)</sup> من حيث هي جوهرٌ، (ج/١٠٥) وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه؛ لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يُوجِبُ الاختلاف في نفس الماهية.

وإذا كان<sup>(٣)</sup> ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية، والماهية - من حيث هي لذاتها - جوهرٌ، تكون الصورة العقلية أيضاً جوهرًا، فلا تكون عَرَضًا؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعَرَضًا. والجواب: أنا لا نَسَلِّمُ أن الماهية - من حيث هي - محفوظة في الصورة العقلية.

قوله<sup>(٤)</sup>: «لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية».

قلنا: مُسَلِّمٌ<sup>(٥)</sup> ذلك، ولكن لا نَسَلِّمُ أن المُنتَسِبَ إلى الوجود الذهني - أعني: الصورة العقلية<sup>(٦)</sup> - هو ماهية المعقول، بل نَسَبُهَا ومثالها، والشَّيْخُ والمِثَالُ للشيء مُغَايِرٌ لذلك الشيء، وإن كان مُطَابِقًا له، على معنى أن الحاصل من الشيء في العقل هو عَيْنُ الشَّيْخِ.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (هـ): لماعيته.

(٣) (ج) (و): كانت.

(٤) (ج): وقوله.

(٥) (هـ): نسلم.

(٦) (ج): المعقولة.

وإن كانت<sup>(١)</sup> الصورة العقلية مغايرةً لماهية المعقول، لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعَرَضًا.

وأما الحصول: سواءً كان حصول صورة الشيء المعلوم، أو حصول نفس الشيء المعلوم، فهو من حيث إنه حصول شيء<sup>(٢)</sup> ليس بجوهر ولا عَرَضٍ؛ إذ لا يَصْدُقُ عليه بهذا الاعتبار أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع؛ لأنه بهذا الاعتبار حصول الشيء<sup>(٣)</sup> لا ماهية ذات حصول.

وباعتبار أن الحصول أيضاً في نفسه مفهوم، يَغْرِضُ له وجود في العقل، يكون عَرَضًا؛ لأنه حينئذ يَصْدُقُ عليه حَدُّ العَرَضِ؛ إذ يَصْدُقُ عليه أنه موجود في موضوع.

وإنما طَوَّلْنَا الكلامَ في هذا المَوْضِعِ<sup>(٤)</sup>، وَبَسَطْنَا القولَ بالتَعَرُّضِ للمفاهيم<sup>(٥)</sup> الحاصلة في العلم؛ لأن المُلتزمين للتعرُّض لهذا البحث زعموا: أن العلم عَرَضٌ، واحتجوا على عرضية الصور العقلية (١٢٧/ز) لا على عرضية حصولها الذي هو العلم، وفَرَّقَ بين حصول الصورة ونفس الصورة؛ لأن حصول الصورة<sup>(٦)</sup> وجودها، وفَرَّقَ بين

(١) (هـ): كان.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ج) (هـ): شيء.

(٤) (ب): الموضوع.

(٥) (ز): للماهيات.

(٦) (ب) (هـ) زيادة: نفس.



الشيء ووجوده؛ لما عَرَفْتْ أن وجودَ الشيء زائدٌ عليه، سواءً كان  
ذهنياً أو خارجياً.

فَوَجِبَ بَسْطُ القول فيه، لتندفع به الحيرةُ الحاصلة للمستفيدين،  
بسبب مطالعة الكتب المُتَعَرِّضة لهذا البحث.

• قال:

وَهُوَ: فِعْلِيٌّ، وَأَنْفَعَالِيٌّ، وَغَيْرُهُمَا.

الاسم العلم

○ أقول:

العِلْمُ: إما فعلِيٌّ، أو انْفَعَالِيٌّ، أو غَيْرُهُمَا<sup>(١)</sup>.

أما العِلْمُ الفِعْلِيُّ: فهو أن تَشَبَّحَ صورةُ المعلوم إلى العالم، فتصيرُ  
تلك الصورةُ العقلية<sup>(٢)</sup> سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما تَعَقَّلُ  
شَكْلاً ثم تَجَعَلُهُ موجوداً.

وأما الانْفَعَالِيُّ: فهو أن تُسْتَفَادَ الصورةُ العقليةُ من الموجود في  
الأعيان، كما نستفيد صورةَ السماء من السماء<sup>(٣)</sup>.

وأما غَيْرُهُمَا: فعلم<sup>(٤)</sup> الله تعالى بذاته، فإنه عبارةٌ عن ذاته، وكلمته  
تعالى بالموجودات، فإنه عبارةٌ عن وجوداتها العينية الصادرة منه<sup>(٥)(٦)(٧)</sup>.

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٧٠٦/٣، نهاية المرام ١٩٨/٢.

(٢) (ج) (هـ): الفعلية.

(٣) جملة: «من السماء» ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): كعلم.

(٥) (ج): فإنها.

(٦) (هـ) (ز): عنه.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «وأورد عليه: أن علم الله - تعالى - قديم، ووجودات الممكنات =

قال:

وَصَرُورِيٌّ أَقْسَامُهُ سِتَّةٌ ، وَمُكْتَسَبٌ .

○ أقول:

العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي، وقد مرَّ تفسيرُهما .

والضروري<sup>(١)</sup> ستة أقسام<sup>(٢)</sup>: بَدَهِيَّاتٌ<sup>(٣)</sup>، ومُشَاهِدَاتٌ، ومُجَرَّبَاتٌ،

العلم  
الضروري

وَحَدِيثَاتٌ، ومُتَوَاتِرَاتٌ، وقضايا قياساتها معها .

وذلك لأن العقل: إما أن لا يحتاج في الحكم إلى إعانةِ الحِسِّ أو  
احتاج، والأول لا يخلو: إما أن لا يحتاج إلى وَسَطٍ بين طَرَفِي الحكم،  
أو يحتاج، والأوَّلُ هو البَدَهِيَّاتُ<sup>(٤)</sup>، والثاني لا يخلو: إما أن يكون  
ذلك الوَسَطُ حاصلًا بالاكْتِسَابِ أو لا، والثاني قضايا قياساتها معها،  
والأوَّلُ لا يخلو: إما أن يَحْصُلَ بسهولةٍ أو لا، والثاني لا يكون من  
الضروريات، والأوَّلُ هو الحَدِيثَاتُ .

= حادثة: إما كلها أو بعضها. وأيضاً: ما ذكره مخالف لما ذهب إليه المليون، فإن  
المعتزلة ذهبوا إلى أن علم الله - تعالى - عين ذاته، ومن عدهم إلى أنه صفة قائمة  
بذاته زائدة على ذاته، وسيرد عليك مباحث علمه - تعالى - في الإلهيات إن شاء الله  
تعالى. والمثال الظاهر لما ليس فعلياً ولا انفعالياً: هو علم واحد منا بالأمر  
المستغلة التي ليست فعلاً له ٤ ل: ٢١٣ .

(١) (ز): وللضروري .

(٢) انظر: البصائر النصيرية ص ١٣٩، شرح الإشارات للطوسي ٣٩١/١، مطالع الأنظار  
ص ٤٩ .

(٣) (أ) (ب) (هـ): بديهيات .

(٤) في غير (ج) (ز): البديهيات .

هذا إذا لم يَخْتَجِ العقلُ في الحكمِ إلى إعانةِ الحِسِّ، فاما<sup>(١)</sup> إذا احتاج إلى إعانةِ الحِسِّ، فلا يخلو: إما أن يكون الحِسُّ حِسَّ السَّمْعِ، بأن يَسْمَعَ الخَبَرَ الدَّالَّ على مدلوله، أو غيره، (هـ/١١٢) والأوَّلُ هو المُتَوَاتِرَاتِ، والثاني لا يخلو: إما أن يَحْتَاجَ إلى تَكَرُّرِ الإحساسِ به، وهو المُجَرَّبَاتِ، أو لا، وهو المُشَاهَدَاتُ.

فالبَدِيَّاتُ<sup>(٢)</sup>: هي التي يَفْتَضِيها العقلُ عند تصوُّر حُدُودِها، من غير استعانة بشيءٍ آخر.

ومن البَدِيَّاتُ<sup>(٣)</sup>: ما هو جَلِيٌّ للكلِّ؛ لظهور تصوُّر حدوده<sup>(٤)</sup>، ومنه (١٠٦/ج) ما فيه خفاءٌ، وافقر إلى تأثُّلٍ، بسبب خفاء تصوُّر حدوده، فإنه إذا خَفِيَ التصوُّرُ خَفِيَ التصديقُ، وهذا القسم واضح بالنسبة (١٢٥/ب) إلى الأذهان المُشْتَغِلَةِ النافذة في التصوُّر.

والمُشَاهَدَاتُ: ما تَنْفِيذُ<sup>(٥)</sup> التصديق بها من: الحِسِّ الظاهر، وتسمى محسوساتٍ، مثل: حُكْمِنَا بوجود الشمس؛ أو الحِسِّ الباطن، وتسمى قضايا اعتباريةً، مثل: حُكْمِنَا بأن لنا فكرةً، وأن لنا خوقاً وغضباً.

والمُجَرَّبَاتُ: قضايا وأحكامٌ تابعة لمُشَاهَدَاتٍ مُتَكَرِّرَةٍ، وتحتاج

(١) (هـ) (ز): وأما.

(٢) (أ) (ب) (و): فالبدديات.

(٣) (أ) (ب) (و): البدديات.

(٤) (ب): حدودها.

(٥) في غير (هـ) (ز): بتفيد.

إلى قياس حَيْفِي، وهو أن يُعْلَمَ أن الوقوع المُتَكَرِّرَ على نَهْجٍ واحد، لا يكونُ اتِّفَاقِيًّا، كحُكْمِنَا (و/١٢٥) بأن شُرِّبَ السَّقْمُونِيَا مُسَهَّلًا.  
 وَالْحَدِيثِيَّاتُ: قضايَا تَبْدَأُ الحُكْمَ بِهَا حَدْسٌ قَوِيٌّ مِنَ النَفْسِ، فزَالِ  
 مَعَهُ الشُّكُّ، وَأذَعَرَ لَهُ الذَّهْنَ، مِثْلُ: حُكْمِنَا بِأَنْ نَوَرَ القَمَرَ مُسْتَفَادًا مِنَ  
 الشَّمْسِ.

وَالْمُتَوَاتِرَاتُ: قضايَا تَشْكُرُ إِلَيْهَا النَفْسُ<sup>(١)</sup> سَكُونًا تَامًّا، بِزَوَالِ مَعَهُ  
 الشُّكِّ؛ لكَثْرَةِ الشَّهَادَاتِ مَعَ إِمكَانِهِ، بِحَيْثُ تَزُولُ الرِّيبَةُ عَنِ وَقُوعِ  
 تِلْكَ<sup>(٢)</sup> الشَّهَادَاتِ عَلَى سَبِيلِ تَوَاطُفِهِمْ عَلَى الكَذِبِ، مِثْلُ: حُكْمِنَا بِأَنْ  
 مَكَّةٌ مَوْجُودَةٌ.

وَالقَضَايَا الَّتِي قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا: هِيَ قَضَايَا إِنَّمَا يُحْكَمُ<sup>(٣)</sup> بِهَا بِسَبَبِ  
 وَسَطٍ لَا يَتَغَرَّبُ عَنِ الذَّهْنِ، عِنْدَ إِحْضَارِ حَدِّي المَطْلُوبِ بِالتَّبَالِ، مِثْلُ:  
 حُكْمِنَا بِأَنْ الِاثْنَيْنِ نَصْفُ الأَرْبَعَةِ.

\* قَالَ:

وَوَاجِبٌ وَمُمْكِنٌ.

○ أَقُولُ:

المُلمُّ يَنْقَسِمُ إِلَى وَاجِبٍ وَمُمْكِنٍ.

فَالوَاجِبُ: كَعَلِمَ اللهُ تَعَالَى بِذَاتِهِ؛ لِأَنَّهُ نَفْسُ ذَاتِهِ تَعَالَى، وَالْمُمْكِنُ:

مَا عَدَاهُ مِنَ العُلُومِ.

(١) (هـ) (و) (ز): النُفُوسِ.

(٢) سَاطِئَةٌ مِنَ (ج).

(٣) (أ): نَحْكُمُ.

• قال:

وَهُوَ تَابِعٌ، بِمَعْنَى أَصَالَةِ مُوَاظِنِهِ فِي التَّطَابِقِ، فَزَالَ الدَّوْرُ.

○ أقول:

العلم تابع للمعلوم، على معنى: أن العقل إذا اغتبر مطابقة العلم والمعلوم، حكّم بأصالة مُوازِنه، أي: معلوم<sup>(١)</sup> العلم في هذا التطابق، أي: حكّم بأن المعلوم أصل في المطابقة، والعلم تابع له وحكاية عنه، فعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم - الذي هو الأصل في التطابق - عن العلم الذي هو تابع<sup>(٢)</sup> في التطابق وحكاية عنه، فإن الحكاية يجوز تقدّمها<sup>(٣)</sup> على المَحْكِي.

قوله: «فزال الدور» أي: الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمُتَأَخَّرَ زمانًا، أو بالمستفاد<sup>(٤)</sup>.

أما ورودُ الدور على تقدير (١٢٨/ز) تفسير التابع بالمُتَأَخَّرَ زمانًا أو بالمستفاد: فلأن العلم لو كان تابعاً - والتابع على التقديرين مُتَأَخَّرَ عن المتبوع - فيلزم تأخر كل نوع من العلم عن معلومه، لكن نوع من العلم فعليٌّ، وهو موجب لوجود المعلوم، فيكون مُتَقَدِّمًا على وجود المعلوم، الذي هو مُتَقَدِّمٌ على العلم التابع له، فيلزم تقدّم كل منهما على الآخر، فيلزم الدور.

(١) (ب) زيادة: من.

(٢) (ز) زيادة: له.

(٣) (ب) (و): تقديمها.

(٤) (ز) زيادة: منه.

أما<sup>(١)</sup> زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرناه: فلأنه حينئذ لا يلزم أن يكون العلم متأخراً عن المعلوم، فلا يلزم تقدّم كل واحد من العلم والمعلوم على الآخر، فلا يلزم الدور.

• قال:

وَلَا بَدَّ فِيهِ مِنَ الِاسْتِعْدَادِ: أَمَّا الضَّرُورِيُّ فَيَالْحَوَاسِّ؛ وَأَمَّا  
الْكَنْهِيُّ فَيَالْأَوَّلِ.

○ أقول:

الإنسان في مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ خَالٍ عَنِ الْمَعْلُومِ، لَكِنْ قَابِلٌ لَهَا، وَإِلَّا لَمَّا  
حَصَلَ لَهُ أَصْلًا، وَإِذَا كَانَ قَابِلًا لَهَا، فَلَوْ كَانَ شَرَايِطُ حُصُولِ الْمَعْلُومِ<sup>(٢)</sup>  
بِنِهَايَةِهَا حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ، لَكَانَتِ الْمَعْلُومُ حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ؛  
لِأَنَّ الْمَبْدَأَ الْفَاعِلَ - الَّذِي يُخْرِجُ كُلَّ مَا بِالْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ - مَوْجُودٌ دَائِمًا.  
فَلَوْ كَانَتِ الشَّرَايِطُ حَاصِلَةً بِأَسْرَهَا، لَزِمَ تَحَقُّقُ جَمِيعِ مَا تَتَوَقَّعُ  
عَلَيْهِ الْمَعْلُومُ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ، فَتَحَصَّلَ جَمِيعُ الْمَعْلُومِ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ،  
لَكِنْ لَيْسَ كَذَلِكَ.

فَقُلِمَ: أَنَّ شَرَايِطَ حُصُولِ الْمَعْلُومِ لَا تَكُونُ حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ،  
فَلَا بَدَّ مِنْ حُصُولِهَا شَيْئًا فِشْيَاءً، وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِالِاسْتِعْدَادِ.

أَمَّا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ فَشَرَايِطُهُ: هِيَ<sup>(٣)</sup> الْإِحْسَاسُ بِجَزْئِيَّاتِ

(١) (ج) (هـ): وأما.

(٢) (هـ) (ز): العلم.

(٣) (ب) (هـ) (و): هو.

المحوسات بواسطة الحواس<sup>(١)</sup>، فإننا إذا أَحَسْنَا بجزئياتِ، تَبَيَّنَتْ  
لُمُشَارِكَاتِ بَيْنَهَا وَمُبَايَنَاتِ، فَتَحْصُلُ فِيْنَا عِلْمٌ ضَرْوِيَّةٌ.  
وَأَمَّا الْكَيْفِيُّ: فَاسْتَعْدَاذُهُ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِوَسْطَةِ الْأَوَّلِ، أَيِ:  
الضَّرْوِيِّ، بَأَن يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ، أَمَا التَّصَوُّرَاتِ الْمُكْتَسَبَةُ<sup>(٢)</sup> فَبِالْحَدِّ وَالرَّسْمِ،  
وَأَمَّا (١١٣/هـ) التَّصْدِيقَاتُ<sup>(٣)</sup> فَبِالْقِيَاسَاتِ الْمُشْتَبِدَةِ إِلَى الْمُقَدَّمَاتِ  
الضَّرْوِيَّةِ: إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَسْطَةِ<sup>(٤)</sup>.

\* قَالَ:

وَبِإِضْطِلَاحِ يَمَارُقِ الْإِدْرَاكِ مَقَارَقَةَ الْجِنْسِ النَّوْعِ، وَبِإِضْطِلَاحِ  
آخَرَ مَقَارَقَةَ النَّوْعَيْنِ.

المسألة بين  
العلم والإدراك

○ أَقُولُ:

الْإِدْرَاكُ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنِيَيْنِ<sup>(٥)</sup> بِإِضْطِلَاحِيْنِ<sup>(٦)</sup>:  
الْأَوَّلُ: هُوَ<sup>(٧)</sup> أَن تَكُونَ حَقِيقَةً الشَّيْءِ حَاضِرَةً بِنَفْسِهَا أَوْ بِمَثَالِهَا  
عِنْدَ الْمُدْرِكِ، يُشَاهِدُهَا مَا بِهِ يُدْرِكُ، سِوَاءَ كَانَتْ بِهَ الْإِدْرَاكُ ذَاتَ  
الْمُدْرِكِ أَوْ آلَتِهِ، وَسِوَاءَ كَانَتْ الْمَثَالُ<sup>(٨)</sup> مُتَنَزِّعَةً مِنْ أَمْرٍ خَارِجِيٍّ أَوْ حَاضِرَةً

(١) (و): الحواس.

(٢) (أ): (و): الكيفية.

(٣) (أ): (ز): زيادة: الكيفية.

(٤) (ب): بوسط.

(٥) (هـ): المعنيين.

(٦) (ن): ساقطة من (ز).

(٧) (ن): ساقطة من (ز).

(٨) (ن): ساقطة من (ب).

ابتداءً، وسواءً كان مُنطَبِعاً<sup>(١)</sup> في ذات المُدْرِكِ أو في آتِه، أو كان  
(ج/١٠٧) حاضراً من غير انطباع في شيء.  
والثاني: هو الإحساس فقط.

والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العالم، فيكون  
العلم نوعاً (أ/٦٣) من الإدراك بالاصطلاح الأول، وهو التَعَقُّلُ.  
فعلنى هذا: الإدراك يُفَارِقُ العِلْمَ مُفَارَقَةً الجِنْسِ النوع، وعلى  
الاصطلاح الثاني يكون الإدراكُ مُبَيِّناً للعلم، فَيُفَارِقُ العِلْمَ مُفَارَقَةً  
النوعين.

\* قال:

العلم بالعلم  
يستلزم العلم  
بالمعلوم

وَتَعَلَّقَهُ - عَلَى التَّامِّ - بِالْعِلْمِ يَسْتَلْزِمُ تَعَلَّقَهُ - كَذَلِكَ -  
بِالْمَعْلُومِ<sup>(٢)</sup>.

○ أقول:

تَعَلَّقَ العِلْمَ بِالْعِلْمِ:

إما بماهيتها من حيث هي هي، لا باعتبار آخر، وتَعَلَّقَ العِلْمَ  
بالعلمة - من حيث هي هي - لا يستلزم تَعَلَّقَ العِلْمَ بِالْمَعْلُومِ<sup>(٣)</sup> أصلاً،  
اللهم إلا أن يكون المعقول<sup>(٤)</sup> لازماً بَيِّنًا لماهية العلمة، بمعنى: أنه يَلْزَمُ

(١) (و): منطبقاً.

(٢) (ب): بالمعلوم.

(٣) (و): بالمعلوم.

(٤) (ز): بالمعلوم.



من تصوّر ماهية العلة تصوّر ماهية المعلول، فحينئذ يكون<sup>(١)</sup> تَعَلُّقُ الْعِلْمِ بِمَاهِيَةِ الْعِلَّةِ (١٢٦/ب) - من حيث هي - يستلزم تَعَلُّقَ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ.

وإما بماهيتها من حيث هي مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْمَعْلُولِ، (١٢٦/و) لا باعتبار آخر، وهو عِلْمٌ ناقص بالعلة، وتَعَلُّقُهُ بِالْعِلَّةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقَهُ بِالْمَعْلُولِ، لا مطلقاً، بل من حيث هو لازمٌ، وهو علم ناقص بالمعلول.

وإما بماهيتها ولوازمها وعوارضها، وملزوماتها ومعرضاتها، ومالها في نفسها وما لها بالقياس إلى غيرها، وهذا عِلْمٌ تَامٌّ (بالعلة)، وتَعَلُّقُ الْعِلْمِ بِالْعِلَّةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ التَّامِّ<sup>(٢)</sup> يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَذَلِكَ، أي: على الوجه التام، فإن المعلول ولوازمه من لوازم العلة.

✽ قال:

وَمَرَاتِبُهُ ثَلَاثٌ.

مراتب العلم

○ أقول:

مراتب العلم ثلاث:

الأولى: كونه بالقوة المَحْفَظَةِ، وهو عَدَمُ الْعِلْمِ عَمَّا مِنْ شَأْنِ الْعِلْمِ.

الثانية: العلم الإجمالي، وهو كَمَرُّ عِلْمٍ مَسْأَلَةٍ ثُمَّ غَفَلَ عَنْهَا، ثم

(١) (و) زيادة: كون.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ه).

مُتَلَّ (١) عنها، فإنه يُخَضِّرُ الجوابَ في ذهنه، وليس ذلك بالقوة المتخضة، فإن عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة، فلم تكن (٢) عِلْماً بالقوة من كل وجه، بل هي (٣) بالفعل من وجهٍ والقوة من وجهٍ آخر.

الثالثة: (١٢٩/ز) العلمُ التفصيلي، وهو أن يتعلّم الأشياءَ مُتمايزَةً في العقل، منفصلةً بعضها عن البعض.

• قال:

وَدُو السَّبَبِ إِنَّمَا يُعَلَّمُ بِهِ كُتُبًا.

○ أقول:

أي: العلمُ بذِي السبب لا يَحْصُلُ إلا بالعلم (٤) بسببه كُتُبًا (٥).

أما أن العلمَ بذِي السبب لا يَحْصُلُ إلا من العلمِ بسببه: فلأن ذا السبب ممكنٌ بالضرورة، وكلُّ ممكنٍ إذا نظرتَ إليه من حيث هو هو - مع قطع النظر عن سببه - امتنع الجزمُ برُجْحَانِ أَحَدِ طرفيه على الآخر، وإذا التفتَ إلى وجود سببه وَجَدْتِ وجودَه راجحاً على عدمه، فَحَكَمْتِ بوجوده حُكْماً قطعياً.

فجبت: أن ذا السببِ إذا التفتَ إليه - مع قطعِ الالتفاتِ عن سببه -

(١) (ب): يسأل. (ج): سأل.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ز) زيادة: علم.

(٤) (أ): من العلم.

(٥) ساقطة من (ز).

اِنتَبَحَ الْحُكْمُ بِوُجُودِهِ جِزْماً، وَأَنَّهُ إِذَا تَثَبَّتْ إِلَى وُجُودِ سَبَبِهِ حَكَمَتْ  
جِزْماً بِوُجُودِهِ.

وَلَا تَعْنِي بِقَوْلِنَا: «إِنْ ذَا السَّبَبِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِالْعِلْمِ بِسَبَبِهِ» إِلَّا هَذَا  
الْمَعْنَى.

وَأَمَّا أَنَّهُ يُعْلَمُ كُلياً، أَي: يُعْلَمُ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ تَصَوُّرُهُ غَيْرَ مَانِعٍ مِنْ  
وُقُوعِ الشَّرْكَةِ فِيهِ<sup>(١)</sup>: فَلَأَنَّ الْأَلْفَ إِذَا كَانَ مُوجِباً لِلْبَاءِ مَثلاً<sup>(٢)</sup>، فَمَنْ  
اسْتَدَلَّ مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْأَلْفِ عَلَى الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْبَاءِ، فَقَدْ حَصَلَ لَهُ  
عِنْدَ هَذَا الِاسْتِدْلَالِ الْعِلْمُ بِالْبَاءِ، وَهُوَ كَلِيٌّ، وَالْعِلْمُ بِصَدْرِهِ عَنِ الْأَلْفِ،  
وَهُوَ أَيْضاً كَلِيٌّ؛ لِأَنَّ صَدْرَ شَيْءٍ عَنِ شَيْءٍ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ غَيْرَ مَانِعٍ مِنْ  
الشَّرْكَةِ، وَتَقْيُّدُ الْكُلِّيِّ بِالْكُلِّيِّ كُليٌّ، لَمَّا عَرَفْتُ فِي التَّقْصِيدِ الْأَوَّلِ.

✽ قَالَ:

وَالْعَقْلُ غَرِيبَةٌ يَلْزَمُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ، عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلَاتِ،  
وَيُطَلَّقُ عَلَى غَيْرِهِ بِالِاشْتِرَاكِ.

○ أَقُولُ:

أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَفْهُومِ الْعَقْلِ<sup>(٣)</sup>.

فَعَرَّفَهُ بِأَنَّهُ: غَرِيبَةٌ يَلْزَمُهَا<sup>(١)</sup> الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ

تعريف العقل

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) انظر في مفهوم العقل وإطلاقاته: الباحث المشرقية ١/٣٦٦، تلخيص المحصل ص

١٦٣، التعريفات للرجزاني ص ١٣٢.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: ولا يخفى أن هذا - في الحقيقة - تعريف له»

الآلات<sup>(١)</sup>، أي: القوى التي تُدركُ بها النفسُ المحسوساتِ الظاهرةَ  
والباطنةَ.

وقد يُطلَقُ لفظُ<sup>(٢)</sup> «العقل» على غير هذا (١١٤/هـ) المعنى، على **إطلاق**  
سبيل الاشتراك اللفظي، فإنه يقال للجوهر المُجَرَّد، الذي لا يتعلَّقُ  
بالجسم تَعَلَّقُ التدبير والتصرف، ولقوى النفس الإنسانية التي بحسب  
تكميل جوهرها:

فمنها: قوةٌ استعدادية، وهي التي من شأنها المعقولات الأولى،  
وتسمَّى عقلاً هَيُولائياً، تشبيهاً بالهَيُولَى الأولى، الخالية في نفسها عن  
جميع الصورة المستعدة لقبولها، وهي حاصلةٌ لجميع أفراد الإنسان في  
بَدَأِ فِطْرَتِهِمْ<sup>(٣)</sup>.

ومنها: قوةٌ أخرى تَحْصُلُ لها عند حصول المعقولات الأولى  
لها<sup>(٤)</sup>، فَتَنْهَى<sup>(٥)</sup> لاكتساب الفِكْرِيَّاتِ<sup>(٦)</sup>: إما بالفكرة أو بالحدس،  
وتسمَّى عقلاً بالملَكَة.

= بخفي أو الأخصن، ومثل هذا لا يكون مقبولاً. فتنه<sup>١٠٤</sup> / أ.

(١) هذا التعريف للعقل هو تعريف الإمام الرازي له في المحصل ص ٢٥١، قال رحمه  
الله تعالى: «وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة  
الحواس». قال الطوسي تعليقاً على ما ذهب إليه الرازي في تعريف العقل: «وما  
ذهب إليه المصنف هو الصواب» ص ١٦٣.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) فطرهم.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ) (ب) (ج): فتنها.

(٦) (أ): النظريات.

ومنها: (١٠٨/ج) قوة أخرى، وهي التي لها أن تُحَصِّلَ المعقولَ المُكْتَسَبَ المفروغَ عنه، كالمُشاهدة<sup>(١)</sup>، متى شاء، من غير افتقار إلى اكساب<sup>(٢)</sup>، وتسمَّى عقلاً بالفِعْل.

ويقال لحصول المعقولات بالفعل مُشاهدةً مُتَعَلِّقَةً في الذهن: عَقْلٌ مستفادٌ، ويقال للقوة التي بها تَنْفِيضُ النفسِ المعقولاتِ من مبادئها العالية: عَقْلٌ نظري، وللقوة التي بها تَصْلُحُ أحوالُ البدن: عَقْلٌ عملي.

\* قال:

وَالِاغْتِقَادُ يُقَالُ لِأَحَدٍ قَسَمِيهِ، فَيَتَعَاكَسَانِ فِي الْعُمُومِ  
وَالْمُخْصُوصِ، وَيَبْعَثُ فِيهِ<sup>(٣)</sup> التَّضَادَّ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ.

بحث الاغتراب  
والشهر وغيرهما

وَالسَّهْوُ عَدَمُ مَلَكََةِ الْعِلْمِ، وَفَرْقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبَاتِ.

وَالشُّكُّ: تَرَدُّدُ الذَّهْنِ بَيْنَ الطَّرِيقَيْنِ.

وَقَدْ يَصْحُ تَمَلُّقُ كُلِّ مِنَ الْاِغْتِقَادِ وَالْعِلْمِ بِنَفْسِهِ وَبِالْآخَرِ،  
فَيَتَعَايَرُ الْاِغْتِبَارُ لَا الصُّورُ.

وَالجَهْلُ - بِمَعْنَى - يُقَابِلُهُمَا، وَيَأْخَرُ قَسَمٌ لِأَحَدِهِمَا.

وَالظَّنُّ: تَرْجِيحُ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ، وَهُوَ خَيْرٌ اِغْتِقَادِ الرَّجْحَانِ،  
وَيَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّمْفَ، وَطَرَفَاةً: عِلْمٌ وَجَهْلٌ.

(١) (هـ): بالمشاهدة.

(٢) (هـ): الاكساب.

(٣) (و): فيها.

○ أقول:

الاعتقاد  
الاصطلاح

الاعتقاد يُطلق على التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو لا، مُطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا مُتداولٌ مشهور.

وقد يُقال<sup>(١)</sup> لأحد قسَمي العلم، أعني: التصديقَ الجازمَ المطابقَ الثابتَ، الذي قد يُبين<sup>(٢)</sup> أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور، فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخُصوص.

بيان ذلك: أن الاعتقادَ بالمعنى الأول أعم من العلم؛ إذ يصدُق على الظنِّ والجهل المُركَّب والتقليد، بخلاف العلم. وبالمعنى الثاني أخص من العلم؛ إذ العلمُ يصدُق على التصور بدون الاعتقاد (١٢٧/ب)، فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسبِ الاصطلاحين، أي: بحسبِ الاصطلاح الأول الاعتقاد<sup>(٣)</sup> أعم من العلم، وبحسبِ الاصطلاح الثاني بالعكس، أي: العلم أعم منه. (١٢٧/و)

هذا ما توهمته من كلامه، وهو لا يخلو عن تعسف<sup>(٤)</sup>.

والاعتقاد إذا كان بالمعنى الأول يجوز أن يقع التضاد فيه، والتضاد إنما يقع فيه بأن يكون أحدهما مُتعلقاً بالإيجاب والآخر بالسلب، على معنى أنه تارة يتعلَّق بالإيجاب وتارة<sup>(٥)</sup> بالسلب، بالنسبة

(١) (ز): يطلق.

(٢) (هـ): (ز): يبين.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) جاء في هامش (أ): «وجه التصنف: هو أن هذا المعنى لا يخرج من عبارته بسهولة».

(٥) (هـ) (ز) زيادة في الهامش: يتعلق.

(١٣٠/ز) إلى قضية واحدة، بخلاف العلم فإنه لا يُمكن أن يَقَع فيه التضاد<sup>(١)</sup> بالمعنى المذكور؛ إذ تُشترطُ فيه المُطابِقَةُ، فلو تَعَلَّقَ بالإيجاب امتنع تَعَلُّقُه بالسلب، وبالعكس.

والسُّهُوُّ: عَدَمُ مَلَكَةِ الْعِلْمِ، وهو أن لا يصير الْعِلْمُ مَلَكَةً لِلنَّفْسِ.

تعريف السهو

وقد يُفَرِّقُ بينه وبين النسيان: بأن السُّهُوَّ زوال الصورة عن المَدْرِكَةِ مع تَحْفَظِهِ فِي الحَافِظَةِ<sup>(٢)</sup>، والنسيانَ زوالها عن المَدْرِكَةِ والحَافِظَةِ جميعاً.

والشُّكُّ: تَرَدُّدُ الذَّهْنِ بَيْنَ طَرَفِي الإِيجَابِ وَالسَّلْبِ، من غير ترجيح أحدهما<sup>(٣)</sup> على الآخر.

تعريف الشك

والاعتقادُ الْعِلْمُ يَصِيحُ تَعَلُّقُ كُلِّ مِنْهُمَا بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، فَيَصِحُّ تَعَلُّقُ كُلِّ مِنْهُمَا بِنَفْسِهِ وَبِالْآخَرِ<sup>(٤)</sup>، أي: يَصِحُّ<sup>(٥)</sup> تَعَلُّقُ الْعِيقَادِ بِالْعِلْمِ وَتَعَلُّقُ الْعِلْمِ بِالْإِعْتِقَادِ، وَإِذَا تَعَلَّقَ كُلُّ مِنَ الْعِيقَادِ وَالْعِلْمِ بِنَفْسِهِ، يَتَغَايَرُ الْإِعْتِبَارُ لَا الصُّورَ<sup>(٦)</sup>، أي: الْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعِلْمِ لَا يَكُونُ لَهُ صُورَةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْعِلْمِ، لَكِنْ مُغَايِرٌ لَهُ بِالْإِعْتِبَارِ، أي: الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ عَيْنُ الْعِلْمِ بِالْحَقِيقَةِ، وَمُغَايِرٌ لَهُ بِالْإِعْتِبَارِ أَنَّهُ تَعَلَّقَ<sup>(٧)</sup> بِالْعِلْمِ. وكذا الاعتقادُ إِذَا تَعَلَّقَ بِنَفْسِهِ.

(١) (هـ): تضاد.

(٢) (هـ): بالحافظة، و«في» ساقطة.

(٣) (ج): أحد.

(٤) (هـ): والآخر.

(٥) (ز): زيادة: تعلق العلم بالعلم، وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد، و....

(٦) (ب): الصور.

(٧) (هـ): يتعلق.

الجهل بسيط  
ومركب

والجهل يُطَلَّقُ على معنيين:

أحدهما: البسيط، وهو عَدَمُ العلم والاعتقاد عَمَّا مِنْ شأنه أن يكون عالمًا أو مُعْتَقِدًا، وبهذا المعنى يُقَابَلُ العلم والاعتقادُ تَقَابُلَ العَدَمِ للمَلَكَةِ.

والثاني: المُرَكَّب، وهو اعتقادُ الشيء على خلافِ ما هو عليه، مع اعتقادِ أنه لا يُمكنُ إلا كذلك، وبهذا المعنى قَسَمَ من الاعتقاد، وإنما سُمِّيَ مُرَكَّبًا لتركُّبه من اعتقادين<sup>(١)</sup>. (هـ/١١٥)

والظنُّ: ترجيحُ أحدِ طَرَفِي الإيجاب والسلب، ترجيحًا لا تنقبضُ تعريف الظن

النفسُ معه عن الطرف الآخر. وهو غيرُ اعتقادِ الرُّجْحَانِ، فإن رُجْحَانَ الشيء غيرُ اعتقادِ رُجْحَانِهِ، والظنُّ هو الأولُ لا الثاني.

الظن قابل  
للشدة والضعف

والظنُّ قابلٌ للشدة والضعف، فإن بعضَ الظنون أقوى من بعض؛ وذلك لأن للترجيح مراتبَ واقعةً بين الطرفين: شدَّةٌ في الغاية وضعفٌ في الغاية. وطَرَفًا<sup>(٢)</sup> الظنُّ: العلمُ الذي لا مَرْتَبَةَ لترجيحه<sup>(٣)</sup>، والجهلُ البسيط الذي لا ترجيحَ معه.

\* قال:

وَكَسِيَّ الْعِلْمِ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ - مَعَ سَلَامَةِ جُرْأِيهِ - صَرُورَةٌ، وَمَعَ الظن والاحتكام

(١) (هـ): الاعتقادين.

(٢) (أ): طرفًا.

(٣) (هـ): لترجيحه.



○ أقول:

لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ قَسَمَيْنِ<sup>(١)</sup>: ضَرْوَرِيٌّ وَكَسْبِيٌّ، وَالضَّرْوَرِيُّ إِنَّمَا يَخْصُلُ مِنْ غَيْرِ<sup>(٢)</sup> اِكْتِسَابٍ، وَالْكَسْبِيُّ إِنَّمَا يَخْصُلُ بِالْاِكْتِسَابِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَا يُكْتَسَبُ مِنْهُ وَكَيْفِيَّةِ اِكْتِسَابِهِ مِنْهُ.

فَقَالَ: وَكَسْبِيٌّ الْعِلْمُ<sup>(٣)</sup> يَخْصُلُ بِوَاسِطَةِ النَّظَرِ، وَالنَّظَرُ يُفِيدُ كَسْبِيَّ الْعِلْمِ بِالضَّرْوَرَةِ، إِذَا كَانَ جُزْءًا هُـ. أَعْنِي: الْمَادَّةَ وَالصُّورَةَ - صَحِيحِينَ.

وَالنَّظَرُ<sup>(٤)</sup>: تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى تَحْصِيلِ مَجْهُولٍ. وَالتَّرْتِيبُ: هُوَ<sup>(٥)</sup> أَنْ تُجْعَلَ الْأُمُورُ الْمُتَكَثِرَةُ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهِ<sup>(٦)</sup> الْوَاحِدُ، إِذَا كَانَ لِبَعْضِ أَجْزَائِهِ نِسْبَةٌ إِلَى الْبَعْضِ<sup>(٧)</sup> فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ.

وَهَذَا رَسَمٌ بِخَوَاصِّ مَأْخُودَةٍ مِنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ.

فَقَوْلُهُ: «تَرْتِيبُ أُمُورٍ» خَاصَّةٌ مَأْخُودَةٌ مِنَ الصُّورَةِ، وَهِيَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْأُمُورِ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ، وَالْمَادِيَّةِ وَهِيَ الْأُمُورُ الْمَعْلُومَةُ، وَمِنْ الْفَاعِلِيَّةِ؛ إِذِ التَّرْتِيبُ لَا يَدُ فِيهِ مِنْ مُرْتَّبٍ، وَهُوَ الْعَقْلُ هَاهُنَا<sup>(٨)</sup>.

(١) العبارة في (و): للعلم قسان.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ) زيادة: إنما.

(٤) انظر في مفهوم النظر: المحصل ص ١٢١، كشف المراد ص ٢١٧، شرح المقاصد ٢٢٧/١.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) بهامش (هـ) (ز): عليها.

(٧) (و): بعض.

(٨) ساقطة من (هـ).

وقوله: «ليتوصل بها إلى تحصيل مجهول» خاصة مأخوذة من  
العملة الغائبة، وهي تحصيل المجهول.

ومادة النظر: الجنس، والفصل، والمخاصة، والعرض العام في **صدا النظر**  
التصورات، والمقدمات في التصديقات.

وصورته: الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة **صدا النظر**  
والعرض العام في التصورات، والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات  
في التصديقات.

فالنظر<sup>(١)</sup> يَحْصُلُ الْعِلْمُ<sup>(٢)</sup> به إذا كان جُزْءاًهُ صحيحين، وحصول  
العلم ضروري عند سلامة جُزْأَيْهِ؛ لأننا متى تَصَوَّرْنَا جِنْسَ الشَّيْءِ وَقَفَّلَهُ  
تصوُّراً مُطَابِقاً، وَرَكَّبْنَا الْجِنْسَ بِالْفَصْلِ<sup>(٣)</sup> تركيباً صحيحاً، حَصَلَ تصوُّرٌ  
المحدود بالضرورة.

وكذا إذا اعتقدنا المُلازِمَةَ بين الأمرين، واعتقدنا معه وجودَ  
الملزوم أو عدمَ (١/٦٤) اللازم، عَلِمْنَا من الأول وجودَ اللازم ومن  
الثاني عَدَمَ الملزوم.

وبيانُ صحة جُزْأَيِ النظر يَتَكَفَّلُ به علمُ المنطق.  
وإذا كان أحدُ جُزْأَيِ النظر أو كلاهما غيرَ صحيح، لا يَحْصُلُ  
العلمُ به.

واختلفوا: في أنه هل يَحْصُلُ به ضدُّ العلم - أي: الجهل - إذا كان  
أحدُ جُزْأَيْهِ فاسداً أم لا؟

(١) (ب) (هـ): (ج): والنظر.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): مع الفصل. (ب): والفصل.

والْحَقُّ: أنه قد يَحْصُلُ به ضِدُّه وقد لا يَحْصُلُ، مثلاً: إذا كانت صورة<sup>(١)</sup> القياس صحيحةً وكبراهُ فاسدةً، كما إذا قيل<sup>(٢)</sup>: كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان حَجَرٌ، فإنه ينتج: كلُّ إنسان حَجَرٌ، ففي مثل هذه الصورة يَحْصُلُ به الجهل.

\* قال:

وَحُصُولُ الْعِلْمِ عَنِ الصَّحِيحِ وَاجِبٌ.

○ أقول:

حصول العلم  
عن النظر  
الصحيح واجب

اختلفوا في أن حُصُولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح، هل هو واجب أم لا؟ (١٢٨/ب)

فَدَهَبَ الْأَشَاعِرَةُ<sup>(٣)</sup> إِلَى أَنَّ النَّظَرَ الصَّحِيحَ (١٣١/ز) يُعِدُّ<sup>(٤)</sup> الذَّهْنَ وَالنَّتِيجَةَ تَفِيضُ عَلَيْهِ عَقِيْبَهُ عَادَةً، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى (١٢٨/و) أَجْرَى عَادَتَهُ بِخَلْقِ<sup>(٥)</sup> الْعِلْمِ بِالنَّتِيجَةِ عَقِيْبَ النَّظْرِ الصَّحِيحِ.

(١) (هـ): صغرى.

(٢) (هـ): قلنا.

(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، مطالع الأنظار ص ٣١. وهذا ليس منعب كل الأشاعرة، قال التفازاني: «وها هنا منعب آخر اختاره الإمام الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي: أنه المنعب عند أكثر أصحابنا، وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب، الذي لا بد منه، لكن لا بطريق التوليد، علن ما هو رأي المعتزلة، وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين: أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب، من غير أن يكون النظر علة أو مولدًا» شرح المقاصد ١/٢٣٩.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «ليس النظر علن منعبه - أي: منعب الأشعري - معدًا للفهن، كما ذكره الشارح، بل إن كان هناك إعداد كان صادراً عنه تعالى أيضاً». ل: ٢٢٠.

(٥) (ب): بعادته خلق..

وذهبُ الحكماء<sup>(١)</sup>: إلى أن النظر الصحيح يُعدُّ الذهنَ، والنتيجةُ  
تفيضُ عليه من المبادئِ العَالِيَةِ وجوباً.

وَدَهَبَتْ<sup>(٢)</sup> المعتزلة<sup>(٣)</sup>: إلى أن النظر يُولِّدُها في الذهن، على  
معنى أن وجودَ النظر يُوجِبُ وجودَ النتيجة، كحركة اليد، فإن وُجِدَها  
يُوجِبُ وجودَ حركة الخاتم.

واختار المصنّف: أن حصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح  
واجبٌ، ولم يتعرّض للإفاضة أو التوليد.

واختجّ الأشاعرة: بأن العلمَ الحادث بالنتيجة أمر ممكن، والله  
تعالى قادرٌ على كل<sup>(٤)</sup> الممكنات، فاعلٌ لجميعها ابتداءً بالاختيار، فلا  
يكون صدورُ العلم بالنتيجة عنه واجباً، بل واقعاً عادةً.

والمعتزلةُ لَمَّا اعتقدوا استناداً<sup>(٥)</sup> أفعال الحيوانات إلى أنفسها، لا  
إلى أمر<sup>(٦)</sup> الله تعالى تمنعوا استدلالَ الأشاعرة.

والدليلُ على أن حصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح  
واجب: أنه متى حصلَ عند العقل العلمُ بالمقدمتين، المُشْتَمِلَتَيْنِ على  
شرائط الإنتاج، كَرِمَ العلمُ بالنتيجة، سواءً قُرِصَتْ هناك عادةً أو لا<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر: المحصل ص ١٣٦.

(٢) (و): (ز): وذهب.

(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، كشف المراد ص ٢١٩.

(٤) ساقطة من (ج).

(٥) (و): إسناد.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (و): أم لا.

• قال:

وَلَا حَاجَةَ إِلَى الْمُعَلِّمِ، نَعْمَ لِأَنَّ مِنَ الْجُزْءِ الصُّورِيِّ  
(١١٦هـ) وَشَرْطُهُ: عَدَمُ الْغَايَةِ وَضِدَّهَا، وَحُضُورُهَا.

٦ حاجة إلى  
علم  
معرفة الله تعالى

○ أقول:

النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى، ولا حاجة إلى  
المُعَلِّمِ<sup>(١)</sup>، خلافاً للملاحظة<sup>(٢)</sup>.

لنا: أنه متى حَصَلَ الْعِلْمُ لَنَا<sup>(٣)</sup> بَأَن: الْعَالَمِ مُمْكِنٌ، وَكُلُّ مُمْكِنٍ لَهُ  
مُؤَثَّرٌ، حَصَلَ الْعِلْمُ لَنَا<sup>(٤)</sup> بَأَن الْعَالَمَ لَهُ (ج/١١٠) مُؤَثَّرٌ، سِوَاهُ كَانَ هُنَاكَ  
مُعَلِّمٌ أَوْ لَا.

(١) انظر: المحصل ص ١٢٦، تلخيص المحصل ص ٥٢.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): وهم الإسماعيلية، الملقبون بالتعلمية، نسبة إلى  
هذه المقالة ١٠٦ / أ.

وقد أوضح نجم الدين الكاتبي مقالاتهم في شرحه على المحصل، حيث قال: «إن  
قوماً أوجبوا نصب الإمام المعصوم في كل زمان من الأزمنة؛ ليهدي الخلق إلى  
معرفة الله تعالى، ويعلمهم طريق النجاة، ويرشدتهم إلى الخيرات، ويعلمهم عن  
المعاصي والمهلك، وهم التعلمية. وقالوا: لا يمكن معرفة الله إلا بواسطة قول مثل  
هذا الإمام المعصوم، فمنهم من عزل العقل بالكلية، وقالوا: لا يهتدي العقل إلى  
معرفة الأدلة أصلاً، ومنهم من لم يقل بذلك، بل قال: إنه لا يستقل في معرفة الأمور  
الآلهية، بل لابد من إمام يرشده إلى وجوه الأدلة ويوصله الطريق، على دفع الشكوك  
والشبهات. ونسبوا إلى أنفسهم الخلائق كتسبة الشمس إلى الإبصار، وكما أن الإبصار  
لا يمكن إلا بواسطة الضوء، فكذلك نفوس الخلائق، لا يمكنهم الاطلاع على  
الحقائق إلا بواسطة قول الإمام» ل: ٢٣.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (ب) (ج) (و).

والملاحدة يعترفون باستلزام مُقَدِّمَاتِ إثبات الصانع لنتائجها، لكن يقولون: هذا وَخَدَهُ لَا يُجْزَى وَلَا تَحْصُلُ بِهِ النجاة، إلا إذا اتصل به تعليم؛ لقول النبي ﷺ: «أَيْرْتُ أَنْ أَقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»<sup>(١)</sup>، وكثير من الناس كانوا<sup>(٢)</sup> قائلين بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يُقْبَلُ قَوْلُهُمْ.

وقالوا: لو كانت العقول كافية، لقالت<sup>(٣)</sup> العرب: نحن نثبت الصانع بعقولنا، ونعرف توحيدَه، فلا<sup>(٤)</sup> نحتاج في ذلك إليك.

والحق: أن التعليم في العقليات ليس بضروري، والأنبياء - عليهم السلام - جاءوا لتعليم<sup>(٥)</sup> المنقولات<sup>(٦)</sup>.

قوله: «نعم لا بد من الجزء الصوري» أي: لا حاجة في المعرفة إلى المعلم، بل يكفي فيها النظر، لكن لا بد في النظر من الجزء الصوري، أي: لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين<sup>(٧)</sup> لهما؛ ليحصل العلم بالنتيجة؛ إذ لو لم يُحتج إلى

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. برقم: (٢٤)، ٢٢/١.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ز): لقال.

(٤) (هـ): (ز): ولا.

(٥) (ب): (ج): بتعليم.

(٦) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «والحق: أن التعليم في المنقولات ليس بضروري، مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل. وفي المنقولات ضروري، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأول وحده، بل له وللصنف الثاني، فإن العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه» ص ٥٣.

(٧) (هـ): (ز): العارضتين.

ملاحظة الترتيب والهيئة<sup>(١)</sup>، لَحَصَلَت العلومُ الكسبية لجميع المقلاء،  
ولساوت الأشكالُ في الجلاء والخفاء، وذلك باطل.

وَشَرَطُ النظر: عدمُ الغاية، أي: عدمُ العلم بالمطلوب، فإن العلمَ  
بالمطلوب هو غايةُ النظر، وإنما اشْتَرَطَ ذلك لثلا يلزمُ تحصيلُ  
الحاصل.

شروط نظر

وأيضاً شَرَطُ النظر: عَدَمُ ضِدِّ الغاية، أي: عَدَمُ الجهلِ المُركَّبِ  
بالمطلوب، الذي هو ضِدُّ العلمِ بالمطلوب، الذي هو الغايةُ، وإنما  
اشْتَرَطَ ذلك؛ لأنَّ الجهلَ المُركَّبَ بالمطلوب صَارِفٌ عن النظر،  
كالامتلاء الصَّارِفِ عن الأكل.

ومنهج مَنْ قال<sup>(٢)</sup>: إنما اشْتَرَطَ ذلك؛ لأنَّ اجتماعَ النظر والجهلِ  
المُركَّبِ في واحدٍ بعينه ممتنعٌ لذاته، كاجتماعِ النقيضين والضدين؛  
وذلك لأنَّ النظرَ يَجِبُ أن يكونَ مُقَارِنًا للشكِّ، والجهلُ المُركَّبُ مُقَارِنًا  
للجزمِ، واجتماعُهما هو اجتماعُ النقيضين، وهو ممتنع، وامتناعُ اجتماعِ  
اللازمين - أعني: الشكِّ والجزمِ - يُوجِبُ امتناعَ اجتماعِ<sup>(٣)</sup> الملزومين،  
أعني: النظرَ والجهلَ المُركَّبَ.

والأولُ أصحُّ<sup>(٤)</sup>؛ لأنَّ النظرَ لا يَجِبُ أن يكونَ مُقَارِنًا للشكِّ، فإن  
كثيراً من الناس يَعرِفُونَ الأشياءَ بالنظر، مِنْ غيرِ سَبْقِ الشكِّ.

(١) (ب) زيادة: الحاصلة.

(٢) (ب) القائل بذلك هو أبو هاشم الجبائي، كما نسب إليه الطوسي في تلخيص المحصل ص

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ب) (هـ): صحيح.

وأيضاً: يُشْتَرَطُ حُضُورُ الغَايَةِ، أي: يُشْتَرَطُ فِي النَظَرِ العِلْمُ  
بالمطلوب من وجوه؛ لامتناع طلب المجهول.

\* قال:  
وَلِوَجُوبِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْعَقْلَانِ، وَانْتِفَاءِ ضِدِّ الْمَطْلُوبِ -  
عَلَى تَقْدِيرِ بُيُوتِهِ - كَانَ التَّكْلِيفُ بِهِ عَقْلِيًّا.  
○ أقول:

وجوب العلم  
في معرفة الله  
تعالى

اختلفوا في أن وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل أم  
بحسب الشرع؟

فذهب<sup>(١)</sup> المعتزلة<sup>(٢)</sup> إلى الأول، والأشاعرة<sup>(٣)</sup> إلى الثاني.  
واختار المصنف الأول.

واحتج عليه بوجهين:

الأول: أن سُكِّرَ اللهُ تَعَالَى وَاجِبٌ عَقْلًا؛ لِأَن يَعَمَّهُ عَلَى الْعَبْدِ  
كثيرة، وَسُكِّرَ الْمُنْعِمَ وَاجِبٌ عَقْلًا، وَدَفَعُ الْخَوْفَ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ  
عَقْلًا، وَسُكِّرَ اللهُ تَعَالَى وَدَفَعُ الْخَوْفَ - لِلذَّانِ هُمَا وَاجِبَانِ عَقْلِيَانِ -  
يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى، فَمَعْرِفَةُ اللهِ تَعَالَى تَكُونُ وَاجِبَةً عَقْلًا؛ لِأَن

(١) (ج): فذهب.

(٢) انظر في مذهب المعتزلة: المحيط بالتكليف ص ٢٦، شرح الأصول الخمسة ص  
٦٦. وقد وافق المعتزلة في ذلك بعض فقهاء الحنفية، وبعض الشافعية، كالقفال  
الشاشي، انظر: تلخيص المحصل ص ٥٨.

(٣) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ١٣٤، شرح النسوية الكبرى ص ٩، شرح  
المقاصد ٢٦٢/١.



ما يتوقف عليه الواجب العقلي، فهو واجب عقلاً، ومعرفة الله تعالى<sup>(١)</sup> لا يتم إلا بالنظر، فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجباً عقلاً.

والى هذا الدليل أشار بقوله: «ولوجب ما يتوقف عليه العقليان (١٣٤/ز) كان التكليف به<sup>(٢)</sup>» أي: ولوجب المعرفة (١٢٩/ب) التي يتوقف عليه العقليان - أي: شكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل - كان التكليف بالنظر «عقلاً»؛ ضرورة توقف المعرفة عليه.

الثاني: أن النظر واجب بالاتفاق، فوجوبه: إما عقلي أو شرعي، والثاني (١٢٩/و) مُنتفٍ على تقدير ثبوته.

وإليه أشار بقوله: «وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته» أي: ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو<sup>(٣)</sup> ضد المطلوب - أعني: الوجوب العقلي - على تقدير ثبوته، فتعين الأول، وإليه أشار بقوله: «كان التكليف به عقلاً».

وانما قلنا: إن الثاني مُنتفٍ على تقدير ثبوته؛ لأنه لو كان بالشرع، لتوقف (١١٧/هـ) على العلم بصديق الرسول، والعلم بصديق الرسول يتوقف على النظر، وللمكلف أن لا ينتظر حتى يعرف وجوبه عليه، ووجوبه عليه لا يستند إلى الرسول لعدم العلم بصديقه، فيلزم انتفاء وجوب النظر (١١١/ج) على تقدير ثبوته، وما يلزم انتفاؤه على تقدير

(١) (هـ): ومعرفة الله تعالى.

(٢) (هـ) زيادة بالهامش: عقلاً.

(٣) ساقطة من (و).

ثبوته كان مُنتفياً.

وللأشاعرة أن يقولوا على الأول: لا نُسَلِّمُ أن شُكِرَ الله تعالى<sup>(١)</sup> ودَفَعَ الخوف واجبَّ عقلاً، وعلى تقدير وجوبهما عقلاً<sup>(٢)</sup>، فلا نُسَلِّمُ تَوْفُقَهُمَا على المعرفة المستفادة من النظر، بل يَكْفِي فيهما المَعْرِفَةُ السابقة على النظر، الذي هو سَرَطُ النظر.

وعلى تقدير تَوْفُقِهِمَا عقلاً على معرفةٍ غير المعرفة السابقة، فلا نُسَلِّمُ أن المعرفة مُتَوْفَّقَةٌ على النظر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريق العِرْفَان مُنْحَصِراً في النظر، وهو ممنوع<sup>(٣)</sup>؛ لجواز العِرْفَان بغير النظر. وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر، فلا نُسَلِّمُ أن ما يَتَوْفَّقُ عليه الواجب فهو واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليف بالمُحال، وهو ممنوع.

وعلى الثاني: أنه يجوزُ أن يَنْظُرَ المُكَلَّفُ من غير أن يَعْرِفَ وجوبَ النظر، فَيَعْرِفَ صِدْقَ النبي<sup>(٤)</sup>، فَيَسْتِنِدَ وجوبَ النظر إليه، فلا يلزم انتفاءهُ على تقدير ثبوته.

وأيضاً: يلزم يَتَيَّنُ هذا الدليل: انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل؛ لأن وجوبَ النظر وإن كان عقلياً فهو كسبي،

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) جاء في هامش (هـ): «هذا المنع لا يلائم ما ذكره الشارح في شرحه للطوالع - ص ٣٤ - من حصر الطريق في النظر، حيث قال: وفرقة قالوا: طريق معرفة الله - تعالى - إنما هو النظر، وهو قول الأشاعرة والمعتزلة. تأمل.»

(٤) (ز): الرسول. وفي (ب) زيادة: ﷺ.

فَلَمُكَلِّفَ أَنْ لَا يَنْظُرَ حَتَّى يَعْرِفَ وَجُوبَهُ، وَلَا يَعْرِفَ وَجُوبَهُ إِلَّا بِالنَّظَرِ،  
فَلَهُ أَنْ لَا يَنْظُرَ، فَيَلْزَمُ انْتِزَاؤُهُ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ بِحَسَبِ الْعَقْلِ.

وما قيل: إن وجوب النظر وإن كان نظرياً، لكن يكون فطرياً  
القياس، فلا يكون للمكلف أن يمتنع عن النظر - فباطل؛ إذ لا نسلم  
أن وجوب النظر<sup>(١)</sup> فطري القياس؛ لما عرفت من بطلان مقدماته.  
واحتج الأشاعرة<sup>(٢)</sup> على<sup>(٣)</sup> أن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً بالنقل  
والعقل<sup>(٤)</sup>:

أما النقل: فلقوله<sup>(٥)</sup> تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾<sup>(٥)</sup>  
نفي التعذيب مطلقاً إلى بعثة الرسول، فلو كان الوجوب بحسب العقل  
لما انتفى التعذيب قبل البعثة.

وأما العقل: فلأن شكر المنعم لو وجب عقلاً<sup>(٦)</sup>، فإن كان لا  
لفائدة يلزم العبث، وهو غير جائز عقلاً؛ وإن كان لفائدة: فلما  
للمشكور، وهو<sup>(٧)</sup> باطل لتعاليه عنها؛ أو للشاكر: إما في الدنيا وإنه<sup>(٨)</sup>  
مشقة بلا حظ، أو في الآخرة، ولا استقلال للعقل فيها.

(١) زيادة: من.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) انظر: بيان المختصر للشارح ٣١٣/١.

(٤) (ب): في قوله.

(٥) سورة الإسراء: ١٥.

(٦) العبارة في (هـ): لو كان واجباً عقلاً.

(٧) (ب) (و) (ز): فهو.

(٨) (و): فإنه.

قيل: فائدته عاجلية<sup>(١)</sup>، وهو دَفْعُ خوفِ صَرَرِ العقابِ في الترك.  
 اجيب: بأن الشكرَ قد يَتَصَمَّنُ خوفَ ضررِ العقابِ؛ لاحتمال أن  
 لا يَتَقَّ لانتقاً، ولأنه كالاتهزاء؛ لحقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن  
 رحمته ونعمته<sup>(٢)</sup>؛ ولأنه تصرَّف في مِلْكِ الغير.  
 قيل: يَتَّقِضُ هذا الدليلُ بالوجوب الشرعي.  
 اجيب: بأن الوجوبَ الشرعي لا يَسْتَدْعِي فائدةً، وعلى تقدير  
 استدعاء<sup>(٣)</sup> الفائدة، تكونُ الفائدةُ في الآخرة، وللشرع استقلالٌ فيها.

• قال:

وَمَلْزُومُ الْعِلْمِ دَلِيلٌ، وَالظَّنُّ أَمَارَةٌ. وَبَسَائِطُهُ: عَقْلِيَّةٌ وَمُرَكَّبَةٌ؛ سِتْ هَلِيلٌ  
 لِاسْتِحْوَاجِ الدَّوْرِ. وَقَدْ يُفِيدُ اللَّفْظِيُّ الْقَطْعَ، وَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ عِنْدَ  
 التَّعَارُضِ.  
 ○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى ما يَتَعَلَّقُ به النظر، أعني: التصديقاتِ المُوَصِّلَةِ  
 إلى تصديقي آخر إيصالاً قريباً، وهي<sup>(٤)</sup> الحُجَّةُ<sup>(٥)</sup>.  
 وهي: إن كانت ملزومةً للعلم بالنتيجة تسمى دليلاً، وإن كانت  
 ملزومةً للظن بها تسمى أمارَةً.

- (١) كذا في (ج)، وهامش (هـ) (ز)، وفي باقي النسخ: آجلة. وما أتته هو الصحيح.  
 (٢) العبارة في (هـ): رحمة الله - تعالى - ونعمه.  
 (٣) (ب): استدعائه.  
 (٤) (ب): وهو.  
 (٥) انظر: المحصل ص ١٤١، تلخيص المحصل ص ٦٦، كشف المراد ص ٢٢٢.

وبسائطُ الدليل - أي: مُقدّماتُه التي يتألّف منها الدليل، فإنها وإن كانت مُركّبةً في أنفسها<sup>(١)</sup>، لكن يكون كلُّ منها بالنسبة إلى الدليل المُؤلّف منها بسيطةً<sup>(٢)</sup> -: إما عقليةً صِرْفَةً، أو مُركّبةً من العقلي والسمعي.

مثالُ العقلي الصّرْف: قولنا: العالمُ ممكن، وكلُّ ممكن له مؤثّر. ومثالُ المُركّب من العقلي والسمعي: قولنا: الوُضوءُ عملٌ، وكلُّ عمل لا يصحُّ إلا بالنية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال (١/٦٥) بالنيات»<sup>(٣)</sup>.

وأما السَّمْعِيَّاتُ الصّرْفَةُ فمُحالٌ؛ لاستلزامها الدَّورَ؛ لأنَّ السَّمْعِيَّاتِ الصّرْفَةُ لا تفيد إلا بعد العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ بصِدْقِ الرسول لا يُستفادُ من العقل على ذلك التقدير، وإلا لم تكن سَمْعِيَّةً صِرْفَةً، (١٣٥/ز) بل لا بد وأن تُستفادَ من السمع، فتوقفُ إفادةُ السمعيات الصّرْفَةُ على العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ (١١٨/هـ) بصِدْقِ الرسول على إفادة السمعيات الصّرْفَةُ، فيلزم الدورُ، وهو محال.

هذا<sup>(٤)</sup> إن أُريدَ بالسمعيات الصّرْفَةُ: ما لا تكون مُقدّماتُه التي يتألّف منها ابتداءً عقليةً، ولا تنتهي إلى مقدمة عقلية.

وإن أُريدَ بالسمعيات (١٣٠/ب) الصّرْفَةُ: ما لا تكون مقدّماتُه التي يتألّف منها ابتداءً عقليةً، دون ما تنتهي إليه، فجاز تركُّبه من

(١) (ب): نفسها.

(٢) (ج): بسيط.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، وهو أول حديث في صحيحه ٢/١.

(٤) أي: استحالة السميات الصرفة.

السمعيات الصَّرْفَة، مثل: قولنا: تاركُ الأمرِ عاصي؛ (١١٢/ج) لقوله تعالى: ﴿أَفَمَصَّيْتِ أَمْرِي﴾<sup>(١)</sup> وكلُّ عاصٍ يستحق (١٣٠/و) النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرَهُ وَيَرْسُلْهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقبل<sup>(٣)</sup>: إن الدليلَ اللفظي لا يُفيد القَطْعَ - أي: اليقينَ - لتوقفه على: عِصْمَةِ رِوَاةٍ مُفْرَدَاتٍ تلك الألفاظ، وتَصْرِيْفِهَا، وإِعْرَابِهَا، وعدم الاشتراك، والمَجَاز، والتخصيص، والإضمار، والنقل، والتشخ، والمُعَارِضِ العقلي الذي لو كان لَرَجُح<sup>(٤)</sup>، وهذه الأمور ظنية، فما تفيدُه كيف لا يكون ظنيًّا.

واختار المُصنِّف: أنه يفيد القَطْعَ؛ لأن كثيراً من الدلائل اللفظية<sup>(٥)</sup>، يُعْلَمُ اندفاعُ هذه المفاسد عنها، فتفيدُ القَطْعَ.

وإذا وَقَّعَ التعارضُ بين الدليلِ العقلي والسمعي، وَجَبَ تأويلُ السمعي بما لا يكون مُخَالَفًا للعقلي؛ وذلك لأنه يمتنع الجَمْعُ بينهما، وإلا يلزم اعتقادُ وقوع التقيضين، ويمتنع تركهما وإلا يلزم القَدْحُ في جميع العلوم، ويمتنع ترجيحُ السمعي؛ إذ ترجيحُه يُفْضِي إلى القَدْحِ فيه؛ وذلك لأن تَرْجِيْحَهُ يقتضي<sup>(٦)</sup> القَدْحَ في العقلي الذي هو أصلُ السمعي، وَقَدْحُ الأصلِ يستلزم قَدْحَ الفرع.

(١) سورة طه: ٩٣.

(٢) سورة الجن: ٢٣.

(٣) هذا القول للرازي. انظر: المحصل ص ١٤٢.

(٤) (ب): لترجح.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ج): يفضي إلى.

✽ قال:

اسم الدليل

وَهُوَ قِيَاسٌ وَقِسْمَاهُ. فَالْقِيَاسُ: اقْتِرَانِيٌّ وَاسْتِثْنَائِيٌّ: وَالْأَوَّلُ  
بِاقْتِرَارِ الصُّورَةِ الْقَرِيبَةِ أَرْبَعَةً<sup>(١)</sup>، وَالْبَعِيدَةِ اثْنَانِ، وَبِاعْتِبَارِ السَّادَةِ  
الْقَرِيبَةِ خَمْسَةً وَالْبَعِيدَةِ أَرْبَعَةً؛ وَالثَّانِي مُتَّصِلٌ نَاتِجُهُ امْتِرَانٌ، وَكَذَا  
غَيْرَ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْمُتَّفَصِّلِ، وَمِنْهُ حَقِيقَتُهُ<sup>(٢)</sup>. وَالْأَجِيرَانِ يُفِيدَانِ  
الظَّنَّ. وَتَفَاصِيلُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مَذْكُورَةٌ فِي غَيْرِ هَذَا الْقَرْنِ.

○ أقول:

الدليل على<sup>(٣)</sup> ثلاثة أقسام: قياس، واستقراء، وتمثيل<sup>(٤)</sup>.

وله أشار بقوله: «وهو قياس وقسماه» أي: قسما القياس،  
أعني: الاستقراء والتمثيل.

وَوَجْهُ الْحَضْر فِي الثَّلَاثَةِ: أَنَّ الدَّلِيلَ وَمَا يَلْزَمُهُ - أَعْنِي: الْمَطْلُوبَ -  
لَا يَدُ وَأَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا مَنَاسِبَةٌ؛ ضَرُورَةٌ، وَإِلَّا امْتَنَعَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ أَحَدُهُمَا  
الْآخَرَ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُسْتَدَلَّ بِالْكُلِّيِّ عَلَى الْجُزْئِيِّ وَهُوَ الْقِيَاسُ؛ أَوْ  
بِالْعَكْسِ وَهُوَ الِاسْتِقْرَاءُ؛ أَوْ بِأَحَدِ الْجُزْئِيَّيْنِ<sup>(٥)</sup> الْمُنْدَرِجِيْنَ تَحْتَ كُلِّيٍّ  
عَلَى الْآخَرِ وَهُوَ التَّمثِيلُ.

(١) (هـ): أربع.

(٢) في متن «التجريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور: حسن الشافعي: «ومنه ضعفه»  
ص ٥٩٤.

(٣) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٤) انظر: المحصل ص ١٤٣، تلخيص المحصل ص ٦٩، كشف المراد ص ٢٢٣.

(٥) (أ) (ب) (ز): الجزئين.

والقياس: قول مؤلف من قضايا، متى سُلِّمَتْ لَزِمَ عنه لذاته قول تربيع

آخر.

وهو: اقترانيٌّ إن لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا<sup>(١)</sup>: كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان جسم، فكلُّ إنسان جسم؛ واستثنائيٌّ إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، لكنَّ الشمس طالعةٌ، فالنهار موجودٌ، لكن لم يكن النهار موجوداً، فلم تكن الشمس طالعةً.

والأولُ - أي: القياسُ الاقتراني - باعتبار صورته القريبة - وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب<sup>(٢)</sup> نسبة الوَسَطِ إلى الطرفين - أربعة؛ وذلك لأن الوَسَطَ: إما محمولُ الصغرى وموضوعُ الكبرى وهو الأولُ، أو محمولُهما وهو الثاني، أو موضوعُهما وهو الثالث، أو موضوعُ الصغرى ومحمولُ الكبرى وهو الرابع.

وباعتبار صورته البعيدة - وهي الهيئة الحاصلة لكلِّ من المقدمتين بسبب الحُملِ والاتصال والانفصال - اثنان؛ وذلك لأنه: إما مُركَّبٌ من الحَمَلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ، وهو الاقترانيُّ الحَمَلِيُّ، أو من الحَمَلِيِّ والشَّرْطِيّ أو من الشَّرْطِيَّاتِ الصَّرْفَةِ، وهما الاقترانيُّ الشرطيُّ.

وإنما جُمِلَ المؤلِّف من الحَمَلِيِّ والشَّرْطِيِّ من الاقترانيِّ الشرطيِّ؛ لأن نتيجته شرطيَّة.

(١) (هـ): كقولك.

(٢) (هـ): (ز): وكل.

(٣) ساقطة من (ز).



والاقتراضي الشرطي خمسة أقسام: المؤلف من المتصلات،  
والمؤلف من المنفصلات، والمؤلف منهما، (هـ/١١٩) والمؤلف من  
الخطلي والمتصل، والمؤلف من الخطلي والمنفصل.

والقياس باعتبار مادته القريبة - أي: مقدماته من حيث هي موقفة  
للتصديق بالمطلوب، أو تأثير آخر غير التصديق، أعني: التخيل -  
خمس أقسام:

اسم العباس

بُرْهَانٌ، وهو قياس مؤلف من القضايا الواجب قبولها، وهو يقيني  
مادةً وصورةً، وغايته: أن يُنتج يقيناً.

وَجَدَلٌ، وهو مؤلف من القضايا المشهورة والمُسلِّمة<sup>(١)</sup> بين  
المتخاطبين<sup>(٢)</sup>، وهو مُسلِّم<sup>(٣)</sup> مادةً وصورةً، وغايته: الإلزام أو دفع  
الإلزام.

وَعَطَابَةٌ، وهي<sup>(٤)</sup> المؤلف<sup>(٥)</sup> من المظنونات، والمقبولات التي  
ليست بمشهورة، والمشهورات في بادئ الرأي، وهي ظنيّة مادةً  
وصورةً، وغايتها: الإقناع.

وَشِرْطٌ، وهو مؤلف<sup>(٦)</sup> من المقدمات المُخَيَّلة من حيث هي  
مُخَيَّلةٌ، سواءً كانت صادقةً أو كاذبةً، (ز/١٣٦) مُصدِّقاً بها أو لم تكن،

(١) (أ) (ب) (ج): المتصلة.

(٢) (هـ): المجادلين، (و): المخاطبين، (ز): المتجادلين.

(٣) كذا في (هـ)، وفي الباقي: مسلم.

(٤) (ب): وهو.

(٥) (ب) (هـ) (و): المؤلف.

(٦) (هـ) (و): المؤلف.

وهو مُخَيَّلٌ مَادَةٌ وَصُورَةٌ، وَغَايَتُهُ: قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ، (١٣٦/ز) أَوْ حَتٌّ أَوْ زَجْرٌ، وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا.

وَمُتَالِطَةٌ، وَهِيَ الْمُؤَلَّفَةُ مِنَ الْقَضَايَا الْمُتَشَبِّهِةِ بِالضَّرُورِيَّاتِ أَوْ بِالشُّهُورَاتِ، فَإِنَّ كَانَ التَّشْبِيهُ<sup>(١)</sup> بِالضَّرُورِيَّاتِ تُسَمَّى سَفْطَةً، وَإِنْ كَانَ بِالشُّهُورَاتِ تُسَمَّى شَعْبًا.

وَصَاحِبُ التَّفْسُطَةِ - أَعْنِي: الشُّوفِطَائِيَّ - فِي مُقَابَلَةِ الْحَكِيمِ، كَمَا أَنَّ صَاحِبَ الشَّعْبِ - أَعْنِي: الْمُشَاغِبَ - بِإِزَاءِ الْجَدَلِيِّ.

هَذَا بِاعْتِبَارِ مَادَتِهِ الْقَرِيبَةِ.

وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ مَادَتِهِ الْبَعِيدَةِ - أَيْ<sup>(٢)</sup>: الْمُقَدِّمَاتِ (١٣١/و) مِنْ جِهَةِ مَا يُصَدَّقُ بِهَا أَوْ نَحْوَهُ (١٣١/ب) مِنَ التَّخْيِيلِ<sup>(٣)</sup> - أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ: الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَظْنُونَاتِ وَمَا مَعَهَا<sup>(٤)</sup>، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُشَبَّهَاتِ بغيرِهَا، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ<sup>(٥)</sup>.

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ: بِحَسَبِ انْحِصَارِ الْمَوَادِّ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ، وَإِنَّمَا انْحَصَرَ الْمَوَادِّ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ؛ لِأَنَّ الْقَضِيَّةَ: إِذَا أَنْ تَقْتَضِيَّ تَصَدِيقًا أَوْ تَأْثِيرًا غَيْرَ التَّصَدِيقِ، أَوْ لَا هَذَا وَلَا ذَاكَ.

وَالثَّلَاثُ مَطْرُوحٌ فِي الْعِلْمِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ.

---

(١) (ب) (ج) (و): التَّشْبِيهُ.

(٢) (و): أَعْنِي.

(٣) (هـ) (ج) (ز): التَّخْيِيلُ.

(٤) (ب): بِمَعْنَاهَا.

(٥) (هـ): الْمُخَيَّلَاتُ.

والأول: إما أن يقتضي تصديقاً جازماً أو غير جازم، والجازم: إما أن يكون لب<sup>(١)</sup> أو لما يُشبهه، وما يكون لسبب هو المسلّمات، وما يكون لما يُشبهه السبب هو<sup>(٢)</sup> المُشَبَّهات<sup>(٣)</sup> بغيرها، وغيرُ الجازم هو<sup>(٤)</sup> المظنونات وما معها<sup>(٥)</sup>، أعني: المشهورات في بادئ الرأي. وما يقتضي تأثيراً غير تصديق هو المُخَيَّلَات.

والثاني - أي: القياس الاستثنائي - مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ.

والاستثنائي المُتَّصِلُ مُتَّبِعُهُ<sup>(٦)</sup> أمران:

أحدهما: ما اسْتُثْنِيَ فِيهِ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ، فَيُتَّبَعُ عَيْنَ التَّالِي.

والثاني: ما اسْتُثْنِيَ فِيهِ نَقِيضُ التَّالِي، فَيُتَّبَعُ نَقِيضَ الْمُقَدَّمِ؛ لأنَّ

صِدْقُ الْمَلْزُومِ يَقْتَضِي صِدْقَ الْلازِمِ، وَاِنْتِفَاءُ الْلازِمِ يَقْتَضِي اِنْتِفَاءَ الْمَلْزُومِ.

وأما ما اسْتُثْنِيَ فِيهِ عَيْنُ التَّالِي أَوْ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ فَلَا يُتَّبَعُ شَيْئاً؛

لأنَّ<sup>(٧)</sup> اِنْتِفَاءَ الْمَلْزُومِ لَا يَسْتَدْعِي صِدْقَ الْلازِمِ وَلَا اِنْتِفَاءَهُ، وَكَذَا صِدْقُ

الْلازِمِ لَا يَسْتَدْعِي<sup>(٨)</sup> صِدْقَ الْمَلْزُومِ<sup>(٩)</sup> وَلَا كَذِبَهُ؛ لِجَوَازِ أَنْ<sup>(١٠)</sup> يَكُونَ

الْلازِمُ أَعْمَ مِنَ الْمَلْزُومِ.

(١) (و): سبب.

(٢) (و): فهو.

(٣) (و): المسلّمات.

(٤) ساقطة من (ج)، وفي (و) (ز): هي.

(٥) (هـ): يتبعها.

(٦) (أ) (هـ): نتيجة.

(٧) (ب): فإن.

(٨) (هـ): يقتضي.

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (ز): أن لا.

وكذا المنفصلُ غيرُ<sup>(١)</sup> الحقيقي يَشُجُّ منه أمران:

أما المنفصل الذي هو مانِعُ الجَمْعِ: فاستثناء عَيْنِ كُلِّ جزءٍ من الجزأين يَسْتَلْزِمُ نَقِيضَ الآخر؛ لامتناع الجَمْعِ بين الجزأين، وأما استثناء النقيض، فلا يَسْتَلْزِمُ عَيْنَ الآخر ولا نَقِيضَهُ؛ لجواز ارتفاع الجزأين.

وأما المُنْفَصِلُ الذي هو مانِعُ الخلو: فاستثناء نقيض كُلِّ جزءٍ<sup>(٢)</sup> من الجزأين يَسْتَلْزِمُ عَيْنَ الآخر؛ لامتناع الخلوِّ عنهما، واستثناء عَيْنِ الجزء<sup>(٣)</sup> لا يَسْتَدْعِي عَيْنَ الآخر ولا رَفَعَهُ؛ لجواز الجَمْعِ بين الجزأين.

وأما المنفصلةُ الحقيقية: فاستثناء كُلِّ جزءٍ<sup>(٤)</sup> يَسْتَلْزِمُ نَقِيضَ الآخر وبالعكس؛ لامتناع الجَمْعِ بين الجزأين وامتناع الخلو عنها.

قولُهُ: «والأخيران» - أي: الاستقراء والتثليل - يفيدان الظنَّ.

تعريف  
الاستقراء

الاستقراء: هو حُكْمٌ على كُلِّيٍّ بما تَبَيَّنَ<sup>(٥)</sup> لجزئياته، فإن كانت الجزئيات محصورةً يسمي استقراءً تامًّا وقياساً مُقْسَمًا، كقولنا: المطلوب: إما أن يكون معلومًا من كل الوجوه؛ أو مجهولاً من كل الوجوه؛ أو معلومًا من بعض الوجوه ومجهولاً من بعضه.

وكلُّ ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه، وكل ما هو مجهول

(١) (ب): الغير.

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ب) زيادة: الآخر.

(٤) زيادة من (هـ) (ز).

(٥) (ز): يشت.

من كل الوجوه امتنع طلبه، وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه مجهول من البعض<sup>(١)</sup> امتنع طلبه<sup>(٢)</sup>، ينتج: المطلوب امتنع طلبه. وهذا يفيد اليقين.

وإن لم تكن الجزئيات (١٢٠/هـ) محصورة لم تُفد إلا الظن؛ وذلك لاحتمال أن تكون الجزئيات التي لم يُستقرأ حالها بخلاف حال الجزئيات التي استقرت<sup>(٣)</sup>، فلم يُفد اليقين بالنسبة إلى الحكم الكلي، بل أفاد الظن.

مثاله: الحكم بأن كل حيوان يُحرَّك فَكَّهُ الأسفل عند المَضغ؛ لأن الناس والبهائم والسباع كذلك، فالحكم بأن كل حيوان يُحرَّك فَكَّهُ الأسفل عند المضغ غير يقيني؛ إذ يُحتمل أن يكون حال الحيوان الذي لم يُستقرأ بخلاف ذلك، كالثَّمساح، فإنه يُقال: إنه يُحرَّك فَكَّهُ الأعلى عند المَضغ.

والتمثيل: هو إلحاق جُزئيٍّ بِجُزئيٍّ آخر في حكم ذلك الجزئي؛ لاشتراكهما في معنى جامع بينهما.

تعريف التمثيل

وُسِّمَ الفقهَاء قِياساً، والمُشْتَرَك جَامِعاً، والجُزئِيَّ الأوَّل أصلاً، والجُزئِيَّ الثَّانِي قَرَعاً. (١١٤/ج)

وهو لا يُفِيد إلا الظن؛ إذ يُحتمل أن لا يكون الوصف الذي جُعلَ عِلَّةً عِلَّةً، فإن ثبوت الحكم في إحدى صورتين، لا يَدُلُّ على أن الوصف المُشْتَرَك بينهما هو عِلَّةُ الثبوت.

(١) (ج) (هـ) (ز): بعض الوجوه.

(٢) جملة: «امتنع طلبه» ساقطة من (ر).

(٣) (ج) زيادة: حالها.

ولو تَبَيَّنَ عِلِيَّةُ الوَصْفِ المُشْتَرَكِ، فَمِنَ الجَائِزِ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةً  
 الْأَصْلِ شَرْطًا<sup>(١)</sup> أَوْ خُصُوصِيَّةً الْفِرْعِ مَانِعَةً<sup>(٢)</sup>، فَإِنْ تَبَيَّنَ أَنَّ الوَصْفَ عِلَّةٌ  
 مَطْلَقًا، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةً الْأَصْلِ شَرْطًا لِعِلِيَّتِهِ<sup>(٣)</sup> أَوْ خُصُوصِيَّةً  
 الْفِرْعِ مَانِعَةً مِنْهَا، بَلْ تَكُونُ عِلَّةً لِلْحَكْمِ حَيْثُ كَانَ، عَادَ هَذَا الْقِسْمُ  
 (١٣٧/ز) إِلَى الْقِيَاسِ، أَعْنِي: الْاسْتِدْلَالَ بِالْكُلِّيِّ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ، وَيَكُونُ  
 ذِكْرُ الصُّورَةِ لِكُونَ الْحَكْمِ فِيهَا ثَابِتًا لِعَوَا، لَا تَأْتِي لَهُ أَصْلًا.

واعلم: أن تفاصيل هذه الطُّرُقِ، واستقصاء البَحْثِ فِيهَا، مذكورة  
 فِي غَيْرِ قَرْنِ الْكَلَامِ، أَي: فِي الْمَنْطِقِ، فَلَا وَجْهَ لِإِبْرَادِ مَا هُوَ زَائِدٌ عَلَى  
 مَا ذَكَرْنَا هَا هُنَا.

\* قال:

وَالْتَعَقُّلُ وَالتَّجَرُّدُ مُتَلَازِمَانِ؛ لِاسْتِزْمَامِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ انْقِسَامَ  
 الْحَالِ، فَإِنْ تَشَابَهَتْ عَرَضُ الْوَضْعِ لِلْمُجَرَّدِ، وَإِلَّا تَرَكَّبَ مِمَّا لَا  
 يَنْتَاهِي. وَلَا اسْتِزْمَامِ التَّجَرُّدِ صِحَّةَ الْمَعْقُولِيَّةِ الْمُتَلَزِمَةِ (١/٦٦)  
 لِإِمْكَانِ الْمُصَاحَبَةِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ النَّظَرِ، أَوْزَدَ مَالَتَيْنِ فِي التَّعَقُّلِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ

(١) زيادة: لعلته.

(٢) زيادة: منها.

(٣) (ب) (ج): لعلته.

التَّعَقُّلُ يستلزم التجرُّدَ، والأخرى: أن التجرُّدَ (١٣٢/و) يستلزم التعقُّلَ (١).  
 وإليه أشار بقوله: «والتعقل والتجرُّد متلازمان» على معنى: أن كلَّ  
 مُتَعَقِّلٍ مُجَرَّدٌ، وكلَّ مُجَرَّدٍ (١٣٢/ب) عاقلٌ.

**تعريف التعقل** والتعقل: عبارة عن إدراك الشيء من حيث هو هو، من غير أن يُقارَنَ المادةَ، أي: إدراكُ الطبيعة المُجَرَّدة عن القواشي الغريبة والأعراض المادية.

**تعريف التجرد** والتجرُّد: عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون (٢) مادةً، ولا مُقَارِنًا للمادة مُقَارِنَةَ الصُّورِ (٣) والأعراض، فيكون قائماً بذاته.

إذا عرِّفَت هذا: فنقول في بيان المسألة الأولى - وهي استلزام التعقل للتجرُّد، أي: أن كلَّ مُتَعَقِّلٍ مُجَرَّدٌ -: إن كلَّ مُتَعَقِّلٍ تَحْصُلُ فيه الصورةُ المعقولة، وكل ما تَحْصُلُ فيه الصورةُ المعقولة مُجَرَّدٌ.  
 أما الصغرى: فلما عرِّفَت: أن التعقُّل إنما يكون بازتسام الصورة الكلية، أي: المعقولة في العاقل.

وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما تَحْصُلُ فيه الصورةُ المعقولة، فهو محلٌّ للصورة المعقولة، وكل ما هو محلٌّ للصورة المعقولة، فهو مُجَرَّدٌ.  
 أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن محلَّ (١) الصورة المعقولة لو لم يكن مُجَرَّدًا، لكان مُتَقَسِّمًا؛ لِمَا عرِّفَت أن المادةَ وما يُقَارِنُها من

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٣٦٩، نهاية المرام ٢/٢٠٠، شرح التجريد للقوشجي ١٧١/٣.

(٢) (ج) زيادة: له.

(٣) (أ) (هـ) (و): الصورة.

(٤) ساقطة من (ب).

الماديات مُقسمة، فالصورة المعقولة الحالَّة فيه مُقسمة؛ لأن الصورة المعقولة تحلُّ في العاقل من حيث ذاته، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى.

وانقسام المحلِّ يستلزم انقسام الحالِّ فيه، إذا كان حلوه من حيث ذاته، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة، فانقسامها: إما إلى أجزاء مُشابهة في الحقيقة، وحينئذ يلزم أن تكون الأجزاء مُشابهة في الحقيقة للمجموع<sup>(١)</sup>، فتكون الصورة المعقولة التي فرضناها مُجرَّدة عن اللواحق المادية، من المقدار والوضع، قد عرض لها الوضع والمقدار، فإن انقسام الشيء إلى الأجزاء المتشابهة، يقتضي أن يكون الشيء ذا وضع وذا مقدار، وإلى هذا أشار بقوله: «فإن تشابهت (١٢١/هـ) عرض<sup>(٢)</sup> الوضع».

وإما أن تنقسم إلى أجزاء مُتخالفة، فيلزم تركب الحالِّ - أي: الصورة المعقولة - من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لأن المحلَّ حينئذ يتقبل القسمة إلى غير النهاية، فالحالُّ أيضاً يتقبلها إلى غير النهاية، والقرض أن الأجزاء مُتخالفة في الحقيقة، فلا بد<sup>(٣)</sup> وأن تكون حاصلة بالفعل في المركب، وتركب الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل مُحالٌّ، وإلى هذا القسم أشار بقوله: «وإلا تركب مما لا يتناهى».

(١) (ب): في المجموع.

(٢) (هـ) زيادة: هذا.

(٣) (و): ولا.



هذا تقريرُ هذا البرهان ، مع مُحاذاته لما في المَثْنِ .

وهذا مخصوصٌ بالتعقُّلِ المِثَالِي ، الذي يَتَضَيِّحُ حُلُولَ الصورة  
المعقولة في العاقل ، وأما التعقُّلُ الذي ليس بالمِثَالِ<sup>(١)</sup> ، وهو التعقُّلُ  
الذي يكون بحصولِ نَفْسِ المُتَعَقِّلِ ، فلا يَثْبُتُ استلزامُهُ للتَجَرُّدِ بهذا  
البرهان .

لا يُقالُ : قولُكم : « لو لم يكن المُتَعَقِّلُ مُجَرِّدًا لكان منقسمًا »  
منعُوجٌ ، فإنه يجوزُ<sup>(٢)</sup> أن يكون المُتَعَقِّلُ نقطةً ، فلا تكون منقسمةً مع  
(١١٥/ج) أنها غير مُجَرَّدة .

لأننا نقول : قد بَيَّنَّا فيما قبل أن المُتَعَقِّلَ - أي : المُذَرِّكَ للكليات -  
لا بد وأن لا يكونَ عَرَضًا ، فلا يَرُدُّ هذا المنعُ .

واعلم : أن إثبات هذا المطلوب يُمكنُ بوجهٍ أسهل ، وهو أن يقال :  
الصورةُ العقلية ليست بذات وَضْع ، فمحلُّها - أي : العاقل - ينبغي أن  
يكون غيرَ ذي وَضْع ؛ لأن كلَّ حالٍ في ذي وَضْع ، فهو ذو وَضْع .

تقريرُ البرهان على المسألة الثانية : هو أن نقول<sup>(٣)</sup> : كلُّ مُجَرِّدٍ  
يَصِحُّ أن يكون معقولاً ، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً - وهو مُجَرِّدٌ قائم  
الذات<sup>(٤)</sup> - يَصِحُّ أن يكون عاقلًا ، فكلُّ مُجَرِّدٍ يَصِحُّ أن يكون عاقلًا .

المراد بـ «عقل»  
العاقل

(١) (و) : المثالي .

(٢) (ب) : لجواز ، وإفإنه ساقطة .

(٣) (و) : يقال .

(٤) (ج) (د) (ز) : بالذات .

أما الصغرى: فلأن كلَّ مُجَرَّد يكون بَرِيئاً عن الشوائب المادية  
والملائق الغريبة، التي لا تلزم<sup>(١)</sup> ماهيته عن ماهيته، وكلُّ<sup>(٢)</sup> ما هو  
كذلك، فشانُ ماهيته أن تصيرَ معقولةً لذاتها؛ لأنها لا تحتاج إلى عَمَلٍ  
يُعْمَلُ بها حتى تصيرَ معقولةً، فإن لم تُعْمَلْ كان ذلك من جهة العاقلة،  
التي مِن شأنها أن تُعْمَلَهَا.

وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً، يَصِحُّ أن يكون  
معقولاً (١٣٨/ز) مع غيره، وكل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً مع غيره،  
يَصِحُّ أن يكون عاقلاً (إذا كان مُجَرَّداً قائمَ الذات)<sup>(٣)</sup>.

أما الصغرى: فلأن كل ما يَصِحُّ أن يُعْمَلْ، فتَعَقُّلُهُ يمتنع أن يَنْفَكَّ  
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوَخْدة، وما يَجْرِي مَجْرَاهُمَا<sup>(٤)</sup> من  
الأمر العامة المعقولة، والحكمُ بشيء على شيء يقتضي تصورهما  
معاً؛ فإذن كلُّ ما يَصِحُّ أن يُعْمَلْ يَصِحُّ أن يُعْمَلْ مع غيره.

وأما الكبرى: فلأن كل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً مع غيره، يَصِحُّ  
أن يكون مُقَارِناً لمعقول آخر، وكل ما يَصِحُّ أن يكون مُقَارِناً لغيره من  
المعقولات، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً إذا كان قائمَ الذات مُجَرَّداً.

أما الصغرى فظاهرة. وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما يَصِحُّ أن يكون  
مُقَارِناً لغيره، فإذا وُجِدَ في الخارج - وهو قائم بذاته - يَصِحُّ مُقَارِنَتُهُ

(١) (و): تستلزم.

(٢) (هـ): فكل.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (أ) (ب) (و): مجراها.

لذلك الغير؛ لأن صحة المُقَارَنَةِ المُطْلَقَةِ لم تتوقف (١٣٣/ب) على المُقَارَنَةِ في العقل.

فإن صحة المُقَارَنَةِ المطلقة هي استعداد المُقَارَنَةِ المطلقة، واستعداد المُقَارَنَةِ المطلقة - التي هي أعم من المُقَارَنَةِ في العقل - مُتَقَدِّمٌ على المُقَارَنَةِ المطلقة المُتَقَدِّمَةِ على المُقَارَنَةِ في العقل، والمُتَقَدِّمُ على المُتَقَدِّمِ على الشيء، مُتَقَدِّمٌ على ذلك الشيء، فصحة المُقَارَنَةِ المطلقة مُتَقَدِّمَةٌ على (١٣٣/و) المُقَارَنَةِ في العقل، فلا يتوقف عليها، وإلا يلزم الدور.

فإذن: صحة المُقَارَنَةِ المطلقة غيرُ مُتوقفة على المُقَارَنَةِ في العقل، فإذا وُجِدَ في الخارج - وهو قائم بذاته - تكونُ صحة مُقَارَنَتِهِ المطلقة التي لا تتوقف على المُقَارَنَةِ في العقل، بأن يَحْصُلَ فيه المعقولُ حُصُولَ الحالِّ في المحلِّ؛ وذلك لأنه إذا كان قائم الذات، امتنع أن تكون مُقَارَنَتُهُ للغير بحلوله فيه، أو حُلُولِهَا في ثالث، والمُقَارَنَةُ المطلقة (١٢٢/هـ) تنحصرُ في هذه الثلاثة، فإذا امتنع اثنتان منها، تَعَيَّنَ أن تكون الصحة بالنسبة إلى الثالثة، وهي صحة مُقَارَنَتِهِ للمعقول الآخر مُقَارَنَةِ المحلِّ للحالِّ.

فجبت: أن كل ما يصحُّ أن يُعْقَلَ، فإذا وُجِدَ في الخارج، وكان مُجَرِّدًا قائم الذات، يصحُّ أن يُقَارَنَهُ معقولٌ آخر مُقَارَنَةِ الحالِّ لمحلِّه، وكل<sup>(١)</sup> ما هو كذلك، يصحُّ أن يكون عاقلًا لذلك الغير؛ إذ لا تعني

(١) (هـ): فكل.

بالتعقل لذلك الغير إلا مُقَارَنَةً ذاك<sup>(١)</sup> الغير، في الموجود المُجَرَّد القائم بالذات، فكلُّ<sup>(٢)</sup> مُجَرَّد يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لغيره، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يكون عاقلاً<sup>(٣)</sup> لغيره، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تعقله لذلك الغير، يستلزم إمكانَ تَعَقُّلِ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم.

فصحة تَعَقُّلِهِ للغير يستلزم صحة إمكان تَعَقُّلِ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وصحة الإمكان تستدعي الإمكان، فَيُمْكِنُ تَعَقُّلُ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وتَعَقُّلُ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، يستلزم تَعَقُّلَ ذاته؛ لأن تَعَقُّلَ القضية يستدعي تَعَقُّلَ المحكوم عليه وبه، فإمكان تَعَقُّلِ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير يستلزم إمكان تَعَقُّلِ ذاته.

فتبت: أن كل مُجَرَّد يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تَعَقُّلَهُ لذاته: إما حصولُ نفسه أو حصولُ<sup>(٤)</sup> مثاله، والثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، وإلا يلزم اجتماع المثلين، وهو محال، فتعيّن أن يكون تَعَقُّلُهُ هو حصولُ نفسه، ونفسه دائماً حاصل (ج/١١٦) لا تَغِيْبُ<sup>(٥)</sup> أصلاً، فيكون التعقل دائماً حاصلًا.

فتبت: أن كل مُجَرَّد عاقل.

(١) (ج) (و): ذلك.

(٢) (ج): وكل.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) (ج) زيادة: عنه.

إذا حَرَفْتَ ذلك: فنقول: قوله: «ولاستلزام التجرد صحة المعقولة»  
إشارة إلى أن كل مُجَرَّد يَصِحُّ أن يكون معقولاً.

وقوله: «المستلزمة لإمكان المُصاحبة» إشارة إلى أن كل ما يَصِحُّ  
أن يكون معقولاً، يَصِحُّ أن يُقَارَنَ معقولاً آخر، وباقي المقدمات  
محدوفة.

والبرهانُ على الوجه الذي ذَكَرْتَاهُ<sup>(١)</sup>، وإن كان فيه إطنابٌ  
وصعوبة، لكن تندفعُ به أكثرُ الشبهات الواردة في هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>،  
يَظْهَرُ صِدْقُ هذا القول للذكي المُنصِف، لا للغبى المُتَعَسِّف.

\* قال:

وَمِنْهَا: الْقُدْرَةُ، وَتُقَارَى الطَّبِيعَةَ وَالْمِرَاجَ بِمُقَارَنَةِ الشُّعُورِ،  
وَالْمُقَارَبَةِ فِي التَّابِعِ، وَمُصَحَّحَةٌ لِلْفِعْلِ بِالنِّسْبَةِ<sup>(٣)</sup>. وَتَعَلَّقَهَا بِالطَّرْقَيْنِ.  
وَتَتَقَدَّمُ الْفِعْلُ لِتَكْلِيفِ الْكَافِرِ، وَلِلتَّنَافِي، وَلِزُومِ<sup>(٤)</sup> أَحَدِ الْمُحَالِّينِ  
لَوْلَا. وَلَا يَتَّحِدُ وَقُورُ الْمَقْدُورِ مَعَ تَعَدُّدِ الْقَادِرِ. وَلَا اسْتِيعَادَ فِي  
تَمَثُّلِهَا. وَتُقَابِلُ الْعَجَزَ تَقَابِلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ. وَتَضَادُّ الْخُلُقِ - لِتَضَادِّ  
أَحْكَامِهِمَا - وَالْفِعْلِ.

من الكليات  
الغضبية القدرية

(١) (أ): قرناه.

(٢) (ز): المقام.

(٣) في متن «التجريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور حسن الشافعي زيادة: «إلى الفاعل»

ص ٥٩٥.

(٤) (ج): وللزوم.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: القدرة<sup>(١)</sup>.

الجسم من حيث هو جسمٌ غيرٌ مؤثّر، وإلا لساوت الأجسام، بل إنما يُؤثّر باعتبار أمرٍ يُعَارَنُهُ، ويُسمّى ذلك الأمرُ الصفةُ المؤثّرة والقوة.

وهي: مبدأ التغيّر في آخر (١٣٩/ز) من حيث هو آخر. وفائدة **تعريف القدرة** هذا القيد: أن الشيء الواحد ربما صار مبدأً لتغيّر صفةٍ في نفسه، كالطيب إذا عالج نفسه، لكن من حيث إنه مُعالَج<sup>(٢)</sup>، فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه.

والصفةُ المؤثّرة: إما أن تكون مُصدراً لفعل واحد، أو لأفعال كثيرة، وعلى التقديرين: إما بالشعور أو لا بالشعور، فهذه أربعة أقسام: الأول: وهو<sup>(٣)</sup> أن تكون مُصدراً لفعل واحد بالشعور، وهو التّفكُّس الفلّكيّة.

والثاني: وهو<sup>(٤)</sup> أن تكون مُصدراً لفعل واحد بدون الشعور، وهو<sup>(٥)</sup> الطبيعة.

والثالث: وهو<sup>(٦)</sup> أن تكون مصدراً لأفعال كثيرة بالشعور، وهو القوة الحيوانية، المسماة بالقدرة.

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٣٨٢، المحصل ص ٢٥١، نهاية المرام ٢/٢٣٩، مطالع الأنظار ص ٢٩٧، شرح المقاصد ٢/٣٤٧، شرح المواظف ٢/٢٢٤.

(٢) (ب): متعالج.

(٣) ساقطة من (أ) (ز).

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ج): هو.

(٦) ساقطة من (ب) (ز).

والرابع: وهو أن تَصُدَّرَ عنه أفعالٌ كثيرة لا بالشُّعور، وهو<sup>(١)</sup> التَّقَسُّسُ النباتية.

والقدرةُ تُفَارِقُ الطبيعةَ والمِزَاجَ: أما مفارقتها للطبيعة: فلأن القدرةَ بالشُّعور تُؤَثِّرُ، بخلاف الطبيعة فإنها بدون الشُّعور تُؤَثِّرُ، وما يُؤَثِّرُ بالشُّعور غير ما يُؤَثِّرُ بدون الشُّعور.

القدرة تفارق  
الطبيعة والمِزَاج

أما مفارقتها للمِزَاج: فلأن المِزَاج والقُدْرَةَ متغيران فيما هو تابعٌ لهما، والمُغَايِرَةُ في التابع تَدُلُّ على مُغَايِرَةِ المُتَبَوِّعِينَ.

أما مغايرتهما في التابع: فلأن المِزَاج كيفيةٌ مُتَوَسِّطَةٌ بين الحرارة (١٣٤/ب) والبرودة والرطوبة (١٢٣/هـ) واليبوسة، فيكون من جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات الأربع، وتأثير القدرة التابع لها مُغَايِرٌ له؛ لأن تأثيرها الفِعْلُ، فلو كان القُدْرَةُ عَيَّنَ المِزَاجَ، لكان تابعُ المِزَاجِ بعينه تابعاً لها<sup>(٢)</sup>.

والقدرةُ مُصَحَّحَةٌ للفعل<sup>(٣)</sup> بالنسبة إلى الفاعل، أي: صفةٌ (١/٦٧) تقتضي صحةَ الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإن القادر (١٣٤/و) هو الذي يَصِحُّ منه الفِعْلُ وتركُه، والمُوجِبُ هو الذي يَجِبُ منه الفِعْلُ.

القدرة  
مصححة للفعل  
بالنسبة إلى  
الفاعل

وإنما قيَّد بقوله: «بالنسبة» لأن الفِعْلَ في نفسه ممكنٌ صحيحٌ،

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: والقدرة مصححة... أقول: يشير في هذا إلى الفرق بين الفعل بالقدرة والفعل بالذات، إذ الأول من قبيل الاختياري، والثاني من قبيل الإجمالي» ١/١١٣.

ولم تَجَمَلُ القدرة مكنأً وصحیحاً، وإلا يلزم القَلْبُ، والقدرة جَمَعَتْهُ  
مكنأً وصحیحاً بالنسبة إلى الفاعل.

واختلفوا: في أن القدرة هل هي مُتعلِّقة بالطرفين على السواء أم

هل القدرة  
متعلقة  
بالطرفين هل  
السواء أم لا ؟

لا ؟

فذهَبَ<sup>(١)</sup> المعتزلة<sup>(٢)</sup>: إلى أنها مُتعلِّقة بالطرفين - أي: الفعلِ  
وِجْدَه - على السواء، واختاره المُصنِّف.

وذهَبَتِ<sup>(٣)</sup> الأشاعرة<sup>(٤)</sup>: إلى أنها مُتعلِّقة بِطَرَفٍ واحد<sup>(٥)</sup>.

والحقُّ<sup>(٦)</sup>: أنه إن أُريدَ بالقدرة العلةُ التامة، التي هي مجموع  
الأمر التي يترتبُ عليها<sup>(٧)</sup> الأثر، فلا شكَّ أن القدرة ليست بصاحبةٍ  
لأن يَقَع بها الضَّدان؛ لأنها لو كانت صالِحَةً للضَّدين لَوَقَع بها الضَّدان؛  
لوقوع الأثر عند علته التامة.

(١) (أ) (ب): فذهبت.

(٢) انظر في منعب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٤١٥، وهو قول أكثر المعتزلة  
كما في شرح المواضع ٢/٢٣٩، وكذلك هو منعب الفلاسفة، والإمامية أيضاً كما  
في نهاية المرام ٢/٢٦٦.

(٣) (و): ذهب.

(٤) انظر في منعب الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٤، شرح المقاصد ٢/٣٥٨، شرح  
المواضع ٢/٢٣٨، وهو قول أكثر الأشاعرة، كما في شرح المواضع.

(٥) وذلك لأن القدرة - عندهم - مع الفعل لا قبله، فلا تتعلق بالضدين، وإلا لزم  
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما. انظر: شرح التجريد  
للقوشجي ٣/١٧٧.

(٦) انظر هذا التحقيق في: المباحث المشرقية ١/٣٨٣، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩.

(٧) (ب) (هـ) (ز): عليه.



وإن أُريدَ بها القوةُ العَصَلِيَّةُ<sup>(١)</sup> وَحَدَهَا - أي: التي هي بحالة منْ انصَمَّ إليها القصدُ إلى أحدِ الصَّدَيْنِ حَصَلَ ذلك الصَّدُ، ومنْ انصَمَّ إليها القصدُ إلى الضدِ الآخرِ حَصَلَ<sup>(٢)</sup> - فلا شكَّ أن القدرةَ صالحةً لأنْ تَتعلَّقَ بالصَّدَيْنِ؛ لأنه حينئذٍ يكونُ مفهوماً مُشترَكاً بين الأمرينِ، اللذينِ أحدهما علةٌ تامةٌ لأحدِ الضدينِ، والآخرُ علةٌ تامةٌ للضدِ الآخرِ (١١٧/ج).

لكنَّ التفسيرَ الثاني مُوافقٌ للعرْفِ، فإنه على التفسيرِ الأولِ يَلزَمُ وقوعُ اسمِ القدرةِ على أنواعها بالاشتراكِ اللفظيِّ، وهذا<sup>(٣)</sup> مُخالفٌ للعرْفِ.

واختلفوا: في أن القدرةَ هل هي مُتقدِّمةٌ على الفعلِ أم<sup>(٤)</sup> مع

الفعلِ ؟

هل القدرة  
متقدمة على  
الفعل أم مع؟

فذهبت<sup>(٥)</sup> المعتزلة<sup>(٦)</sup> إلى الأولِ، والأشاعرة<sup>(٧)</sup> إلى الآخرِ.

واختار المصنّف الأولِ.

واحتجَّ عليه بثلاثة<sup>(٨)</sup> وجوه:

- (١) (ج): العقلية، (و): الفعلية.
- (٢) (هـ): زيادة: أي: ذلك الضد الآخر.
- (٣) (هـ): وهو.
- (٤) (و): أو.
- (٥) (ج): فذهب.
- (٦) انظر في منبغ المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦، وهو أيضاً منبغ الفلاسفة والإمامية، كما في نهاية المرام ٢/٢٤٨.
- (٧) انظر في منبغ الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٣، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩، شرح المقاصد ٢/٣٥٤، شرح المواقيف ٢/٢٣٠.
- (٨) (ب): من ثلاثة.

الأول: أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل، لما كان الكافر مُكَلَّفًا بالإيمان حال<sup>(١)</sup> الكفر، والتالي باطلٌ بالإجماع<sup>(٢)</sup>.

بيانُ المُلازمة: أنه حينئذ لا يكون الإيمانُ حالَ الكفر مقدوراً للكافر، والتكليفُ بغير المقدور غيرُ واقع؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(٣)</sup>.

الثاني<sup>(٤)</sup>: القدرة لا تكون مع الفعل؛ للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل؛ لأن القدرة يلزمها كونها مُختاباً إليها؛ لأجل أن تُذخِلَ الفِعْلُ من العَدَمِ إلى الوجود، وكونها مع الفعل يلزمها أن يُسْتَعْتَبَ عنها؛ لأن حالَ حدوث الفعل صار الفعلُ موجوداً، فلا حاجة إليها لأن تُذخِلَ الفِعْلُ<sup>(٥)</sup> من العَدَمِ إلى الوجود، وتتأفي الملزومات لازمٌ للتنافي بين اللوازم، وإن كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازماً، امتنع الجَمْعُ بينهما، فلا تكونُ القدرةُ مع الفعل.

الثالث: لو لم تكن القدرة قبل الفعل، للزم أحدُ المُحالين: إما قَدَمُ العالمِ أو حُدُوثُ قدرة الله تعالى، والتالي - بقرينه - باطل.

بيانُ الملازمة: أن قدرة الله تعالى: إما حادثةٌ أو قديمةٌ، فإن كان الأولُ يلزم الأمرُ الثاني، وإن كان الثاني (١٤٠/ز) يلزم أن يكون العالمُ

(١) (ج): حالة.

(٢) (هـ): زيادة: فالقدم مظه.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٤) (ج): زيادة: أن.

(٥) ساقطة من (ب) (ج) (و).

- الذي هو فِعْلُهُ - قديماً؛ لأن القَرَضَ أن القدرة مع الفعل، فيلزم الأمرُ الأول.

أَجِيبَ<sup>(١)</sup> عن الأول: بأن الكافر في<sup>(٢)</sup> حال الكفر مُكَلَّفٌ بالإيمان، من حيث إنه قادرٌ، على معنى أنه مأمور بأن يُؤْمِنَ حال القدرة لا قبلها، وهذا ليس تكليفاً بما لا يُطاق.

وعن الثاني: أن الحاجة إلى القدرة وَحَدَهَا، لأجل أن تُذخَلَ الفِعْلُ من العدم إلى الوجود، لا إلى القدرة مع حُدوث الفعل أو عدمه، والحاجة إلى القدرة وَحَدَهَا حال حُدوث الفعل مُتَحَقِّقَةٌ.

وعن الثالث: أن كَلَامَنَا في قدرة العبد، ولا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرته.

والأشاعرةُ احتجُّوا<sup>(٣)</sup> على أن القدرة مع الفعل: بأن<sup>(٤)</sup> القدرة عَرَضٌ، والعَرَضُ لا يَبْقَى زمانين، فلو كانت القدرة قبل الفعل، لم تكن باقيةً عند الفعل، فلا يكون عند الفعل قادراً.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا تُسَلَّمُ أن العَرَضَ لا يَبْقَى (١٢٤/هـ) زمانين - والحقُّ<sup>(٥)</sup>: أنه<sup>(٦)</sup> إن أُريدَ بالقدرة الصفةُ المُتَجَمِّعَةُ لجميع

(١) هذا الأجوبة الثلاثة ذكرها الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٦.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (ب): لأن.

(٥) انظر هذا التحقير في: المباحث المشرقية ١/٣٨٢، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩.

(٦) ساقطة من (ب) (ج) (ز).

الشرائط، لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه، وإن أُريدَ بها القوة المُبْتَنِيَّةُ في العَصَلَةِ، تكون القدرةُ قبل الفعل بالزمان.

لا يجوز تعدد  
القادر عند  
الحدث وقوع  
المقدور

ولا يجوزُ أن يَتَمَدَّدَ القادرُ عند اتحاد وقوع المقدور<sup>(١)</sup>، أي: لا يجوز أن يَقَعَ مقدورٌ واحدٌ بقادِرَيْنِ؛ لأنه لو وَقَعَ بهما لكان وَقُوعُهُ بهذا مُوجِباً لاستغناؤه عن الآخر، ووقوعُهُ بذلك مُوجِباً لاستغناؤه عن هذا، فوقوعُهُ بهما يُوجِبُ استغناؤه عن كُلِّ<sup>(٢)</sup> منهما. ولا شك أن حال وقوعه بالقادر يكون محتاجاً إليه، فيكون في حال احتياجه إليهما مستغنياً عنهما، وهو محال<sup>(٣)</sup>.

وإنما قال: «ولا يَتَجِدُّ وقوع المقدور»، ولم يقل: «ولا يتحد المقدور» لأنه يمكن تَعَلُّقُ القادرين بمقدور واحد (١٣٥/ب)، بأن يكون كُلُّ منهما قادراً عليه، ولكن لا يمكن وقوعه بهما.

لا استبعاد في  
تمائل القدرة

ولا استبعاد في تماثل القدرة<sup>(٤)</sup>، ذهب<sup>(٥)</sup> طائفة<sup>(٦)</sup> إلى أن القدرةَ مختلفةٌ، ويُستَبَعَدُ أن تكون مُتَمَاثِلَةً؛ لأنه لا تجتمع قدرتان لقادر على

(١) (ج): وجود.

(٢) (هـ) (ز) زيادة: واحد.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهو محال... أي: لما يلزم عليه من الجمع بين المتنافيين، وهما الاستغناء عن الشيء والاحتياج إليه، فاعلم» ١١٤ / أ.

(٤) (ز) زيادة: القدرة.

(٥) (ب): وذهب، (ج): ذهب، (و) (ز): وذهب.

(٦) وهم جمهور المعتزلة. قال أبو رشيد اليبوري: «ذهب أبو الحسين الخياط وأبو القاسم أن القدرتين قد تكونان مختلفتين، وقد تكونان متشابهتين... وعندنا أن القدرة مختلفة». المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ٢٤٣.

مقدور واحد؛ لأنه كما يتمتع أن يَقَع مقدور واحد بقادرين، كذلك يتمتع وقوعه بقدرتين لقادر واحد، بَعَيْنِ ذلك الدليل.

وإذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد، (١٣٥/و) فلا بد وأن لا تكون القدرتان متماثلتين، وإلا يلزم وَحْدَةُ المقدور عند تعدُّ القدرة؛ لأن<sup>(١)</sup> تماثل القدرتين يَقْتَضِي وَحْدَةَ المقدرين، وقد بَيَّنَّا أن القدرتين لا يَجْتَمِعَان على مقدور واحد.

وَرَدَّ الْمُصْتَفِّ هذا المذهب: بأنه لا استبعاد في تماثل القدرتين؛ وذلك لأن القدرتين يجوز أن يَجْتَمِعَا على مقدور واحد، كما بَيَّنَّا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد، لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد، كما بَيَّنَّا أنه لا يجوز اجتماع (١١٨/ج) القادرين على وقوع مقدور واحد<sup>(٢)</sup>.

وإذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد، جاز تماثلهما؛ إذ لا يلزم من التماثل إلا وَحْدَةُ المقدور مع تعدُّ القدرة<sup>(٣)</sup>، وهو جائز، فلا استبعاد في تماثل القدرتين.

والعَجْزُ يقابل القدرة بلا خلاف.

لكن اختلفوا في أنه: هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم والمَلَكَةِ - بأن يكون العَجْزُ عَدَمًا والقدرة مَلَكَةً - أو تقابل الضدين؟

العجز يقابل  
القدرة تقابل  
العدم والمَلَكَةِ

(١) (ج): ولأن.

(٢) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٣) ساقطة من (ب).

فذهبت <sup>(١)</sup> المعتزلة <sup>(٢)</sup> إلى الأول، واختاره المصنف.

وذهبت <sup>(٣)</sup> الأشاعرة <sup>(٤)</sup> إلى الثاني.

واحتجوا عليه: بأن كل واحد يجد من نفسه التفرقة الضرورية، بين كونه ممنوعاً من القيام <sup>(٥)</sup> حال <sup>(٦)</sup> كونه زائناً، وغير ممنوع منه حال كونه غير زائناً، فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زائناً: إما أن يكون لا لمُخَصَّص، وهو باطل، أو لمُخَصَّص <sup>(٧)</sup> عدمي، وهو باطل؛ إذ المُخَصَّصُ للمنع علة له، والعلّة صفة ثبوتية، فيمتنع أن يُصَفَّ العدمي بها؛ أو لمُخَصَّصٍ موجود، ولا يجوز أن يكون ذلك المُخَصَّصُ من الأمور المُتَحَقِّقَةِ حالة القدرة، فالعجز غير الذات والحياة والعلم والإرادة والبيّنة، وهو ظاهر.

فتعيّن أن يكون أمراً موجوداً <sup>(٨)</sup> في الجسم، عند عدم <sup>(٩)</sup> القدرة، فيكون ضدّاً لها <sup>(١٠)</sup>.

(١) (هـ): وذهبت، (و): فذهب.

(٢) هذا منهب جمهور المعتزلة، وليس كلهم، فقد ذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يصاد القدرة. انظر: المسائل في الخلاف ص ٢٥٠.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) انظر: شرح المقاصد ٣٦١/٢، شرح المواقي ٢٤١/٢.

(٥) (ب) (هـ) (ج) زيادة: في.

(٦) (أ): حالة..

(٧) (هـ): بمخصص.

(٨) (ج) زيادة: غير متحقق.

(٩) ساقطة من (ج).

(١٠) (أ) (ج) (هـ) (و): له.

وفيه نظر؛ فإن<sup>(١)</sup> الاتصاف بالعلية لا يمنع أن يكون المتصيف بها  
عدمياً؛ لأن العلية من الأوصاف الاعتبارية، فحينئذ جاز أن يكون  
المختصص للمنع عدَم القدرة.

واحتجَّت المعتزلة: بأن العَجَزَ غيرُ محسوس في نفسه كالألوان  
والطعوم، ولا مُوجِب لحالٍ زائدة عليه يُستدلُّ بها عليه، فلا يكون  
ثابتاً.

والجواب<sup>(٢)</sup> عنه: أن العجز وإن لم يكن محسوساً، فلا نُسلمُ أنه  
لاحالٌ له، بل الزمُّنُ يَجِدُ<sup>(٣)</sup> من نفسه أنه عاجز عن القيام، كما يَجِدُ  
مَنْ قامت به القدرة من نفسه كَوْنَهُ قادراً.

ثم وإن<sup>(٤)</sup> سَلَمْنَا انتفاء الحال، فلا نُسلمُ أنه يلزم منه انتفاء  
العَجَز، فإن انتفاء الدليل مطلقاً لا يستلزم (١٤١/ز) انتفاء المدلول،  
فكيف انتفاء دليلٍ واحد!

والحقُّ<sup>(٥)</sup>: أن العَجَزَ إن كان عبارة عن مِثْلٍ ما يَعْرِضُ للمُتَرَتِّشِ  
وتمازُرُه بحركته عن حركة المختار، (١٢٥/هـ) فالعَجَزُ وجودي، ولعلَّ  
الأشاعرة ذهبوا إلى هذا.

أما إن كانت القدرة هيئةً تُعْرِضُ عند سلامة الأعضاء، يُعَبَّرُ عنها

(١) (ز): لأن.

(٢) (ب): فالجواب.

(٣) (أ) زيادة: العجز.

(٤) (أ) (ج) (ز): ولئن.

(٥) انظر هذا التحقيق في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

بالتمكن أو بما هو علّة له، والصّجُرُ عَدَمُ تلك الهيئة، فالقدرة وجودية،  
والعجز عديمي، ولعلّ المعتزلة ذهبوا إلى هذا.

تصريف الخلق

وَالْخُلُقُ: تَلَكُّةٌ تَصُدُّرُ بِهَا عَنِ النَّفْسِ أَعْمَالٌ بِلَا فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ.

وهو يُضَادُّ القدرة؛ لأن أحكامهما مُتَضَادَّةٌ؛ لأن القدرة صالحة  
لأن يَتَّعَ بها الضدان، والخلُق لا يكون صالحاً لأن يَتَّعَ به الضدان، بل  
يكون صالحاً لأحدهما فقط، وتضادُّ الأحكام يقتضي تضادَّهما.  
وَالْخُلُقُ يضادُّ الفِعْلَ أيضاً؛ إذ الفِعْلُ قد يكون تكليفيّاً<sup>(١)</sup> بخلاف  
الخلُق، ولهذا تصدُّرُ به الأفعال من غير رَوِيَّةٍ.

واعلم: أن ما ذَكَرَهُ يُفِيدُ مُغَايِرَةَ الخُلُقِ للقدرة والفعل، ولا يُفِيدُ  
تضادَّهما، ولعله أراد بالتضاد التباينَ في المفهوم والصِّدْقَ.

\* قال:

من الكلمات  
النفسانية الأهم  
واللذة

وَمِنْهَا: الأَلَمُ واللَّذَةُ، وَهُمَا نَوْعَانِ مِنَ الإِدْرَاكِ، تَخَصَّصَا  
بِإِصْافَةِ تَخْتَلِفُ<sup>(٢)</sup> بِالْقِيَاسِ. وَلَيْسَتْ اللَّذَةُ خُرُوجاً عَنِ الْحَالَةِ  
الطَّبِيعِيَّةِ لَا غَيْرَ. وَقَدْ يَسْتَنِدُ الأَلَمُ إِلَى التَّمَرُّقِ. وَكُلُّ مِنْهُمَا جِسِّيٌّ  
وَعَقْلِيٌّ، وَهُوَ أَقْوَى.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: اللذة والألم<sup>(٣)</sup>.

(١) (هـ): (و): تكليفاً.

(٢) (و): مختلفة.

(٣) انظر في اللذة والألم: إلهيات الشفاء ص ٣٦٩، المباحث الشرقية ١/٣٨٧، شرح=



وهما نوعان من الإدراك، تَخَصَّصًا بإضافتهما إلى كمال وخير  
وشر وآفة، تختلف بالقياس إلى المُدْرِكَيْن<sup>(١)</sup>.

تريف اللذة تريف الألم  
أما اللذة فهو<sup>(٢)</sup>: إدراكٌ وَتَيْلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند  
المُدْرِك، من حيث هو كمالٌ وخير<sup>(٣)</sup>.

والألم: إدراكٌ وَتَيْلٌ لوصول ما هو آفة وشر عند المُدْرِك، من  
حيث هو آفة وشر<sup>(٤)</sup>.

والإدراك قد عُرِّفَ، والتَّيْلُ: الوِجْدَانُ.

وإنما<sup>(٥)</sup> لم يَفْتَصِرْ على الإدراك؛ لأن إدراك الشيء قد يكون  
بحصول سَبَجِهِ ومثاله، والتَّيْلُ لا يكون إلا بحصول نفسه، واللذة لا  
تَتَحَقَّقُ بحصول مثال اللذيق، بل تَتَحَقَّقُ بحصول نفسه (١٣٦/ب).

وإنما لم يَفْتَصِرْ على التَّيْلِ؛ لأن اللذة لا بد فيها من الإدراك،  
والتَّيْلُ لا يَدُلُّ عليه إلا بالمجاز. وإنما ذَكَرَهُمَا إذ لم يُوجَد لفظٌ دَلَّ

---

= الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣، تلخيص المحصل ص ١٧١، مطالع الأنظار ص ٩٨،  
شرح المقاصد ٣٦٣/٢.

(١) (هـ): المدرك.

(٢) (ب): هو، (ج): وهو.

(٣) ما ذكره في تعريف اللذة هو تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك: «اللذة:  
هي إدراك وتييل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك» شرح  
الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

(٤) ما ذكره في تعريف الألم هو أيضاً تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك:  
«والألم: هو إدراك وتييل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر». شرح الإشارات  
للطوسي ٧٥٤/٣.

(٥) فارق شرح الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

عن مجموعهما بالمطابقة، وقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة، وأزده  
بالمختص<sup>(١)</sup> الدالّ بالمجاز.

وإنما قيل: «لوصول ما هو عند المُدرِك» ولم يُقَلَّ (ج/١١٩):  
«لما هو عند المُدرِك»؛ لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيد فقط، بل  
إدراك وصول المُلتذِّ إلى اللذيد.

وإنما قيل: «ما هو عند المُدرِك كمال وخير»؛ لأن الشيء قد  
يكون كمالاً وخيراً، بالقياس إلى شخص<sup>(٢)</sup>، وهو لا يُعتَقَدُ كمالَيْته  
وخَيْرَيْته، فلا<sup>(٣)</sup> يُلْتَذُّ به، وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه، وهو  
يُعتَقَدُ كمالَيْته وخَيْرَيْته، فيلْتَذُّ به، فالمُتَتَبِّرُ في الالتذاذ: كمالَيْته (أ/٦٨)  
وخَيْرَيْته عند (و/١٣٦) المُدرِك، لا في نَفْسِ الأمر.

والكمال والخير - ها هنا - هو الكمال والخير بالقياس إلى الغير،  
ومعناهما ما هو حاصل لما مِنْ شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلًا له،  
أي: مُناسِبًا<sup>(٤)</sup> له ويليقُ به.

والفرقُ بين الكمال والخير بالاعتبار، فإن ذلك الشيء الحاصل  
المُناسِبُ، من حيث إنه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له:  
كمالٌ، ومن حيث إنه مُؤَتَرٌ: خيرٌ.

وإنما ذُكِرَا لتعلق معنى اللذة بهما، وأخَر الخَيْر لإفادته التخصيص  
لذلك المعنى.

---

(١) (أ) (ج): بالمختص.

(٢) في غير (ز): شيء.

(٣) (هـ): ولا.

(٤) في غير (و): يناسب.

وإنما قيل<sup>(١)</sup>: «من حيث هو كمال وخير» لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وَجْهِ دُونِ وَجْهِهِ، والالتدأذُ به يَحْتَصُّ بالوجه الذي هو كمال وخير منه .

فهذه ماهية اللذة، وتقابلها ماهية الألم، وتُعرَّفُ فائدة القيود ثَمَّةً عند مَعْرِفَةِ فائدة القيود هاهنا .

وقال محمد بن زكريا<sup>(٢)</sup> الطيب: اللذة: خروجٌ عن الحالة الطبيعية<sup>(٣)</sup>؛ لأنه<sup>(٤)</sup> إنما يَحْصُلُ بسبب انفعال يَعْرضُ للحاسة يَنْقُضُهَا بِتَبَدُّلِ حَالِهَا<sup>(٥)</sup>.

وهو غيرٌ صحيح؛ لأن اللذة ليست خُرُوجاً عن الحالة الطبيعية لا غيراً، بل الخُرُوجُ حاصلٌ عن حصول اللذة بالَعْرضِ، فقد<sup>(٦)</sup> أُخِذَ<sup>(٧)</sup> ما بالَعْرضِ مكانَ ما بالذات .

وقد يَسْتَبْدُ الألمُ إلى تفرُّقِ الاتصال، على معنى أن تفرُّقَ الاتصال يكون سبباً للألم في الحيِّ .

(١) (هـ): قال .

(٢) هو محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب، من أهل الري، ولد وتعلم بها. توفي ببغداد سنة ٣١١ هـ. من أشهر مؤلفاته: الحاوي في الطب. انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل ص ٧٧، الأعلام ٦/٣٦٤ .

(٣) انظر: رسائل فلسفة لأبي بكر الرازي ص ١٣٩ دار الآفاق الجديدة، بيروت. أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد ص ٢٢٦ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م .

(٤) (ب) (هـ): لأنها .

(٥) (هـ) (ز): حالة .

(٦) (ب) (هـ): وقد .

(٧) (ز): أخذوا .

وقيل عليه<sup>(١)</sup>: بأن تفرَّق الاتصال عديمي، والألم أمر موجود<sup>(٢)</sup>،  
والعديمي لا يجوز أن يكون علةً للوجودي.  
أجيب<sup>(٣)</sup>: بأن العديمي قد يكون علةً مُعَدَّةً لموجود.

كل من اللذة  
والألم حسبي  
وعقلي

وكلُّ من اللذة والألم حِسِّي وعقلي، لأن الإدراك المُشْتَصِّص  
الذي هو اللذة أو الألم - إن (١٢٦/هـ) كان بالحسِّ فهو حِسِّي<sup>(٤)</sup>،  
وإن كان بالعقل فعقلي<sup>(٥)</sup>. وأعني بالحسِّ: القوى التي تُدْرِكُ النفسُ بها  
الجزئيات، سواء كانت ظاهرة أو باطنةً.  
واللذة العقلية أقوى من الحسِّية، وكذا الألم.

اللذة العقلية  
أقوى من  
الحسِّية

واعلم: أن جماعةً من الظاهريين ينكرون اللذات والآلام العقلية<sup>(٦)</sup>،  
والحقُّ: أنها ثابتة، وأقوى (١٤٢/ز) من الحسِّية. أما أن اللذة العقلية  
ثابتة؛ فلما عرِّفَتْ أن اللذة هي إدراكٌ وتيُّلٌ لوصل ما هو كمال وخير  
عند المُدْرِكِ، من حيث هو كذلك.

والجوهرُ العاقل كمالٌ وخير<sup>(٧)</sup>، وهو أن تتَمَثَّلَ<sup>(٨)</sup> فيه جليَّةُ الحق  
قَدْرًا ما يستطيعه، ثم تتَمَثَّلَ فيه معلولاته المُتْرَبَّةُ<sup>(٩)</sup> المتسلِّةُ،

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في المحصل ص ٢٥٦.

(٢) (هـ): إن.

(٣) (ز): وجودي.

(٤) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ١٧٢.

(٥) (ب): الحسبي.

(٦) (ب): فهو العقلي.

(٧) ساقطة من (و).

(٨) ساقطة من (و).

(٩) (و) (ز): تمثل.

(١٠) (ب): المرتبة.

الموجودة على ما هو عليه، تمثلاً<sup>(١)</sup> يقينياً، خالصاً عن شوب الظنون والأوهام. ولا شك أن هذا الكمال خير بالنسبة إليه، وأنه إذا تمثّل فيه يكون مُدْرِكًا لوصوله إليه، فيكون إدراكه لوصول هذه التمثلات - التي هي كمال وخير بالنسبة إليه - لذّة له.

وإذا قيس<sup>(٢)</sup> هذه اللذة إلى اللذة الحسية، تكون أقوى منها؛ لأنه<sup>(٣)</sup> كلما كان الإدراك أقوى، كانت اللذة أقوى؛ لأن اللذة هي الإدراك. ولا شك أن الإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه<sup>(٤)</sup> عن الشوب، والحسي شوب كله، فإن الحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تخضّر.

فإذن: اللذات العقلية أقوى من اللذات الحسية.

وإذا<sup>(٥)</sup> عرفت<sup>(٦)</sup> أن اللذة العقلية أقوى من الحسية، تعرف أن

الألم العقلي أقوى من الحسي.

\* قال:

وَمِنْهَا: الْإِرَادَةُ وَالْكَرَاهَةُ، وَمِمَّا تَوَعَّانِ مِنَ الْعِلْمِ، وَأَخْلَعُمَا  
لَا زِمَ مَعَ التَّقَابِلِ. وَيَتَغَايَرُ اخْتِيَارُهُمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَاعِلِ وَغَيْرِهِ. وَقَدْ  
تَتَلَقَّانِ بِذَاتَيْهِمَا، بِخِلَافِ الشُّهُورَةِ وَالنُّقْرَةِ.

من العجيبات  
الضابطة  
الإرادة  
وفكرتها

(١) (هـ): تمثيلاً.

(٢) (ب) زيادة: على.

(٣) (أ): لأن، (ب) (هـ) (و): لأنها.

(٤) (و): اللذّة. والكنه: نهاية الشيء. انظر: مختار الصحاح ص ٥٨٠.

(٥) (هـ): فإذا.

(٦) في غير (ج): عرف.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الإرادة والكراهة<sup>(١)</sup>.

حقيق الإرادة  
والكراهة

فقيل<sup>(٢)</sup>: إنهما نوعان من العلم، بالمعنى<sup>(٣)</sup> الأعمّ، فإن الإرادة عبارة عن علم الحيّ - سواءً كان يقيناً أو اعتقاداً أو ظناً - بأن له أو لغيره من يؤثّر بخيّرته منفعة<sup>(٤)</sup>، يُمكنُ وصولها إليه، أو إلى ذلك الغير، من غير مانع من تعبٍ أو مُعارضَة.

وهو باطل<sup>(٥)</sup>، فإننا نجدُ من أنفسنا مثيلاً مُرتباً<sup>(٦)</sup> على هذا العلم،

وهو (١٢٠/ج) الإرادة، فيتغايران.

ولقائل أن يقول<sup>(٧)</sup>: هذا المثلُّ إنما يَحْصُلُ لمن لا قدرة له على

تحصيل ذلك الشيء قدرةً تامةً، وأما في القادر التام، فيَكْفِي الاعتقادُ المذكورُ.

تلازم الإرادة  
والكراهة

وإحداهما - أي: الإرادة أو الكراهة - لازمةٌ للأخرى مع تقابل

المُتعلِّقين، أي<sup>(٨)</sup>: إذا كان بين مُتعلِّقين<sup>(٩)</sup> الإرادة والكراهة تقابلاً،

(١) انظر في الإرادة والكراهة: المحصل ص ٢٥٥، كشف المراد ص ٢٣١، مطالع الأنظار ص ٩٧، شرح المقاصد ٣٣٧/٢.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة، منهم: أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة. انظر: شرح المقاصد ٣٣٨/٢، حاشية الجرجاني على شرح التجرید. ل: ٢٣١.

(٣) في غير (هـ): بمعنى.

(٤) (ج): ومنفعة.

(٥) هذا الرد للرازي في المحصل ص ٢٥٥.

(٦) (هـ): مرتباً.

(٧) هذا من كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

(٨) ساقطة من (و).

(٩) (و): تعلقي.

فإرادةُ أحدِ الْمُتَقَابِلَيْنِ لازمةٌ<sup>(١)</sup> (١٣٧/ب) لكراهة<sup>(٢)</sup> المقابل الآخر لا نَفْسُهَا، وبالعكس، أي: كراهةُ أحدِ الْمُتَقَابِلَيْنِ لازمةٌ<sup>(٣)</sup> لإرادة الآخر<sup>(٤)</sup> لا نَفْسُهَا، وذلك بشرط التفطن بالضد.

وقيل<sup>(٥)</sup>: إن الإرادةَ للشيء مِنْ ضرورتها الْمَنْعُ مِنَ الإخْلَالِ، وكراهية<sup>(٦)</sup> الإخْلَالِ بِالْمَرَادِ، فتكونُ إرادةُ الشيء كراهةً ضده. وأنت تعلم أن هذا لا يَدُلُّ على أن<sup>(٧)</sup> إرادة الشيء كراهةً ضده، بل على أن كراهةً ضده من لوازم إرادته<sup>(٨)</sup>.

والإرادةُ والكراهةُ يَتَغَايَرُ اعتبائُهُمَا، بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره، فإن الإرادةَ بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة: هي صفةٌ تَقْتَضِي اختصاصَ الفعل بوقتٍ دون غيره، وإرادةُ غيرِ الفاعل بالإرادة ليست كذلك، فإن إرادةَ غيرِ فاعلِ الفِعْلِ، لا تَقْتَضِي اختصاصَ فِعْلِ الفاعلِ بوقتٍ دون وقتٍ.

وَقَرَّرَ بَيْنَ (١٣٧/و) الإرادة والشهوة وبين الكراهة والثغرة،

- 
- (١) (و): لازم.
  - (٢) ساقطة من (ج).
  - (٣) (و): لازم.
  - (٤) (و): الأخرى لا نفسه.
  - (٥) هذا القول هو حجة القائلين بأن إرادة الشيء هي كراهة ضده، وهو قول أكثر الأشاعرة، انظر: شرح المقاصد ٢/٣٤١، شرح المحصل للكاتبي ب/١٢٣.
  - (٦) (و): وكراهته.
  - (٧) ساقطة من (ج).
  - (٨) من قوله: «إن الإرادة...» إلى هنا هي عبارة الكاتبي في شرحه للمحصل، نقلها الشارح بتصريف بسيط جدا. ب/١٢٣.

فإن<sup>(١)</sup> الإرادة والكراهة قد تتعلّقان بذاتيهما، فإن الإرادة قد تكون مُرادَة والكراهة قد تكون مكروهة، بخلاف الشهوة والنفرة، فإن الإنسان لا يشتهي الشهوة، ولا ينفّر عن النفرة.

\* قال:

فَهَذِهِ الْكَيْفِيَّاتُ تَفْتَقِرُ إِلَى الْحَيَاةِ، وَهِيَ: صِفَةٌ تَقْتَضِي الْحِسَّ وَالْحَرَكَةَ، مَشْرُوطَةٌ بِإِعْتِدَالِ الْمِزَاجِ عِنْدَنَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبِنْيَةِ، وَتَفْتَقِرُ إِلَى الرُّوحِ. وَتَقَابِلُ الْمَوْتِ تَقَابِلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ.

الكيفيات  
الغضائية  
التي هي مشروطة  
بالحياة

○ أقول:

أي: الكيفيات النفسانية - التي ذُكِرَتْ - تفتقر إلى الحياة<sup>(٢)</sup>.

وهي: صفة تقتضي الحس والحركة، مشروطة باعتدال المزاج<sup>(٣)</sup>، عندنا، أي: الحياة بالنسبة إلينا مشروطة (١٣٧/هـ) باعتدال المزاج، والمرادُ باعتدال المزاج: أن يكون لموضوع ما مزاج هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه.

ولابد في الحياة من البنية، وهي: عبارة عن الجسم المُركَّب من

لا بد في الحياة  
من البنية

(١) (هـ): بيان.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٤٠، تلخيص المحصل ص ١٥٣، مطالع الأنظار ص ٩٣، شرح المقاصد ٢/٢٩٢.

(٣) قال الفنازاني في شرح المقاصد ٢/٢٩٤: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن تحقق المعنى المسمى بالحياة، ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني، للفطوح بإمكان أن يخلقها الله - تعالى - في الباطن» وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف من اشتراط هذه الثلاثة هو مذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة، كما يعلم من شرح المقاصد.



العناصر الأربعة؛ لأن الحياة مشروطةٌ باعتدال المزاج، واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية.

وتفتقر الحياة إلى الروح، وهي: أجسام لطيفة، تتولد من بخارية الأخطاط، سارية في عروق تبتث<sup>(١)</sup> من القلب، وهي التي تُسمى بالشرابين.

الحياة تنقل  
إلى الروح

ومنهم<sup>(٢)</sup> من استدلل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية: بأن القائم بمجموع الأجزاء: إما أن يكون حياة واحدة، فيلزم حُلُول العَرَض الواحد بالمَحَالِّ المُتَكَثِّرة، وهو محال، أو القائم بكل جزء حياة على حدة، وهو محال؛ لأن الأجزاء مُتَمَاثِلَةٌ، فلو توقفت جواز قيام الحياة بجزء واحد، على قيام الحياة بجزء آخر، لكان القيامُ بذلك (١٤٣/ز) الجزء أيضاً مُتَوَقَّفًا على القيام بالأول، ويلزم الدور، وهو محال.

أجيب<sup>(٣)</sup>: بأن الحياة قائمةٌ بالمجموع من حيث هو مجموع، لا من حيث هو أمورٌ مُتَكَثِّرة، حتى يلزم قيام العَرَض الواحد بمحالٍ مُتَكَثِّرة.

وأيضاً<sup>(٤)</sup>: لا نُسَلِّمُ أنه إن قام بكل جزء حياة على حدة يلزم المحال.

قوله: «لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقفت جواز قيام الحياة بجزء

(١) (هـ): نبت.

(٢) هو الرازي في المحصل ص ٢٤٢.

(٣) هذا الجواب للكاتب في شرحه للمحصل، وعبارته هناك: «ولفائل أن يقول: لا نسلم

الحصر، ولم لا يجوز أن تقوم بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع... ب/١١٠.

(٤) هذا جواب آخر، وهو جواب الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٥٤.

واحد، على قيامها بجزء آخر، لكان من الجانب الآخر كذلك، فيلزم الدور<sup>(١)</sup>.

قلنا: قيام الحياة بكل جزء مشروطاً باجتماعه بالأجزاء الأخرى، لا قيام الحياة بها، فلا يلزم الدور.

والموت: عبارة عن عَدَم الحياة، عَمَّا وَجِدَ فِيهِ الْحَيَاةَ، فيكون **عريف الموت** التقابل بينهما تقابل العَدَم والمَلَكََة.

ومنهم<sup>(١)</sup> مَنْ أثبت المَوْتَ صِفَةً وجودية، مُحتَجًّا<sup>(٢)</sup> بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وأجيب عنه<sup>(٤)</sup>: بأن الشُّرَادَ بالخَلْقِ التقدير، ولا يَجِبُ كونه وجودياً؛ لأن العدمي مُقدَّر أيضاً.

\* قال:

وَمِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ: الصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ، وَالْفَرَحُ، وَالْحَمَمُ، وَالْعَصَبُ، وَالْحُزْنُ، وَالْهَمُّ، وَالْحَجَلُ، وَالْحِقْدُ.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الصحة والمرض<sup>(٥)</sup>.

(١) هو أبو علي الجبائي، انظر: تلخيص المحصل ص ١٥٤.

(٢) (ب): احتجت.

(٣) سورة الملك: ٢.

(٤) قارن بالمحصل ص ٢٤١.

(٥) انظر: الباحث الشرقية ٣٩٩/١، نهاية المرام للحلي ٣٠٢/٢، شرح المقاصد ٣٧٤/٢.

أما الصفة فهي: مَلَكَهُ أو حالة، تَصَدَّرُ عنها الأفعال، من الموضوع لها سليمة<sup>(١)</sup>.

والمَرَضُ: مَلَكَهُ أو حالة<sup>(٢)</sup>، تَصَدَّرُ عنها الأفعال، من الموضوع لها غير سليمة.

ومن الكيفيات النسانية: الفَرَحُ، والمَمُّ، والغَضَبُ، والحَزَنُ، والهَمُّ، والحَجَلُ، والجِدُّ.

كلُّها غَيْبَةٌ عن التعريف؛ لأنَّ كَلَّ أحد<sup>(٣)</sup> يُذَرِّكُ بالضرورة حقائق<sup>(٤)</sup> هذه<sup>(٥)</sup> الأمور، ويُمَيِّزُها عن غيرها، (١٢١/ج) فَتَسْتَفِي عن التعريف.

وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح، الذي في القلب، ثم ذلك الانفعال يَشْتَدُّ وَيَضَعُفُ، بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه. والسبب المُعَدُّ لأصل الفرح: هو كَوْنُ حَامِلِهِ - أعني: الروح الذي في القلب - على أفضل أحواله في الكَمِّ والكَيْفِ.

(١) هذا التعريف لابن سينا، ذكره في كتابه «القانون» ٤/١، دار صادر، بيروت.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ملكة أو حال... أقول: قال بعض أسياننا من تلاميذ الشارح - رحمة الله عليهما -: وفي نظر؛ لأن دخول (أو) فيما هو كالجنس إن كان التعريف رسمياً، وبين اللفظتين إن كان لفظياً غير صحيح، لا سيما إذا كانا متقابلين. قلت: وتخلل هذا واضح؛ إذ لا مانع من تعدد ما هو كالجنس، ولا مانع أيضاً من تساوي لفظين مترادفين في كون كل واحد منهما أظهر في الاستعمال من مرادف آخر» ب/١١٧.

(٣) (أ): واحد.

(٤) (ب): حقيقة.

(٥) (هـ): تلك.

أما في الكم: فهو أن يكون الروح كثير المقدار، وكثرة المقدار تُعتبر لأمرين<sup>(١)</sup>:

أحدهما: لأجل أن زيادة الجوهر في الكم تُوجب زيادة القوة. وثانيهما: أنه إذا كان كثيراً يتقوى<sup>(٢)</sup> قسماً (وإف منه في المبدأ)<sup>(٣)</sup> وقسماً وإف<sup>(٤)</sup> للانبساط، الذي يكون عند الفرح؛ لأن القليل تجذبه الطبيعة وتضبطه هناك، ولا تُمكنه من الانبساط. وأما في الكيف: فهو أن يكون معتدلاً في اللطافة والغليظ، وأن يكون شديداً الصفاء والتورانية.

والأسباب المُعدّة لأصل القمّ مُقابلات هذه الأسباب. والأسباب الفاعلة<sup>(٥)</sup> للفرح (١٣٨/ب) هيئات نفسانية، والأصل فيها تخيل الكمال: إما العلم، أو القدرة.

ويندرج في هذه الأسباب: الإحساس بالمحسوسات الملائمة، والتمكّن من تحصيل المراد، والاستيلاء على الغير، وإظهار ذلك الاستيلاء، والخروج عن الأمور المؤلمة، وتذكّر الأمور المُليّة. ومقابلات هذه الأمور هي<sup>(٦)</sup> الأسباب الفاعلة<sup>(٧)</sup> للغم.

(١) (هـ): معتبر.

(٢) (هـ): زيادة: منه.

(٣) ما بين القوسين في (هـ): وآخر في المبدأ، وفي (ز): وآخر منه في المبدأ.

(٤) (هـ): (ز): وآخر.

(٥) (ج): (ز): الفاعلية.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (أ): الفاعلية.

والأسبابُ الْمُوجِبَةُ لشدة الفرح والغم: هي شدةُ هذه الأسباب.  
 وَيَتَّبِعُ الفرحُ تَقْوِي الطيبة وتَخْلُجُ الروح، ويتبع الأولُ اعتدالُ  
 مزاج الروح، وحفظها<sup>(١)</sup> عن التحلل، وكثرة تولد بَدَلِ المُتَحَلِّلِ، ويتبعُ  
 الثاني الاستعدادُ (١/٦٩) للانبساط لِلطُّفِ، وانجذابُ المادة الغازية إليه  
 بحركة الروح بالانبساط، إلى غير جهة الغذاء.  
 ويتبعُ الغمُّ مقابلاتُ هذه.

ومن الكيفيات النفسانية: (و/١٣٨) الغضبُ، والحزنُ، والهَمُّ،  
 والخجلُ، والحقدُ.

وجميعُ الكيفيات النفسانية تلزمها (هـ/١٢٨) حركاتُ الروح: إما  
 إلى خارج أو إلى داخل، وعلى التقديرين: إما دَفْعَةً أو قَلِيلاً قَلِيلاً. أما  
 الحركة إلى خارج دَفْعَةً ففي الغضب، وقليلًا قليلًا ففي الفرح، وأما  
 الحركة إلى داخل دَفْعَةً ففي الخوف، وقليلًا قليلًا ففي الحزن.

وقد يَتَّفِقُ أن تتحرَّكَ الروحُ إلى جهتين، في وقت واحد، إذا كان  
 العارض يلزمه عارضان، كالهَمِّ، فإنه يُوجَدُ معه غضبٌ وحزن، فتختلف  
 الحركتان؛ لأن الغَضَبَ تلزمه الحركةُ إلى خارج، والحُزْنَ تلزمه الحركةُ  
 إلى داخل، وكالخجل فإن عند حصوله تنقبض الروح أولاً إلى الباطن،  
 ثم إذا فَكَّرَ وَعَلِمَ أنه ليس فيه كثيرٌ<sup>(٢)</sup> مَصْرَةً ينسط ثانياً.

والحقدُ يُعْتَبَرُ في تحقُّقه أمران:

أحدهما: الغضب الثابت.

(١) (ز): وحفظه.

(٢) (هـ) (ز): كثرة.

والثاني: كونُ الانتقام لا في غاية الصعوبة ، ولا في غاية السهولة .

قال :

وَالْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ<sup>(١)</sup>: الْمُتَّصِلَةُ كَالِاسْتِقَامَةِ وَالْإِنْحِنَاءِ ،  
وَالْتَفْعِيرِ وَالتَّضْيِيبِ ، وَالشَّكْلِ وَالخِلْقَةِ ؛ وَالْمُنْفَصِلَةُ كَالزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ .

الجملة  
المختصة  
بالكميات

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ النُّوعِ الثَّلَاثِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ<sup>(٢)</sup> ، شَرَعْنَا فِي النُّوعِ الرَّابِعِ  
مِنْهَا ، وَهِيَ : الْكَيْفِيَّاتُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ<sup>(٣)</sup> .

وَنَعْنِي بِالْكَيفِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْكَمِّيَّاتِ : الْكَيفِيَّةَ الَّتِي تَعْرِضُ لِلْكَمِّيَّاتِ  
بِالذَّاتِ وَأَوَّلًا وَبِوَسْطَةِ الْكَمِّيَّاتِ - لْفَيْرِهَا<sup>(٤)</sup> .

وَالْكَيفِيَّةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ<sup>(٥)</sup> : إِمَّا أَنْ تَعْرِضَ لِلْكَمِّ الْمُتَّصِلِ ،  
وَإِمَّا أَنْ تَعْرِضَ لِلْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ .

أَمَّا<sup>(٦)</sup> الْعَارِضُ لِلْكَمِّ الْمُتَّصِلِ : فَكَالِاسْتِقَامَةِ وَالْإِنْحِنَاءِ ، وَالتَّضْيِيبِ  
وَالشَّكْلِ وَالخِلْقَةِ .

وَأَمَّا الْعَارِضُ لِلْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ فَكَالزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ ، وَالصَّمِّ  
(١٤٤/ز) وَالْمُنْطَقِيَّةِ<sup>(٧)</sup> ، وَغَيْرِهَا .

(١) (ب) زيادة: إما .

(٢) جملة: «من الكيفيات» ساقطة من (ج) .

(٣) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٠٥ ، المباحث المشرقية ٤١٤/١ ، مطالع الأنظار ص  
١٠٠ ، شرح المقاصد ٣٨٣/٢ .

(٤) (هـ): بغيرها .

(٥) من قوله: «الكيفية التي...» إلى هنا ساقط من (ب) (ز) .

(٦) (ز): وأما .

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «المُنْطَقِيَّةُ: يُطْلَقُ عَلَيَّ مَعْنِيَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْمَجْنُونُ ، وَهُوَ»

✽ قال:

فَالْمُسْتَقِيمُ: أَقْصَرُ الْخُطُوطِ الْوَاصِلَةِ بَيْنَ نَقْطَتَيْنِ<sup>(١)</sup>، وَكَمَا أَنَّ  
مَوْجُودٌ فَكَذَا الدَّائِرَةُ. وَالتَّضَادُّ مُنْتَفَبٌ عَنِ الْمُسْتَقِيمِ وَالْمُسْتَدِيرِ، وَكَذَا  
عَنْ عَارِضَيْهِمَا<sup>(٢)</sup>. وَالشَّكْلُ: هَيْئَةُ إِحَاطَةِ الْحَدِّ أَوْ الْحُدُودِ بِالْجِسْمِ،  
وَمَعَ انْضِمَامِ اللَّوْنِ تَخْصُلُ الْخِلْقَةُ.

تعريف الخط  
المتقيم

○ أقول:

الخطُّ المتقيم: أقصرُّ الخطوط الواصلة بين نقطتين<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا التعريف نظراً<sup>(٤)</sup>؛ فإنه إنما يستقيم أن لو صحَّ اتصافُ  
شيءٍ من تلك الخطوط، بأنه أقصرُّ من الباقي، ولا يصحُّ؛ لأنه لا  
يُمْكِنُ انطباقُ<sup>(٥)</sup> أحدهما<sup>(٦)</sup> على الباقي، إذ لو أمكنَ لِأَمْكِنَ أن يصيرَ  
المستديرُ مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك.

وَرِسْمٌ أَيْضاً: بأنه الذي<sup>(٧)</sup> إذا قُرِضَ عليه نُقْطَةٌ<sup>(٨)</sup> كانت في سَمْتِ

= العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه؛ والثاني: العدد الذي له كسر صحيح من الكسور السبعة، التي هي النصف إلى العشر، والأصم يقابله بالمعنيين. ل: ٢٣٣ - (ج): النقطتين.

(٢) (أ) (ج) (ز): عارضهما.

(٣) (ج): النقطتين. وهذا التعريف ينسب إلى أرسطيدس أحد حكماء الإغريق، انظروا: المباحث المشرقية ٤١٥/١، نهاية المرام ٦٠٦/١.

(٤) هذا النظر ذكره الرازي في المباحث المشرقية ٤١٦/١.

(٥) (ج): إطباق.

(٦) (أ) (هـ) (ز): أحدهما.

(٧) ساقطة من (ب).

(٨) (و): نقطة.

واحد<sup>(١)</sup>، أي: لا يكون بعضها أرفع (ج/١٢٢) وبعضها أخفض.  
 وقد يُرْسَمُ: بأنه الذي تَنْطَبِقُ أجزاءه المفروضة، بعضها على  
 بعض، على جميع الأوضاع، بخلاف المُنْحَنِي، فإنه ربما انطبق قَوْسَانِ  
 إذا جُيِلَ مَقَرَّتْ أحدهما في مُخَدَّبِ الأخرى، وأما على غير هذا الوَضْعِ  
 فلا يَنْطَبِقُ.  
 ولا شَكَّ في وجود الخط المستقيم، وكما أنه موجودٌ فالدائرة  
 أيضاً موجودة<sup>(٢)</sup>.

وهي<sup>(٣)</sup>: سَطْحٌ يُحِيطُ به خَطٌّ واحد، يُفْرَضُ في داخله نقطة، **تعريف الدائرة**  
 تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه.

وَيُتَّصَرُفُ وجودها: بأن يُتَوَهَّمُ ثباتُ أحدِ طَرَفِي خَطِّ مستقيم مُتَناهِِي  
 الطرفين، وحرْكَة<sup>(٤)</sup> طرفه الآخر منه، إلى أن عاد إلى وَضْعِهِ<sup>(٥)</sup> الأول،  
 والنقطةُ الثابتة هي مركزها، والخطُّ المارُّ بالمركز المُنتَهِي إلى المحيط  
 من الجانبين قَطْرُها.

والتضاد مُنتَفِ عن المستقيم والمستدير، أي: الخَطُّ المستقيم لا  
 يكون ضِدًّا للخط المستدير؛ لأنَّ المُتَضَادِّين لا بد وأن يكون تَوَارُؤُهُما

التضاد منتف  
 عن المستقيم  
 والمستدير

(١) هذا التعريف ينسب إلى إقليدس، من حكماء الإغريق. انظر: الباحث المشرقة  
 ٤١٥/١، نهاية المرام ٦٠٦/١.

(٢) ذكر الرازي أن الدائرة أنكر وجودها أكثر مبني الجزء الذي لا يتجزأ. الباحث  
 المشرقة ٤١٦/١.

(٣) هذا التعريف ذكره الرازي في الباحث المشرقة ٤١٦/١.

(٤) (ب): حرك.

(٥) (ز): وصفه.



على موضوع واحد بعينه<sup>(١)</sup>، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد<sup>(٢)</sup>؛ لأن موضوع الخط المستدير سَطْحٌ مستديرٌ، وموضوع الخط المستقيم سَطْحٌ مُسْتَوٍ. وإذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين، لم يكن غارضاُهما. أعني: الاستقامة والاستدارة. متضادين.

**معرفة الشكل** والشكل: هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم. والحد: ما به ينتهي الشيء، كالكرثة والتلث والتربيع. وإذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة.

• قال:

**معرفة الإنشاء** الثالث: المضاف: حَقِيقِيٌّ وَمَشْهُورِيٌّ، وَيَجِبُ فِيهِ الْإِنْمَاكُاسُ وَالتَّكَافُؤُ بِالْفِعْلِ أَوْ الْقُوَّةِ. وَيَعْرَضُ لِلْمَوْجُودَاتِ أَجْمَعِ. وَثُبُوتُهُ ذَهْنِيٌّ وَالْأَسْلَسُ<sup>(٣)</sup>، وَلَا يَنْفَعُ تَعَلُّقُ الْإِضَافَةِ بِذَاتِهَا، وَلَتَقَدَّمَ وَجُودَهَا عَلَيْهِ، وَيَلْزَمُ<sup>(٤)</sup> عَدَمُ التَّنَاهِي فِي كُلِّ مَرْكَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْأَحْزَادِ، وَتَكَثَّرَ صِفَاتُهُ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْتُ مِنَ الْجِنْسِ الثَّانِي مِنَ الْأَعْرَاضِ - أَي: الْكَيْفِيَّ - شَرَعَ (١٢٩/هـ) فِي الْجِنْسِ الثَّلَاثِ مِنْهَا<sup>(٥)</sup>، وَهُوَ الْإِضَافَةُ<sup>(٦)</sup>.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (هـ)، وفي (ب) زيادة: بعينه.

(٣) (هـ): تسلسل، (ز): يتسلسل.

(٤) (هـ): وللزم.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) انظر في الإضافة: مقالات الشفاء ص ١٤٣، المباحث المشرقية ١/٤٢٩، مطالع

الإضافة على  
مستبين

الإضافة (١٣٩/ب) تُطلق على معنيين:

أحدهما: تَنَسُّ ذلك الأمر التَّسْبِي العارض، وهو المُضَافُ الحقيقي .  
والثاني: المجموعُ الحاصل من الماهية، التي تَعْرِضُ لها  
الإضافة، ومن الإضافة العارضة لها، ويُسمَّى المُضَافُ المَشْهُورِيَّ .  
مثال الأول: الأبوة، والثاني: الأب .

تعريف  
المضاد  
الحقيقي

فالمضادُ<sup>(١)</sup> الحقيقي: هو<sup>(٢)</sup> هيئة تكون ماهيتها معقولة، بالقياس  
إلى تعقُّل هيئةٍ أخرى، تكون تلك الهيئة أيضاً معقولةً بالقياس إلى تَعَقُّلِ  
الهيئة الأولى، (١٣٩/و) سواءً كانت الهيئتان مُتخالفَتين كالأبوة و  
البنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين .

وليس كلُّ نسبة إضافة، فإن التَّسَبُّب التي هي غيرُ الإضافة، وإن  
كانت ماهيتها معقولةً بالقياس إلى تَعَقُّلِ شيءٍ آخر، لكنَّ ذلك الشيء  
الأخر لا يكون معقولاً بالقياس إلى تَعَقُّلِ النسبة، فالنسبة التي لا  
يُؤَخِّدُ<sup>(٣)</sup> الطرفان فيها من حيث هي نسبةٌ غيرُ إضافة، والنسبة التي  
يُؤَخِّدُ<sup>(٤)</sup> الطرفان فيها هي الإضافة، والأمور التي تَوَخِّدُ<sup>(٥)</sup> منسوبةً بلا  
زيادة<sup>(٦)</sup> فهي منسوبةٌ فقط، وإن أُخِدَّتْ منسوبةً على<sup>(٦)</sup> هذا الشرط،

= الأنظار ص ١٠٧، شرح المقاصد ٤٦١/٢، شرح المواظف ٣٣٥/٢ .

(١) (هـ) (ز): والمضاد .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) ساقطة من (ز) .

(٤) (و) (ب): يوجد .

(٥) (ب) (هـ) زيادة: كالأين .

(٦) (ز): إلى .

فهي مُضَافَةٌ مَشْهُورَةٌ، فالْمُضَافُ الْمَشْهُورِي: هو مَعْرُوضُ الْمُضَافِ  
الحقيقي مع المُضَافِ الحقيقي.

وللمضَافِ خَاصَّتَانِ مُطْلَقَتَانِ:

للمضاف  
خاصتان

إحدهما: وجوبُ الانعكاس، أي: الحكمُ بإضافةِ كُلِّ منهما إلى  
صاحبه، فإن الأبَّ أَبُ الابنِ، وكذا<sup>(١)</sup> الابنُ ابْنُ الأبِّ، والعبدُ<sup>(٢)</sup> عبدُ  
المولَى<sup>(٣)</sup>، والمولَى مولَى العبدِ<sup>(٤)</sup>، وهذا الانعكاسُ يُخَالِفُ الانعكاسَ  
الحَمَلِيَّ<sup>(٥)</sup>، المذكورَ في المنطق.

والأخرى: وجوبُ التكافؤِ في لزومِ الوجودِ بالفعلِ أو بالقوةِ،  
أي: إذا كان أحدُ المضافين موجوداً بالفعلِ، فلا بد وأن يكون الآخرُ  
موجوداً بالفعلِ، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوةِ، فلا بد وأن يكون  
الآخرُ موجوداً بالقوةِ، لكن يجوز أن يكون معروضِ إحدى الإضافتين  
موجوداً دون الآخر.

(مثالُ كونِ المضافين موجودين بالفعلِ: كونُ الشخصين بالفعلِ،  
أحدهما أبُ والآخر ابنُ)<sup>(٦)</sup>.

(١) (أ) (ج): وكذلك.

(٢) (ج): وكذلك العبد.

(٣) (أ) (ز): للمولَى.

(٤) (أ) (ز): للعبد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: خصص بالذكر الانعكاس الحملي، لأنه محل الاختصاص،  
ووجه المخالفة: أن الانعكاس الحملي يجعل فيه المحمول موضوعاً والموضوع  
محمولاً، وها هنا يجعل متعلق المحمول موضوعاً، ثم يكرر ذلك المتعلق مضافاً إلى  
الموضوع ويجعل محمولاً، ويحذف من البين ما كان محمولاً في الأصل: ل: ٢٣٧.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

مثال كونهما موجودين بالقوة: كونُ الشخصين، بحيث يكون من شأن أحدهما التقدم، ومن شأن الآخر التأخر، بحسب المكان.

إضافة تعريف  
صحيح  
لمصطلحات

وتفرضُ الإضافة لجميع الموجودات: أما للواجب تعالى فكالأول، وأما للجوهر فكالأب، وأما للكمّ فكالصغير والكبير، وأما للكَيْف فكالأحر والأبرد، وأما للإضافة (١٤٥/ز) فكالكبير والأصغر، وأما للأين فكالأعلى والأسفل، وأما للمتن فكالأقدم والأحدث. وأما للوضع فكالأشد انتصاباً وانحناءً، وأما للملك (١٢٣/ج) فكالأشس والأغزى، وأما للفعل فكالأقطع والأضرم، وأما للانفعال فكالأشد انكاراً وانقطاعاً.

لمصدر  
لاجر  
واحدية

والمضاف من الأمور الاعتبارية؛ فثبوته<sup>(١)</sup> ذمّي<sup>(٢)</sup>، يجب أن يخذت في العقل، إذا عقّل العقل ذلك الشيء الذي يكون معروضاً له، مع ما يُقاسُ إليه.

واحتج<sup>(٣)</sup> على أنه ليس بموجود في الأعيان بوجوه:

الأول: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لزم التنسّل إلى غير

النهاية، في الأمور الموجودة المترتبة<sup>(٤)</sup>، والثاني باطل.

بيان الملازمة: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لكان في محل،

وخلوّه في محل نسبةً بين ذات المضاف والمحل، فيكون هو حالاً

(١) (و): ثبوته.

(٢) خالف في ذلك طائفة من الحكماء، حيث ذهبوا إلى أنه موجود في الأعيان. هبة

المرام ٣٤٥/٢.

(٣) أي: المصنف.

(٤) (أ) (ج) (و): المترتبة.

بالنسبة إلى ذلك المحلّ، وذلك المحلّ محلّاً بالنسبة إليه، فتقرضُ للمضاف إضافةً أخرى، وكذا نقول بالنسبة إلى الإضافة العارضة له، فيلزم التسلسل.

قوله: «ولا ينعف تعلقُ الإضافة بذاتها» إشارةٌ إلى جواب اعتراض<sup>(١)</sup> على هذا الدليل.

تقريرُ الاعتراض: أن يقال: المضافُ هو المعنى المعقول بالقياس<sup>(٢)</sup> إلى غيره، لا ما له هذا المعنى، فإن ما له هذا المعنى، إنما هو معقول بالقياس إلى غيره، بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره، بسبب شيءٍ آخر، بل هو مضافٌ لذاته، فليس في هذا المعنى ذاتٌ وشيءٌ هو الإضافة، بل هناك مضافٌ بذاته<sup>(٣)</sup>، لا بإضافةٍ أخرى، فتنتهي من هذا الطريق الإضافات.

تقريرُ الجواب: أن تعلقَ الإضافة بذات الإضافة لذاتها (١٣٠/هـ) لا يَنفَعُ في دَفْعِ التسلسل؛ لأن التسلسل لم يلزم من جهة أن الإضافة مُتعلِّقةٌ بذات المضاف، بسبب<sup>(٤)</sup> أمرٍ آخر، حتى لو ثبت أن الإضافة لم تتعلق بالمضاف بسببٍ آخر، لم يلزم التسلسل، بل التسلسلُ إنما لزم من جهة عُرُوضِ إضافةٍ أخرى للمضاف، بسبب حُلُولِهِ في المحلّ. وعلى تقدير وجود المضاف في الأعيان، تَقْرَضُ له هذه الإضافة،

(١) هذا الاعتراض لابن سينا، ذكره في إلهيات الشفاء ص ١٥٧.

(٢) ساقطة (ج).

(٣) (و) لذاته.

(٤) (أ): لسبب.

أعني: الإضافة التي تكون بسبب حُلُوله في المَحَلِّ، سواءً كان المضاف مضافاً لذاته، أو بسبب معنى آخر.

الثاني: أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لَزِمَ تقدُّم وجود الإضافة على نفسه؛ وذلك لأن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان، لكانت مُشَارِكَةً لغيرها في الوجود، وممتازة<sup>(١)</sup> بخصيصيتها، فاتصافُ خصوصيتها بالوجود<sup>(٢)</sup> إضافةً سابقة على وجودها، فيلزم تقدُّم وجود<sup>(٣)</sup> الإضافة على نفسه.

وفيه نظر؛ إذ لا تُسَلَّمُ (١/٧٠) لزوم تقدُّم وجود الإضافة على نفسه، بل غايته أنه يلزم تقدُّم وجود فردٍ من أفراد الإضافة على وجود فرد آخر، وهو لا يكون مُحالاً.

ويُمْكِنُ أن يقال<sup>(٤)</sup>: الضمير في قوله: «عليه» راجع إلى مَحَلِّ الإضافة (١٤٠/ب)، وإن كان غير مذكور لفظاً؛ لأنه مستفاد من السِّياق.

وحينئذ يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه: وهو أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان، يلزم أن يكون وجودها متقدِّماً على محلها؛ وذلك لأن اتصاف محلها (١٤٠/و) بالوجود إضافةً، وهي مُتقدِّمة على وجود محلها؛ لأن الشيء<sup>(٥)</sup> ما لم يتَّصِف بالوجود لم

(١) (ب): وتمتاز.

(٢) (ب): في الوجود.

(٣) ساقطة من (ب) (و) (هـ).

(٤) قارن بكشف المراد ص ٢٣٩.

(٥) (ب) (هـ) زيادة: متى.

يُوجد، فيلزم تقدُّم وجود الإضافة - التي هي اتصاف المحلِّ بالوجود - على وجود محلِّها؛ لأن ذلك<sup>(١)</sup> الاتصاف لا يكون قائماً بنفسه، بل بالمحلِّ<sup>(٢)</sup>.

وهذا الوجهُ ليس بشيء؛ فإن اتصاف الشيء بالوجود هو الإضافة بمعنى الانضمام، لا الإضافة التي يكون كلامنا فيها.

الثالث: لو كانت<sup>(٣)</sup> الإضافة موجودةً في الأعيان، يلزم عدم تنامي الإضافة الموجودة المُرتَّبة<sup>(٤)</sup> في الأعيان، في كل مرتبة من مراتب الأعداد، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن كلَّ مرتبة من مراتب الأعداد يلزمها إضافاتٌ غير متناهية، فإن الاثنين يلزمه نصفُ الأربعة وثُلثُ الستة ورُبُعُ الثمانية، وهلمَّ جراً، وكذا الثلاثة والأربعة، وغيرهما من مراتب الأعداد.

الرابع: لو كانت الإضافة موجودةً في الأعيان، يلزم تكثرُ صفات الله تعالى إلى حيث لا يتناهى، والتالي مُحال<sup>(٥)</sup>.

بيان الملازمة: أن الله تعالى بالنسبة إلى كلِّ من<sup>(٦)</sup> الموجودات إضافةً.

---

(١) (ج): وذلك لأن.

(٢) (ج) (و): في المحلِّ.

(٣) (ب) (و) (هـ) (ز): كان.

(٤) (أ) (و): المرتبة.

(٥) (ب): باطل.

(٦) ساقطة من (ج).

\* قال:

الكلام المضاف  
المشهور

وَيَخُصُّ كُلَّ مُضَافٍ مَشْهُورٍ مُضَافٍ حَقِيقِيٍّ، فَيَعْرِضُ لَهُ  
الِاخْتِلَافَ وَالِاتِّفَاقَ: إِمَّا بِاِخْتِبَارِ رَأْيَيْهِ أَوْ لَا.

○ اقول:

لَمَّا ذَكَرَ مَبَاحَثَ الْمُضَافِ الْحَقِيقِيِّ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحَثِ  
الْمُضَافِ الْمَشْهُورِيِّ.

فَقَالَ: كُلُّ مُضَافٍ مَشْهُورٍ يَخُصُّهُ مُضَافٌ حَقِيقِيٌّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ  
يَكُونَ مُضَافٌ حَقِيقِيٌّ وَاحِدٌ يَشْمَلُ مُضَافَيْنِ مَشْهُورِيَيْنِ<sup>(١)</sup>، فَإِنَّ الْمُضَافَ  
الْحَقِيقِيَّ عَرَضٌ، وَالْعَرَضُ الْوَاحِدُ لَا يَقُومُ بِمَوْضُوعَيْنِ.

فَإِذَا<sup>(٢)</sup> تَعَلَّقَ الْمُضَافُ الْحَقِيقِيُّ الْوَاحِدُ بِمَحَلٍّ، وَحَصَلَ مِنْ  
مَجْمُوعِهِمَا الْمُضَافُ الْمَشْهُورِيُّ، فَلَا يَدْرِي وَأَنْ يَتَعَلَّقَ الْمُضَافُ الْحَقِيقِيُّ  
الْآخَرَ - الَّذِي يَكُونُ<sup>(٣)</sup> بِإِزَائِهِ - بِمَحَلٍّ آخَرَ، وَيَخُصُّ مِنْ مَجْمُوعِهِمَا  
(ج/١٢٤) مُضَافٌ مَشْهُورِيٌّ آخَرَ.

وَحِينَئِذٍ يَعْرِضُ الْاِخْتِلَافُ وَالِاتِّفَاقُ، فَإِنَّ إِحْدَى الْإِضَافَتَيْنِ: إِمَّا  
أَنْ تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ مُخَالَفَةٍ لَصِفَةِ أُخْرَى<sup>(٤)</sup>، أَوْ لَا تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ  
(ز/١٤٦) كَذَلِكَ. فَإِنَّ كَانَ الْأَوَّلُ فَيَعْرِضُ الْاِخْتِلَافُ، كَالأَبَوَّةِ وَالْأَبْنَوَّةِ  
فِي الْأَبِّ وَالْإِبْنِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَيَعْرِضُ الْاِتِّفَاقُ، كَالأَخَوَّةِ فِي الْأَخْوَيْنِ.

(١) (هـ): مشهورين.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ساقطة من (هـ) (ز).

(٤) (ل) (ز): الأخرى.



ثم اختصاصُ المضاف المشهورِ بالحقيقي: إما باعتبار أمرٍ زائد في الطرفين، أو في أحدهما، أو لا باعتبار<sup>(١)</sup> زائد في شيءٍ منهما.

والأولُ: كاختصاص العاشق - الذي هو المضاف المشهورِ - بالعشوق، الذي هو المضاف الحقيقي، فإنه باعتبار أمرٍ زائد في العاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو<sup>(٢)</sup> الهيئة المُدرِكَةُ، وفي المعشوق الهيئة التي يتعلَّقُ بها الإدراكُ.

والثاني: كالعالمِ المضاف إلى المعلوم، فإنه باعتبار قيام (١٣١/هـ) صفة العلم بالعالم، دون حصول<sup>(٣)</sup> زائد في المعلوم.

والثالث: كاليمين والشمال، فإنهما يتضايقان، لا باعتبار أمرٍ زائد في واحد منهما.

• قال:

الرَّابِعُ: الْأَيْنُ، وَهُوَ النَّسْبَةُ إِلَى الْمَكَانِ، وَأَنْوَاعُهُ أَرْبَعَةٌ عِنْدَ قَوْمٍ، هِيَ: الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْاجْتِمَاعُ وَالْإِفْتِرَاقُ.

معرفة الأين

○ أقول:

لَمَّا قَرَّخَ مِنَ الْجِنْسِ الثَّالِثِ مِنَ الْأَعْرَاضِ، سَرَّخَ فِي الْجِنْسِ الرَّابِعِ مِنْهَا، وَهُوَ الْأَيْنُ<sup>(١)</sup>.

(١) (هـ) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (ز): فهي.

(٣) (ز) زيادة: أمر.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٢٨، المباحث المشرقية ١/٢٥١، مطالع الأنظار

ص ١٠١، شرح المقاصد ٢/٣٩٥، شرح المواقيت ٢/٢٧٥.

ومفهوئهُ إنما يَتِمُّ بنسبة الشيء إلى المكان، الذي هو فيه، لا أنه نفسُ النسبة إلى المكان.

والأَيْنُ الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الحقيقي، ولا شكَّ أن كَوْن الشيء في مكانه، تكون نسبتهُ إلى المكان من لوازمه، لا أنه نفسُ هذه النسبة.

والأَيْنُ الغيرُ الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الغير الحقيقي، ككون الشيء في الشوق.

وعند المتكلمين: الأَيْنُ<sup>(١)</sup> أربعةُ أنواع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

أما الحركة فهو<sup>(٢)</sup>: كَوْنُ الجوهر في الحَيِّز بعد حصوله في حَيِّزٍ آخر. وأما السكون فهو: كون الجوهر في الحَيِّز الواحد أكثر من زمان واحد. وأما الاجتماع فهو: حصولُ المُتَحَيِّزَيْنِ في حَيِّزَيْنِ، لا يمكن أن يَتَوَسَّطَهُمَا ثالثٌ. وأما الافتراقُ فهو: حصولُ الجوهرين في حَيِّزَيْنِ، يمكن أن يَتَوَسَّطَهُمَا ثالثٌ.

\* قال:

والمَحَرَكَةُ<sup>(٣)</sup>: كَمَالٌ أَوَّلٌ لِمَا<sup>(٤)</sup> بِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِالْقُوَّةِ، أَوْ: حُصُولُ الْجِسْمِ فِي مَكَانٍ بَعْدَ آخَرَ.

(١) ويعبر عنه المتكلمون بالكون، وهم يعترفون بوجوده، مع إنكارهم وجود سائر الأعراس النسبية. شرح المقاصد ٣٩٦/٢.

(٢) (ب) (هـ): فهي.

(٣) (و): فالمحركة.

(٤) (هـ) (ز): لما هو.

○ أقول:

ذَكَرَ للحركة تعريفين:

أحدهما: التعريفُ الذي ذكره أرسطو.

والثاني: التعريفُ الذي ذكره المتكلمون.

أما تعريفُ أرسطو<sup>(١)</sup> فهو: أن الحركة كمالٌ أولٌ لما هو بالقوة من

تعريف أرسطو  
للحركة

حيث هو بالقوة.

واعلم: أن الحركة في نفسها كمالٌ؛ لأن الكمالَ ما يكون في الشيء بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك.

والحركة<sup>(٢)</sup> تُشَارِكُ سائرَ الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها

من وجهين:

أحدهما: أن سائرَ الكمالات إذا حَصَلَتْ، صار الشيء بها بالفعل، ولم يكن بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بذلك الفعل شيءٌ بالقوة، فإن الشيء الأسود بالقوة، إذا صار أسودَ بالفعل، لم يبق بالقوة أسودٌ من جملة الأَسْوَدِ الذي له.

بخلاف الحَرَكة، فإنه إذا حَصَلَتْ وصار<sup>(٣)</sup> الشيءُ بها بالفعل، يَبْقَى بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بتلك الحركة شيءٌ بالقوة (١٤١/ب)، فإن المُتَحَرِّكَ بالقوة إذا صار مُتَحَرِّكاً بالفعل، يَبْقَى بَعْدُ مُتَحَرِّكاً بالقوة، من جملة الحركة المتصلة التي هو بها (١٤١/ب) مُتَحَرِّكٌ بالفعل.

(١) انظر: الطيعة لأرسطو ١٦٥/١ بتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ، كشف المراد ص ٢٤١.

(٢) (ب): فالحركة.

(٣) (ز): فصار.

والثاني: أن سائر الكلمات إذا حَصَلَتْ بالفعل، لا تَقْتَضِي أن يكون شيء آخر<sup>(١)</sup> بالقوة، تكون<sup>(٢)</sup> سائر<sup>(٣)</sup> الكلمات مُتَأَدِيَّة<sup>(٤)</sup> إليه، بخلاف الحَرَكَة، فإنها إذا حَصَلَتْ بالفعل، تَقْتَضِي أن يكون شيء آخر<sup>(٥)</sup> بالقوة، تكون<sup>(٦)</sup> تلك الحَرَكَة مُتَأَدِيَّة<sup>(٧)</sup> إليه.

فالحَرَكَة حَالٌ حُصُولُهَا بالفعل تَتَمَلَّقُ بقوتين:

إحدهما<sup>(٨)</sup>: قوَّةُ الباقِي منها.

والثانية<sup>(٩)</sup>: قوَّةُ الأَمْرِ المُتَأَدِّي<sup>(١٠)</sup> إليه.

وكلٌّ من الحَرَكَة وذلك الأَمْر كَمَالٌ للمتحرِّك، إلا أن الحَرَكَة كَمَالٌ أَوَّلٌ، وذلك الأَمْر كَمَالٌ ثَانِي<sup>(١١)</sup>، وعند الحَرَكَة بالفعل يكون كِلَا الكَمَالَيْنِ بالقوَّة: أما الكَمَالُ الثَانِي فظَاهِرٌ، وأما الكَمَالُ الأَوَّلُ الَّذِي هُوَ الحَرَكَة، فَلأنَّ الحَرَكَة حَالٌ حُصُولُهَا بالفعل لَمْ تَحْصُلْ، بحيث لَمْ يَبْقَ شيءٌ منها بالقوَّة.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (و) زيادة: تلك الحَرَكَة.

(٣) (هـ) (ز): تلك.

(٤) (هـ) (ز): مودية.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (هـ) (ز): مودية.

(٨) (ب) (هـ) (ز): أحدهما.

(٩) (هـ) (ز): الثاني.

(١٠) (و) (ز): المودِي.

(١١) (ز) زيادة: منها.

إذا عَرَفْتَ ذلك فنقول: الحركة كمالٌ أوَّلٌ لِمَا<sup>(١)</sup> بالقوة، من جهة ما هو بالقوة.

وإنما قَيَّدَ بقوله: «من جهة ما هو بالقوة»؛ لأن الحركة ليست كمالاً أوَّلٌ لما هو بالقوة من كل جهة، فإنها ليست كمالاً أوَّلٌ له، من حيث هو بالفعل، بل كمالٌ أوَّلٌ من جهة ما هو<sup>(٢)</sup> بالقوة.

وهذا احترازٌ عن الصورة النوعية، فإنها كمالٌ أوَّلٌ للمُتَحَرِّكِ، الذي لم يَبْلُغْ إلى التَمَقُّصِ، فيكون كمالاً أوَّلٌ لِمَا<sup>(٣)</sup> بالقوة، لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة، فإن الصورة النوعية لا تكون كمالاً لما بالقوة، من هذه الجهة الخاصَّة، بل تكون كمالاً<sup>(٤)</sup> له مطلقاً، سواء كان من جهة أنه بالقوة، أو من جهة أنه بالفعل.

وأما (ج/١٢٥) تعريف المتكلمين<sup>(٥)</sup> فهو: أن الحركة هو حصولُ

تعريف الحركة  
للتكلمين

الجسم في مكان، بَعْدَ حُصُولِهِ في مكان آخر.

قيل: تعريفُ الحركة بهذا غيرُ معقول؛ لأن الحركة: إما أن تكون عبارة عن حصول المُتَحَرِّكِ في الحَيِّزِ الأول، أو حُصُولِهِ في الحَيِّزِ الثاني، أو عن مجموع الحُصُولَيْنِ، أو عن انتقال المُتَحَرِّكِ (١٤٧/ز) من<sup>(٦)</sup> أحد المكانين إلى الآخر، والجميعُ باطلٌ.

(١) (هـ) (ز): لما هو.

(٢) ساقطة من (أ) (و).

(٣) (هـ) (ز): لما هو.

(٤) (أ) زيادة: أول.

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٤٠، المحصل ص ٢٣٧، الصحائف الإلهية ص ٢٢٠.

(٦) (أ) (ج): عن.

أما الأول (١٣٢/هـ) والثاني: فلأنها لو كانت عبارة عن أحد الحُصُولين، لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول، لكن ذلك محال؛ لأن عند حُصوله في الحَيِّز الأول، لم يشرع المُتحرِّك في الحركة، وعند حُصوله في الحَيِّز<sup>(١)</sup> الثاني انقطعت حَرَكَته.

وكذا الثالث؛ لأن<sup>(٢)</sup> الحُصُولين لا يَجْتَمِعَان في الوجود، فَيَمْتَنِع تَرَكُّبُ الحركة الموجودة منهما، ولأن الحُصولَ الأولَ ما منه الحركة، والحصولَ الثاني ما إليه الحركة، وما منه الحركة وما<sup>(٣)</sup> إليه الحركة طَرَفَاها، وطَرَفُ الشيء لا يكون مُقَوِّمًا له.

وأما الرابع: فلأن الانتقالَ عبارةً عن اتصاف المُتحرِّك بأحد الحُصُولين، بعد اتصافه بالحصول الآخر، والاتصافُ لا يكون ثبوتيًا، فلا يكون حركةً؛ لأن الحركةَ ثبوتيةٌ.

ولقائل أن يقول: إنها عبارة عن مجموع الحُصُولين.

قوله: «مجموع الحصولين لا يُوجدُ ماهيةً واحدة»<sup>(٤)</sup>.

قلنا: ماهيةُ الحركة على هذا الوجه، وهو أن لا تكون أجزاءها<sup>(٥)</sup> موجودةً.

وأما قوله: «الحصولان طَرَفَا الحركة».

قلنا: ممنوع، بل الحُصولان مُقَوِّمان للحركة.

---

(١) ساقطة من (هـ) (ز).

(٢) (ب) زيادة: أحد.

(٣) ساقطة من (ب) (و) (ز).

(٤) هذا معنى قوله السابق.

(٥) في غير (أ): أجزاء.

\* قال:

وَوُجُودُهَا صَرُورِيٌّ.

وجود الحركة  
ضروري

○ أقول:

لفظ<sup>(١)</sup>: «الحركة» يُطْلَقُ على معنيين:

أحدهما: لا يجوزُ أن يَحْصَلَ في الأعيان.

والآخر: يجوزُ أن يَحْصَلَ في الأعيان<sup>(٢)</sup>.

فإن عَنَى بالحركة: الأمرُ الْمُتَّصِلُ المعقول<sup>(٣)</sup> للمتحرِّك، من التَّيْدَا إلى المُتَّهَى، وهو الحركةُ بِمعنى قَطْعِ المسافة، فلا تَحْصُلُ في الأعيان أَلْبَتَّةَ، فإن المُتحرِّك إذا لم يَصِلْ إلى المُتَّهَى، لم يكن الأمرُ الْمُتَّصِلُ من التَّيْدَا إلى المُتَّهَى موجوداً، وإذا وَصَلَ، يكون هناك قد بَطَّلَ هذا المُتَّصِلُ المعقولُ، من حيث الوجودُ، فكيف له حُصُولُ حقيقي في الوجود، بل الحركةُ بهذا المعنى إنما تَرْتَبِعُ في الخيال، بسبب نسبة المُتحرِّك إلى مكانين: مكانٍ تَرَكَهُ، ومكانٍ أَدْرَكَهُ.

فإن صورةَ المُتحرِّك قد اِزْتَمَّتْ في الخيال، ولها حُصُولٌ في مكان، وقُرْبٌ ويُعَدُّ من الأجسام، ثم قَبْلَ زَوَالِ حُصُولِ هذه الصورة عن الخيال، يَلْحَقُهَا من جهة الحِسِّ صورةٌ أُخْرَى، ولها حُصُولٌ في مكان

(١) (ج): لفظه.

(٢) ذهب بعض الحكماء الأوائل إلى عدم وجود الحركة، منهم زينون الحكيم. نهاية

المرام ٣/٣٣٨، شرح التصريح للقرشي ٣/٢٢٠.

(٣) ساطعة من (و).

آخر، وقُرِبَ وُبُعِدَ آخران، فَتَحْتَمِلُ الصورتان معاً على أنهما<sup>(١)</sup> صورةً واحدة لحركة<sup>(٢)</sup>، ولا يكون لها في الأعيان حُصُولٌ كما في الخيال.  
 وإن عَتِيَ<sup>(٣)</sup> بالحركة: حالة<sup>(٤)</sup> المُتَحَرِّكِ المُتَوَسِّطَةِ<sup>(٥)</sup> بين التَبْدَأِ والمُنْتَهَى، بحيث أيَّ حَدٍّ يُفْرَضُ<sup>(٦)</sup> فيه لا يُوجَدُ قبله ولا بعده فيه، لا كَحَدِّي الطرفين، فهي موجودةٌ، وهي صفةٌ واحدة، تلزم المُتَحَرِّك، ولا تتغيَّرُ أَلَبَّةً ما دام مُتَحَرِّكاً.

نعم قد تَتَغَيَّرُ حدودُ التوسطِ بالفَرْضِ، وليس المُتَحَرِّكُ مُتَوَسِّطاً؛ لأنه في حَدٍّ مُعَيَّنٍ دون آخر، بل هو مُتَوَسِّطٌ؛ لأنه بحيث أيَّ حَدٍّ يُفْرَضُ لا يكون قبله ولا بعده فيه، وكَوْنُهُ بهذه الصفة أمرٌ واحد، يلزمه دائماً في أيَّ حَدٍّ كان، ليس<sup>(٧)</sup> يُوصَفُ بذلك في حَدٍّ دون حَدٍّ، والكمالُ الأولُ بالحقيقة هذه، وأما إذا قطع، فذلك الحصولُ هو الكمالُ الثاني.

والحركةُ بهذا المعنى تُوجَدُ في المُتَحَرِّك في آن؛ لأنه يَصِحُّ أن يقال له في كلِّ آن يُفْرَضُ: إنه في حَدٍّ وَسَطٍ، لم يكن قبله ولا بعده فيه.

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: أنها.

(٢) (هـ) زيادة: واحدة.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يتحصل من هذا الكلام بطوله: أن الحركة على قسمين: أحدهما: باعتباره لا يكون لها وجود إلا في الخيال لا في الأعيان، والآخر: باعتباره يكون لها وجود خارجي» ب/١٢٢.

(٤) (هـ) (ز): حال.

(٥) (هـ): المتوسط.

(٦) (ب) (ج): نفرض.

(٧) (و): وليس.



وما يُقال: (١/٧١) من أن كلَّ حركة ففي زمان، فقد يُعنى به أحدُ المعنيين:

الأول: أن الحركة الممتدة من العَدَا (١٤١/ب) إلى المُتَهَن، المُرتبِمة في الخيال، في زمان، (١٤٢/و) وهذه الحركة وجودها على نحو وجود الأمور في الماضي، وتُخالِفُها بأن الأمور الموجودة في الماضي، قد كان لها وجود في آني من الماضي كان حاضراً، بخلاف هذه الحركة، فإنها لم يكن لها وجودٌ في آني أصلاً.

الثاني: أن الحركة - التي هي الحالة المُتوسّطة - يلزمها الزمان، لا على معنى أنها يلزمها مطابقةُ الزمان، بل على معنى أنها يلزمها حصولُ قَطْعٍ، ذلك القَطْعُ مطابقٌ للزمان، فلا يخلو<sup>(١)</sup> من حدوث زمان؛ لأنه كان ثابتاً في كل آني من ذلك الزمان، فيكون مستمراً في ذلك الزمان.

فإن قيل: الكَوْنُ في المكان في آني لا يكون قبله ولا بعده فيه أمرٌ كلي، وكذلك إضافته إلى المكان، وكذلك الآن، وتَقْيِدُ<sup>(٢)</sup> الكلي بالكلي لا يَقْتَضِي الجزئية، فيكون المعقولُ من الحركة - التي قلت: إنها موجودة في الأعيان - أمراً كلياً، وليس بوجود بالفعل، بل الموجودُ بالفعل الكَوْنُ في هذا المكان، ولم يكن قبله ولا بعده فيه، والأمرُ الكلي إنما يَتَحَقَّقُ (١٢٦/ج) بأشخاصه.

ولا يكونُ الكلي شيئاً واحداً موجوداً بعينه، فالحالة المُتوسّطة التي هي الكون في المكان، إنما تَتَحَقَّقُ في ضِمْنِ الكَوْنِ في هذا

(١) (هـ) (ز) زيادة: أي: وجود الحركة.

(٢) (ج) (ز): وتقييد.

المكان وذاك المكان، (١٣٣/هـ) فإذا انتفن هذا الكون في المكان، انتفن الكون في المكان، وإذا تَحَقَّقَ الكون في ذلك المكان<sup>(١)</sup>، تَحَقَّقَ الكون في المكان في ضِمنِهِ، فيكون الكون في المكان صفةً مُتَغَيِّرَةً مُتَجَدِّدةً، مادام المُتَحَرِّكُ مُتَحَرِّكاً، وأتم قلتم: إنه صفةٌ واحدة مستمرة، غير متغيِّرة مادام مُتَحَرِّكاً.

اجيب: بأن الكَوْنَ في المكان - من حيث هو مقولٌ على إمكانات - كليٌّ، وأما من حيث هو مقول على متمكن واحد - ولكن لا<sup>(٢)</sup> دَفْعَةً، بل في آتاتٍ، (١٤٨/ز) في كل آن يكون مُقَارَناً بتخصيصٍ أنه في هذا المكان أو في ذلك<sup>(٣)</sup> المكان<sup>(٤)</sup> - فليس كُلياً<sup>(٥)</sup> يَتَكَثَّرُ بِحَسَبِ هذه التخصصات<sup>(٦)</sup>، فإنه شيءٌ واحد يقين واحد بعينه، وَيَلْحَقُهُ تخصصٌ بعد تخصص<sup>(٧)</sup>، كحرارة واحدة قائمة بموضوع: تارة تَفْعَلُ في هذا، وتارة في ذلك<sup>(٨)</sup>؛ أو رطوبة: تارة تَفْعَلُ عن هذا، وتارة عن ذلك<sup>(٩)</sup>، وهي واحدة بعينها.

وذلك لأن التَخَصُّصَ<sup>(١٠)</sup> بهذا المكان أو ذلك، ليس أمراً موجوداً

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ب): لا في.

(٣) (ب): ذلك.

(٤) ساقطة من (هـ) (ز).

(٥) (أ) (هـ) (ز): بكلي.

(٦) (أ) (ج): التخصصات.

(٧) (و): مخصص بعد مخصص، (ز): تخصيص بعد تخصيص.

(٨) (ب): ذلك.

(٩) (أ): ذلك.

(١٠) (ج): التخصيص.

بالفعل؛ إذ المسافة المتصلة التي بين المبدأ والمنتهى لا أجزاء لها بالفعل، بل تُعْرَضُ لها التجزئة لأسباب<sup>(١)</sup>، وأما قبل عُرُوض القسمة فلا أجزاء<sup>(٢)</sup>، فلا أمكنة بالفعل، حتى يكون التخصُّص<sup>(٣)</sup> بذلك<sup>(٤)</sup> المكان أو بهذا موجوداً بالفعل.

فكانت الحركة للمُتحرِّك الواحد، في المسافة الواحدة موجودة، ولم تكن كثيرة بالعدد، فكانت<sup>(٥)</sup> واحدة بالعدد بالضرورة، فإذا عَرَضَ للمسافة قسمة ما واختلاف، ولم يكن ذلك مما يَتَعَلَّقُ بالحركة، ولا الحركة تَتَعَلَّقُ به، ولا أحدهما مُوجِباً لآخر، كانت الاثنيتي التي تُعْرَضُ غير مُتَكثِّرة بالذات، بل بالعَرَضِ، ومن طريق نسبة الواحد المُتخصِّص بعينه، إلى الأمور المُتَكثِّرة العارضة.

إذا عَرَفْتَ هذا، سَهَّلَ عليك رَدُّ الشبهة التي أُوْرَدَها «زنون»<sup>(٦)</sup> على أن الحركة ليست موجودة.

رد للشبهة التي  
أوردتها زنون

تقريرُ الشبهة: أن الحركة لو حَصَلَتْ في الأعيان، فلا تخلو: إما أن تكونَ قابلةً للقسمة أو لا تكون، والتالي باطل.

- 
- (١) (و): بأسباب.  
 (٢) (ب) زيادة: لها.  
 (٣) (ا) (ز): التخصيص.  
 (٤) (ب) (و): بذلك.  
 (٥) (ز): وكانت.  
 (٦) فيلسوف يوناني، توفي سنة ٢٦٤ ق.م، أسس مذهباً فلسفياً سنة ٣٠٠ ق.م. ويسمى أتباعه بالرواقيين.  
 انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل ص ٤٨.

أما الملازمة فظاهرة<sup>(١)</sup>.

وأما بطلان التالي: فلأنه لا سبيل إلى شيءٍ منهما: أما إلى الثاني: فلأنها لو لم تقبل القسمة، لزم عدم انقسام المسافة، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع. وأما إلى الأول: فلأنها لو قبِلت القسمة، فلا نخلو: إما أن يكون شيءٌ منها موجوداً في الحال أو لا يكون، والثاني باطل؛ لأنها لو لم يكن شيءٌ منها موجوداً في الحال، لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل.

أما في الماضي: فلأن الموجود في الماضي، هو الذي كان موجوداً في وقتٍ كان حاضراً، وإذا<sup>(٢)</sup> لم يكن موجوداً في الحاضر، امتنع أن يكون موجوداً في الماضي.

وأما في المستقبل: فلأن المستقبل هو الذي يُتَوَقَّعُ حُضُورُهُ، فإذا لم يكن له وجودٌ في الحال، امتنع (أن يكون له وجود)<sup>(٣)</sup> في المستقبل، فإذا لم يكن موجوداً في الحال امتنع وجوده مطلقاً، والتقدير بخلافه.

فتميّز أن يكون شيءٌ منها موجوداً في الحال، فالقَدْرُ الموجود منها في الحال، لا يخلو: إما<sup>(٤)</sup> أن يكون مُنْقَسِماً أولاً، فإن كان الأول، كان أحدُ جزأيه سابقاً على الآخر؛ لأن الأجزاء المُفْرَضة<sup>(٥)</sup> للحركة<sup>(٦)</sup> غير

(١) العبارة في (هـ) (ز): أما بيان الملازمة فظاهر.

(٢) (ج) (ز): فإذا.

(٣) ما بين القوسين في (هـ) (ز): وجوده.

(٤) (أ): من.

(٥) (هـ) (ز): المفروضة.

(٦) ساقطة من (ز).

موجودة معاً؛ لأنها غيرُ قارَّةِ الذات، فلا تكون الحركة الحاضرة حاضرة، بل أحدُ جزأها هو الحاضر، هذا خُلِّفَ.

فَجَبَّتْ: أن الحركة الحاضرة غيرُ منقسمة، فالمسافة التي وَقَعَتْ تلك الحركة عليها غيرُ منقسمة، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع.

والجوابُ: أن الحركة الموجودة في الخارج، هي كونُ الجسم في حدِّ متوسط، بين المبدأ والمنتهى، وهي غيرُ منقسمة؛ لأنها غير ممتدة، فإن<sup>(١)</sup> الممتدة هي الحركة الموجودة في التخيل، لا في الخارج.

وأما قوله: «لو كانت غير منقسمة، يلزم عدم انقسام المسافة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت مُنْطَبِقَةً (ب/١٤٣) على المسافة، وليس كذلك، فإن الحركة المُنْطَبِقَةَ على المسافة، هي الممتدة الموجودة في الخيال، وأما الحركة الموجودة في الخارج، فلا يكون عدمُ (و/١٤٣) انقسامها مُوجِباً لعدم انقسام المسافة، ولا انقسام المسافة مُوجِباً لانقسامها؛ لِمَا عَرَفْتِ.

• قال:

وَتَتَوَقَّفُ<sup>(٢)</sup> عَلَى: الْمُتَقَابِلَيْنِ، وَالْعِلَّتَيْنِ، وَالْمَنْشُوبِ إِلَيْهِ،  
وَالْمَقْدَارِ.

ما يتوقف  
عليه الحركة

(١) (ب): لأن.

(٢) (أ) (ب) (و): يتوقف.

○ أقول:

الحركة تَتَوَقَّفُ على ستّة أمور<sup>(١)</sup>: (١٢٧/ج)

ما منه الحركة وهو المبدأ، وما إليه الحركة<sup>(٢)</sup> وهو المنتهى، وإليه أشار بقوله: «المتقابلين» لأن المبدأ والمنتهى متقابلان؛ لأنهما لا يجتمعان في شيء\*.

قوله: «والعلتين» أي: الحركة تتوقف على العلتين، أي: القابل، وهو المتحرّك؛ والفاعل وهو المُحرِّك، فإن المتحرّك موضوعٌ للحركة قابل لها، والمُحرِّك فاعلٌ لها.

قوله: «والمنسوب إليه» أي: الحركة تتوقف على المنسوب إليه، وهو ما فيه الحركة؛ لأن الحركة تُنسَبُ إلى ما فيه الحركة، وهو المقولة التي وَقَعَت الحركة فيها، لا الموضوعُ للحركة.

والمقولة التي وَقَعَت فيها الحركة، هو الأمر المقصود حُصوله في الحركة، فإن المُتحرِّك عندما يَتحرَّك، موصوفٌ بالتوسط (١٣٤/هـ) بين أمرين: أمر متروك وأمر مقصود: إما أَيْنَ أو كَيْفَ أو وَضَعَ أو كَمْ، فذلك الأمر المقصود حُصوله في الحركة هو ما فيه الحركة.

قوله: «والمقدار» أي: الحركة تَتَوَقَّفُ على المقدار، وهو الزمان، فإنه عبارة عن مقدار الحركة<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦١/١، نهاية المرام ٣٤٨/٣، شرح المقاصد ٤١٤/٢،

شرح المواقيت ٣١٥/٢.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب): حركة الفلك الأعظم.

\* قال:

فَمَا مِنْهُ وَمَا إِلَيْهِ قَدْ يَنْجِدَانِ مَحَلًّا، وَقَدْ يَنْضَادَانِ ذَاتًا وَعَرَضًا.  
وَلَهُمَا اغْتِبَارَانِ مُتَقَابِلَانِ، أَحَدُهُمَا بِالنَّظَرِ إِلَى مَا يُقَابَلَانِ<sup>(١)</sup> لَهُ.

احكام ما منه  
وما إليه

○ أقول:

لَمَّا عَدَّ الْأُمُورَ السِّتَةَ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحِثِهَا بِالتَّرْتِيبِ، فَابْتَدَأَ  
بِمَا مِنْهُ وَمَا إِلَيْهِ.

وَتَوَقَّفَ الْحَرَكَةَ عَلَيْهِمَا ظَاهِرًا؛ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَمَّا كَانَتْ كَمَالًا، كَانَ  
لِهَا خُرُوجٌ مِنْ حَالَةٍ تَكُونُ الْحَرَكَةُ عِنْدَهَا بِالقُوَّةِ، فَتَلِكُ<sup>(٢)</sup> هِيَ الْمَبْدَأُ وَمَا  
مِنْهُ، وَلَمَّا كَانَ لَهَا كَمَالٌ<sup>(٣)</sup> ثَانٍ تَتَأَدَّى إِلَيْهِ، فَذَلِكَ هُوَ<sup>(٤)</sup> الْمُنْتَهَى وَمَا  
إِلَيْهِ. (١٤٩/ز)

وَالْمَبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى قَدْ يَنْجِدَانِ مَحَلًّا، بَأَنَّ يَكُونُ مَحَلُّ الْمَبْدَأِ بَعِيْنَهُ  
مَحَلُّ الْمُنْتَهَى، وَذَلِكَ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ، فَإِنَّ كُلَّ نَقْطَةٍ مَفْرُوضَةٌ فِي  
الْجِسْمِ الْمُسْتَدِيرِ، كَالْفَلَكِ، تَكُونُ مَبْدَأً لِحَرَكَةٍ<sup>(٥)</sup> وَمُنْتَهَى لَهَا، فَإِنَّ  
الْحَرَكَةَ مِنْهَا هِيَ بَعِيْنَهَا حَرَكَةٌ إِلَيْهَا.

وَقَدْ يَكُونُ الْمَبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى مُتَضَادَّيْنِ بِالذَّاتِ، كَالْحَرَكَةِ مِنَ السَّوَادِ  
إِلَى الْبَيَاضِ، وَمِنَ الْحَرَارَةِ إِلَى الْبُرُودَةِ. وَقَدْ يَكُونَانِ مُتَضَادَّيْنِ بِالْعَرَضِ،  
كَالْحَرَكَةِ مِنَ الْمَرْكَزِ إِلَى الْمَحِيطِ، وَبِالعَكْسِ.

(١) (هـ): (ز): يقابلان.

(٢) (و): فذلك.

(٣) (ج): خروج وكمال.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (هـ): (ز): الحركة.

فإن ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة، وليس بين النقط<sup>(١)</sup>  
من حيث هي نُقْطٌ<sup>(٢)</sup> تَصَادُّ بالذات، بل بالعرَض<sup>(٣)</sup> بواسطة عروض  
عارضين متضادين:

أحدهما: كَوْنُ إحداهما - التي هي المركزُ - غايةَ البعد من الفلَكِ .

والآخر: كَوْنُ الأخرى - التي هي المحيطُ - غايةَ القرب منه .

والمبدأ والمنتهى لكل منهما اعتباران متقابلان، أحدُ الاعتبارين  
لكل منهما بالنظر إلى ما يقالان<sup>(٤)</sup> له، أعني: ذا المبدأ وذا المنتهى،

فإن المبدأ والمنتهى إنما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى .

والاعتبارُ الآخر لكل منهما بالقياس إلى صاحبه، أي: اعتبارُ

المبدأ بالنظر إلى المنتهى، واعتبار المنتهى بالنظر إلى المبدأ .

أما اعتبارُ كل منهما بالقياس إلى ذي المبدأ وذي المنتهى،

فاعتبار التضاييف، فإن العَبْدَ مبدأً لذي المبدأ، وذا<sup>(٥)</sup> المبدأ ذو مَبْدَأٍ

للمبدأ، والمُنْتَهَى مُنتَهَى لذي المنتهى، وذو المنتهى ذو منتهى

للمنتهى، ولا شكَّ أن المتضاييفين متقابلان .

وأما اعتبارُ كل من المبدأ والمنتهى إلى صاحبه، لا يكون اعتبارُ

التضاييف؛ إذ تعقُّلُ كل منهما غيرُ مستلزمٍ لتعقُّلِ الآخر، فإنه ليس كلُّ

---

(١) كذا في (أ) (ج)، وفي الباقي: النقطة .

(٢) كذا في (أ) (ج)، وفي الباقي: نقطة .

(٣) (ب) (و): يعرض .

(٤) (هـ) (ز): يقابلان .

(٥) (ز): وذوي .



مَنْ تَعَقَّلَ مَبْدَأَ الْحَرَكَةِ<sup>(١)</sup> تَعَقَّلَ مَنْتَهَا، وبالعكس؛ إذ من الجائز فَرَضُ حَرَكَةٍ لَا بَدَايَةَ لَهَا وَلَا نَهَايَةَ، بل يكون بينهما تقابُلُ التَّضَادِّ: إما بالذات أو بالعَرَضِ.

فَبَيَّنْتُ: <sup>(٢)</sup> أن لكل من المبدأ والمنتهى اعتبارين متقابلين.  
وإنما لَمْ يَذْكَرَ الاعتبارُ الَّذِي لِكُلِّ مِنْهُمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ ذَكَرَهُمَا فِيمَا قَبْلُ، حَيْثُ قَالَ: «وَقَدْ بَتَضَادَانِ ذَاتًا وَعَرَضًا».

\* قال:

وَلَوْ اتَّخَذَتِ الْعِلْمَانِ انْتَفَى الْمَعْلُولُ وَعَمَّ، بِخِلَافِ الطَّبِيعَةِ  
الْمُخْتَلِفَةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ فِي خَالٍ مَا.

اسماء العنبر

○ أقول:

العِلْمَانِ - أي: الْمُحَرِّكُ وَالْمُنْحَرِّكُ - <sup>(٣)</sup> لَا يَكُونَانِ مُتَّجِدَيْنِ<sup>(٤)</sup>، أي: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُتَحَرِّكُ مُحَرِّكًا لِنَفْسِهِ، بل إِنَّمَا يَكُونُ الْمُحَرِّكُ أَمْرًا مُغَايِرًا لِلْمُنْحَرِّكِ.

واحتجَّ عليه بوجهين:

الأول: لو كان الْمُتَحَرِّكُ بَعِيْنَهُ<sup>(٥)</sup> الْمُحَرِّكُ، لانتفى المعلولُ، أي: الحركَةُ، والتالي باطل؛ لأن الحركة ثابتة.

(١) (أ) (ج): لحركة.

(٢) (ز): فبيئت.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) انظر: المباحث المشرفية ١/٥٥٤، نهاية المرام ٣/٣٥٠.

(٥) (و) زيادة: هو.

بيان الملازمة: أن الجسم المتحرك إذا كان بعينه مُحركاً، فإذا تحقق الجزء الأول من الحركة، وَجَبَ<sup>(١)</sup> بقاؤه بقاء الجسم؛ لأن الجسم لذاته مُقتَضِي له، والجسم باقٍ، فيجب بقاء المعلول الصادر عنه. وإذا وَجَبَ بقاء الجزء الأول، امتنع تحقق الجزء الآخر؛ لأن الحركة إنما تتحقق أجزاءها على سبيل التجدد والتقصي، (ج/١٢٨) وإذا امتنع تحقق الجزء<sup>(٢)</sup> الآخر من الحركة امتنع (ب/١٤٤) تحقق الحركة؛ لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق أجزائه.

فثبت: أن الجسم المُتَحَرِّك لو كان مُحركاً بعينه<sup>(٣)</sup>، انتفى المعلول<sup>(٤)</sup>، الذي هو الحركة.

الثاني: أن الجسم المُتَحَرِّك لو كان هو المُحَرِّك بعينه، لعمَّ الحركة جميع الأجسام، وفي جميع الأوقات، (و/١٤٤) والتالي باطل؛ لأننا نُشاهد بعض الأجسام ساكناً دائماً، وبعضها ساكناً في بعض الأوقات.

بيان الملازمة (١/٧٢): أن ذات الجسم لو كان مُقتَضِياً للحركة، لبقيت الحركة بقاء ذات الجسم، فلا يُوجدُ جسمٌ لم يتحرك دائماً.

قوله: «بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما» إشارة إلى جواب سؤال واردي<sup>(٥)</sup> على الدليلين<sup>(٦)</sup>.

(١) (أ) (ج) (و): يجب.

(٢) (و): الأجزاء.

(٣) (ج): نفسه.

(٤) (أ) (ج) زيادة: الأول.

(٥) (هـ) (ز): يرد.

(٦) هذا السؤال أورده الرازي في المباحث المشرقية ١/٥٥٥.

تقريره: أن نقول: الطبيعة تَقْتَضِي الحركة، ولم يَلْزَم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة، وكذا لم يَلْزَم من اقتضائها عُموم الحركة بالنسبة<sup>(١)</sup> إلى جميع الأجسام وفي جميع الأوقات، فلم لا يجوز أن يكون الجسم أيضاً مُحَرَكاً<sup>(٢)</sup> (هـ/١٣٥) مُقْتَضِياً للحركة، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين؟

تقريرُ الجواب: أن يقال: الطبيعة مختلفة في الأجسام، مُسْتَلْزِمَةٌ للحركة، لا مطلقاً، بل في حالٍ من الأحوال، وهو الخُروجُ<sup>(٣)</sup> عن المكان الطبيعي مثلاً، فيقتضيهما لتحصُل فيه، فلا تكون لذاتها مُقْتَضِيَةً للجزء الأول، حتى يَبْقَى الجزء الأول ببقائها، بل تقتضِي الجزء الأول لأجل<sup>(٤)</sup> أن يَحْصُلَ لها الجزء الثاني، فلا يَبْقَى الجزء الأول بقاء الذات، ولا يلزم عُموم الحركة في جميع الأجسام؛ لاختلاف الطبيعة المُقْتَضِيَةِ فيها، ولا في جميع الأوقات؛ لجواز انتفاء الحال<sup>(٥)</sup> التي تكون الطبيعة مُقْتَضِيَةً للحركة فيها.

• قال:

والمَنْسُوبُ إِلَيْهِ أَرِيحُ، فَإِنَّ بَسَائِطَ الْجَوَاهِرِ تُوجَدُ دَقَّةً،  
وَمُرَكَّبَاتُهَا تُعَدُّ بِعَدَمِ أَجْزَائِهَا. وَالْمُضَافُ تَابِعٌ، وَكَذَا مَتَى. وَالْجِدَّةُ  
دَقَّةٌ. وَلَا تُعْقَلُ حَرَكَةٌ فِي مَقُولَتِي الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ.

الحكم  
السبب به

- (١) ساقطة من (ز).  
(٢) كذا في جميع النسخ، وفي المباحث الشرقية: «متحركاً» هـ/١٣٥.  
(٣) خروج.  
(٤) (ر): لأن و «أن» ساقطة.  
(٥) (ب) (هـ): الحالة.

○ أقول: أراد أن يُشيرَ إلى<sup>(١)</sup> مباحث المنسوب إليه، أي: المَقُولَةِ التي تَنفُضُ فيها الحركة<sup>(٢)</sup>.

فنقول: المرادُ بقولنا: «إن مقولة كذا تَقَعُ فيها الحركة» أن المُتَحَرِّكَ تَحَرَّكَ من نوعٍ لتلك المقولة، إلى نوعٍ آخر (١٥٠/ز) منها، أو من صِنْفٍ من نوعٍ لتلك المقولة، إلى صِنْفٍ آخر من ذلك النوع.

ولا تَغْيِي بقولنا: «إن مقولة كذا تَقَعُ فيها الحركة» أن المقولة موضوعٌ حقيقي للحركة<sup>(٣)</sup>؛ ولا أن المقولة بتوسطها تَحْصُلُ الحركة للجوهر، على معنى أن الحركة تقومُ أولاً بالمقولة، وبتوسطها تَحْصُلُ للجوهر<sup>(٤)</sup>؛ ولا أن المقولة جِنْسٌ للحركة.

إذا عَرَفْتَ ذلك، فنقول: المقولاتُ التي تَقَعُ فيها الحركة أربع: كَمٌّ، وكَيْفٌ، وأَيْنٌ، ووَضْعٌ.

أما مقولة الجوهر: فلا تَقَعُ فيها حركة<sup>(٥)</sup>؛ لأن الجوهرَ: إما بسيط أو مُركَّب، وبسائطُ الجواهر تُوجَدُ دَفْعَةً وتَفْسُدُ دَفْعَةً، فلا يُوجَدُ بين قَرْنَيْهَا الصَّرْفِ وَفِعْلَيْهَا الصَّرْفِ كَمالٌ متوسِّط.

وذلك لأن الحقيقةَ الجوهرية، لا تَقْبَلُ الاشتدادَ والتنقِصَ؛ لأنها

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر: الشفاء: فن السماع الطبيعي لابن سينا ص ٩٨، المباحث الشرقية ١/٥٦٩، نهاية المرام ٣/٣٦٩.

(٣) (ب) (هـ): لتلك الحركة.

(٤) (و): الجوهر.

(٥) (و): الحركة.

إن قبلت الاشتدادَ والتنقِصَ، فلا يخلو: إما أن يتبقى نوعُ الجوهر في وَسَطِ الاشتداد والتنقص أو لا يبقى، فإن كان الأولُ فما تغيّرت الحقيقةُ الجوهريةُ، بل إنما تغيّرَ عارضٌ لها فقط، فيكون هذا استحالةً لا كَوْنًا؛ وإن كان الثاني فيكون الاشتدادُ قد حَلَّ<sup>(١)</sup> جوهرًا آخرَ، فكذاك في كلِّ آني يُفرضُ<sup>(٢)</sup> الاشتدادُ يَحْدُثُ جوهرًا آخرَ، ويتطلُّ الأولُ، فيكون بين جوهرٍ وجوهرٍ، إمكانُ أنواعٍ جوهريةٍ غيرِ متناهيةٍ، كما في الكيفيات، وذلك محالٌ في الجواهر دون الكيفيات.

أما بيانُ إحالته في الجواهر: فلأن الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآتات<sup>(٣)</sup>، لا يوجدُ شيءٌ منها في زمانٍ، وإلا لَمَا وَقَعَت الحركةُ حال الحركة؛ لأن الاستقرارَ في الزمان يُنافي الحركةَ. وإذا كان كلُّ منها في آني، فلا يخلو: من أن يكون بين جوهرين مُتَعَاقِبَيْنِ كلُّ منهما في آني، زمانٌ لا يكون شيءٌ من الجوهرين المتعاقبين موجوداً فيه؛ أو لا يكون، والثاني يلزم منه<sup>(٤)</sup> تنالي الآتاتِ، وهو محال، والأول يلزم<sup>(٥)</sup> أن لا يكون ذاتُ المتحركِ موجوداً حالَ الحركة، وهو محال بالضرورة.

وأما بيانُ عدم إحالته في الكيفيات: فلأنه على تقدير أن يكون بين كلِّ كيفيتين مُتَعَاقِبَتَيْنِ، كلُّ منهما في آني، زمانٌ لا<sup>(٦)</sup> يكون شيءٌ منهما

(١) (ز) زيادة: في.

(٢) (ب): قد يفرض، (ج): يعرض، وفي (و) زيادة: في وسط.

(٣) (و): الأوقات.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ): يلزمه.

(٦) (و): فلا.

موجوداً<sup>(١)</sup> فيه، لم يلزم منه محال؛ لأن الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات، وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤها<sup>(٢)</sup> بدون الكيفيات، بخلاف الجواهر، فإن (ج/١٢٩) الذات المتحرك هو الجوهر المنعدم أو مادته، وعلى التقديرين لا يتبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرك موجوداً.

وأما الجواهر المركبة: فلأنها تنعدم بانعدام جزء من أجزائها، وانعدام كل جزء منها دفعة؛ لما مر، فانعدام<sup>(٣)</sup> المركب<sup>(٤)</sup> دفعة، فلا تقع فيها حركة.

وأما المضاف: فهو طبيعة غير مُستقلة بالمفهومية، فهي تابعة لمتبوعها، فإن كان متبوعها قابلاً للحركة، كان المضاف أيضاً قابلاً لها (ب/١٤٥)؛ لأنه<sup>(٥)</sup> لو بقي على حالة واحدة، عند تغير الموضوع، لكان المضاف مُستقلاً بالمفهومية، وقد قُرض بخلافه.

وكذا «متى» تابع لمتبوعه، فإن كان متبوعه تقع فيه الحركة، كان «متى» تقع فيه الحركة بتبعيته.

وأما الحدة<sup>(٦)</sup>: فتقع دفعة، فلا تقع فيها حركة.

وأما مقولنا الفعل والانفعال: (فلا يُصَوَّرُ فيهما حركة؛ وذلك

(١) (و) (ز): موجودة.

(٢) (ب): بقاؤه.

(٣) (هـ) (ز): وانعدام.

(٤) (و): المركبة.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) وهي مقولة الملك.

لأن الشيء لو انتقل من التبرُّد إلى التسخُّن، فلا يخلو: إما أن يكون التبرُّد باقياً عند التسخُّن أو لا يكون<sup>(١)</sup>، والأول باطل؛ لأن التبرُّد تَوَجُّهٌ إلى (١٤٥/و) البرودة، والتسخُّن تَوَجُّهٌ إلى السخونة، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد، مُتَوَجِّهًا إلى الضدين؛ وكذا الثاني؛ (١٣٦/هـ) لأن التبرُّد إذا لم يكن باقياً عند التسخُّن، فالتسخُّن إنما يُوجَدُ عند وقوف التبرُّد، فبينهما زمانٌ سكونٍ، يلزم تتالي الآتات<sup>(٢)</sup>.

• قال:

فَقِي الكَمِّ بِإِغْتِيَابَيْنِ؛ لِدُخُولِ المَاءِ<sup>(٣)</sup> القَارِوَرَةَ المَكْبُوتَةَ عَلَيْهِ،  
وَلِصَدْعِ الآبَةِ حِنْدَ الفَلْيَانِ. وَحَرَكَةُ أَجْرَاءِ المُغْتَلَبِ فِي جَمِيعِ  
الأَقْطَارِ عَلَى النَّاسِبِ.

وهي حركة  
في الكم

○ أقول:

أراد<sup>(٤)</sup> أن يُشيرَ إلى تفصيل وقوع الحركة في المَقُولَاتِ الأربَعِ،  
فبدأ بالكَمِّ<sup>(٥)</sup>.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ) (ج)، وبدله: «فلا يمكن عروض الحركة فيهما بالذات من غير اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه، مثلاً: التسخن والتبرد لا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة أو البرودة اللتين يكون التسخن والتبرد بحسبهما، فإن السخن عبارة عن هيئة الشيء بحسب انفعاله عن الغير بزوال البرودة وحصول السخونة، فمعد عدم الحركة في البرودة أو السخونة لا يتصور ذلك».

(٣) (هـ) (ز) زيادة: في.

(٤) (هـ) (ز): يريد.

(٥) (هـ): في الكم.

والحركة تَقَعُ في الكم باعتبارين:

أحدهما: التَخَلُّلُ والتكاثف.

والآخر: التَّمُّوُّ والذَّبُولُ.

أما التَخَلُّلُ: فهو أن يَزِيدَ مِقْدَارُ الجِسم، من غير أن يُفَصَّلَ إليه

غيره.

والتكاثف: أن يَنْقُصَ مِقْدَارُ الجِسم من غير أن يُفَصَّلَ<sup>(١)</sup> جزء منه.

أما جَوَازُ وقوع التَخَلُّلِ والتكاثف: فلأن الهَيُولَى لا يكون لها في

نفسها مِقْدَارٌ؛ لأن حُصُولَ المِقْدَارِ لها بسبب مُقَارَنَةِ الصُّورِ<sup>(٢)</sup>،

فيجوز<sup>(٣)</sup> أن لا يَتَخَصَّصَ لذاته بِمِقْدَارٍ، دون ما هو أكبر وأصغر منه،

فيجوز أن يَخْلَعَ مِقْدَاراً صغيراً وَيَلْبَسَ كبيراً، وبالعكس.

والذي يَدُلُّ على وقوع التَخَلُّلِ والتكاثف وجهان:

أحدهما: دخولُ الماءِ في القارورةِ المَكْتُوبَةِ على الماءِ.

تقرير ذلك: أن القارورةَ إذا مُصِّتْ، فَكَبَّتْ على الماءِ، يَدْخُلُ

الماءُ فيها، ودُخُولُ الماءِ فيها لا يُصَوِّرُ إلا بوجهين:

أحدهما: أن<sup>(٤)</sup> القارورةَ إذا مُصِّتْ خَرَجَ منها الهواءُ، وبِقِيِّ مكانِ

الهواءِ الخارجِ منها<sup>(٥)</sup> خالياً، فَدَخَلَ<sup>(١)</sup> فيها الماءُ عندَ الكَبِّ.

(١) (أ) (هـ) (ز): ينفصل.

(٢) (ز): الصورة.

(٣) (ز): يجوز.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) ساقطة من (أ) (ج) (ز).



والثاني: أن الهواء الباقي فيها بعد المَصِّ، زاد مِقْدَارُهُ بسبب المَصِّ لِتَشغَلْ (٢) المكانَ، وتكاثفَ (٣) بِيَزْدِ الماءُ أو بطبيعِهِ عند صعود الماء، فَرَجَعَ (٤) إلى حَجْمِهِ الطبيعي.

والأول محالٌّ؛ لامتناع الخلاء، فتعيّن الثاني، فيقع التخلخل والتكاثف.

والوجه الثاني (٥): صَدَعُ الآنية (١٥١/ز) عند العَلْيَانِ.

تقريره: أن الآنية إذا مُلِئَتْ ماءً، وَشُدَّ رَأْسُهَا وَأَغْلِيَتْ، فعند العَلْيَانِ تَصْدِعُ، والانتصاعُ لا يُتصَوَّرُ إلا من ثلاثة وجوه (٦):

أحدها: بسبب حركة ما هو فيها إلى خارج (٧).

والثاني: بسبب حركة ما هو خارج عنها إلى داخل.

والثالث: بسبب ازدياد مِقْدَارِ ما (٨) فيها.

والأولان محالان: أما الأول فلأن تلك الحركة: إن كانت إلى جهة، وَجِبَ أن تُثَقَّلَ (٩) الآنية إليها؛ لأن ثَقَلَهَا أَسهَلُ من صَدَعِهَا؛ وإن كانت إلى

(١) (و): فيدخل.

(٢) (و): لشغل.

(٣) (ز): ويتكاثف.

(٤) (هـ): (ز): فيرجع.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (و): أوجه.

(٧) (ب): الخارج.

(٨) (و): ما هو.

(٩) (أ) (ز): ينتقل.

جهات، لَزِمَ صدور الأفعال المتخالفة<sup>(١)</sup> عن الطبيعة المتشابهة. وأما الثاني فلأنه لا تُفْتَنَ فيها، فيحتج أن يَدْخَلَ فيها ما هو خارج عنها.

وأما النُمُو: فهو أن يَزِيدَ مِقْدَارُ الجِسم، بسبب اتصال جسم آخر به<sup>(٢)</sup>، بحيث أَحَدَتْ فيه منافذ، وَدَخَلَ فيها وَاشْتَبَهَ بطبيعته<sup>(٣)</sup>، زيادةً في جميع الأقطار على تناسبٍ طبيعي.

والذُّبُول يقابله، وهو: أن يَنْتَقِصَ<sup>(٤)</sup> مِقْدَارُ الجِسم، في الأقطار الثلاثة، على التَّنَاسُبِ<sup>(٥)</sup>، بسبب انفصال بعض أجزائه.

ووقوعُ النُمُو والذُّبُول ظاهرٌ، لاحتِجَاجٌ إلى دليل يَقام عليهما.

• قال:

وَفِي الكَيْفِ لِلإِشْتِحَالَةِ المَحْسُوسَةِ، مَعَ الجَزْمِ بِبُطْلَانِ الكُمُونِ موضع الحركة في الكيف وَالثَّرْوَةِ؛ لِتَكْذِيبِ الحِجْسِ لَهُمَا<sup>(٦)</sup>.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى مباحث الحركة في الكَيْفِ.

واستشهد على وجودها بالحِجْسِ، فإنا نَشَاهِدُ الماءَ البَارِدَ صارَ حَارًّا

(١٣٠/ج) بالتدرِجِ، وبالعكس، أي: الماءَ الحَارَّ صارَ بارِدًا بالتدرِجِ.

(١) (هـ) (ز): المتخالفة.

(٢) (ب) (و): فيه.

(٣) (ز): وشبه بطبعه.

(٤) (أ) (ز): ينقص.

(٥) (هـ) زيادة: الطبيعي.

(٦) (و) (ز): بهما.

والحركة في الكيف هي الاستحالة.

قوله: «مع الجزم ببطلان الكمون والبروز» إشارة إلى جواب دَخَلَ مُقَدَّرٌ<sup>(١)</sup>.

توجيهه: أنا<sup>(٢)</sup> لا نُسَلِّمُ أن الماء البارد إذا صار حارًّا مثلاً، يكون تغييراً في هذا النوع من الكيفية، حتى يلزم أن يكون استحالةً، أي: حركةً في الكيف، وإنما يكون تغييراً في هذا النوع من الكيفية، أن لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكُمون والبروز، كما هو مذهب أصحاب الكُمون والبروز.

فإنهم يقولون: الأجسام لا يُوجَدُ فيها شيءٌ من العناصر بسيطاً صرفاً، بل كلُّ جسمٍ فإنه مُختلِطٌ من جميع الطبائع، إلا أنه يُسمَّى باسم الغالب عليه، فإذا لقيته جسمٌ من جنسٍ ما كان مغلوباً فيه، فإنه يظهرُ ذلك المغلوبُ من الكُمون إلى البروز، ويقاومُ الغالبَ، ويختلِطُ به، فيَحَسُّ بالمجموع إحساساً لا يُمكنُ التمييزُ بين آحادها، فيُحَيَّلُ<sup>(٣)</sup> هناك أمرٌ<sup>(٤)</sup> بين الحرارة والبرودة.

تقريرُ الجواب: أنا نَجْزِمُ ببطلان القول بالكُمون والبروز لتكذيب الحِسِّ لهما<sup>(٥)</sup>؛ وذلك لأن الماء لو كان فيه أجزاءً نارية، فإذا لاقته

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٣٠٩/٢.

(٢) (هـ) (ز): أن يقال.

(٣) (ب): فيخيل.

(٤) (هـ): أمران، (و): أمرين، و«بين» ساقطة.

(٥) (هـ): بهما.

البَشْرَة، فلا يخلو: إما أن يَصِلَ إلى تلك الأجزاء سَطْحُ البَشْرَة حال كونها كائنةً أو لا، والقسمان باطلان (١٤٦/ب).

أما الأول: فلأن البَشْرَة (١٣٧/هـ) لو وَصَلَتْ إليها لَوَجَبَ أن يُحَسَّ<sup>(١)</sup> بسخونها<sup>(٢)</sup>، كما يُحَسُّ بها إذا صار الماء حارًّا، والِحْسُ يُكْذِبُه. وأما الثاني: فلأن الماء لطيفٌ، يَسْهُلُ<sup>(٣)</sup> تَفْرِيقُ اتصال<sup>(٤)</sup> بعض أجزائه عن البعض، لا سِيَّما تَفْرِيقُ اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي، فإن اتصال الماء بالنار غير طبيعي.

واعلم: أن المانعين من الاستحالة فرقتان<sup>(٥)</sup>: فرقة<sup>(٦)</sup> أصحاب الكُمون والبروز<sup>(٧)</sup>، وفرقة تزعم أن الحرارة في الماء الحار، ليست على سبيل البروز، بل إنما يَسْحُنُ الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

وهذا المذهبُ أيضاً باطلٌ (١٤٦/و) لتكذيب الحِسِّ له، فإن الجسم لو كانت<sup>(٨)</sup> حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من الخارج<sup>(٩)</sup>، لكانت الأجزاء النارية الظاهرة فيه مساويةً للأجزاء النارية

(١) (و): تحس.

(٢) (هـ): سخونها.

(٣) (أ): فيسهل.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (و): فرقتان.

(٦) ساقطة من (أ) (و) (ز).

(٧) وهم اتكساغورس وأصحابه. شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢.

(٨) (أ) (ج) (هـ) (ز): كان.

(٩) (أ) (ج) (ز): خارج.

الواردة عليه ، وليس كذلك ، فإن جَبَلًا من الكَثِيرِمت إذا لاقته نارٌ صغيرة  
- كَشْفَلَةٍ مِضْبَاحٍ - يَصِيرُ كُلُّهُ نَارًا وَيَخْتَرِقُ .

\* قال:

وَفِي الْأَيْنِ وَالْوَضْعِ ظَاهِرٌ .

ولمع الحركة  
في الأين  
والوضع

○ أقول:

وقوع الحركة في مقولة الأين والوضع ظاهر .

أما في الأين: فلكونه معلوماً بالضرورة مُذْرَكًا بالجس .

وأما في الوضع: فلأن الأفلاك تتحركُ ، فحركتها: إما أن تكون  
مكانيةً ، أي: أَيْنِيَّةً ، أي: يَبْدَلُ مَكَانُ الْمُتَحَرِّكِ بتلك (1/73) الحركة ؛  
أو وَضْعِيَّةً ، أي: يَبْدَلُ وَضْعُ الْمُتَحَرِّكِ بتلك الحركة ، دون مكانه  
بالتدرج . والأول باطل ؛ لأنه لا يَبْدَلُ مَكَانُهَا ، فتعيّن الثاني ؛ ضرورة  
انحصار حركاتها فيها ، وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكم  
عليها .

فإن قيل<sup>(١)</sup>: إن الفلَّكَ كُلُّ جزءٍ منه مُتَحَرِّكٌ في المكان ، وكلُّ ما  
كان كُلُّ جزءٍ منه مُتَحَرِّكًا في المكان ، فالكلُّ منه متحركٌ في المكان .

أجيب: بأن الفلَّكَ لا جُزءَ له بالفعل حتى يَتَحَرَّكَ ، ولو فُرِضَ له  
أجزاءٌ فهي لا تُفَارِقُ أُمَّكِنَتَهَا ، بل يُفَارِقُ كُلُّ جزءٍ منها جزءاً من مكان  
الكل ؛ إن كان كُلُّهُ في مكان ، وليس مكانُ الجزء جزءاً مكانَ الكل ، بل

(١) هذا الاعتراض وجوابه نقله الشارح من طبيعيات الشفاء لابن سينا فن السماع  
الطبيعي ص ١٠٤ . بتصرف .

جزء مكان الكل جزء مكان الجزء؛ وذلك لأن جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء، والمكان محيط، فليس<sup>(١)</sup> إذا فارق كل جزء مكان نفسه، فالكل يفارق<sup>(٢)</sup> مكان نفسه؛ لأن فارق بين<sup>(٣)</sup> بين قولنا: كل جزء، وبين قولنا: مجموع الأجزاء؛ وذلك لأن كل جزء<sup>(٤)</sup> قد يكون نصف المجموع، والمجموع لا يكون نصف نفسه؛ لأن للكلية حقيقة خاصة، مثبتة لحقيقة كل واحد من الأجزاء.

\* قال:

وَتَعْرِضُ لَهَا وَخَدَّةٌ بِإِغْتِيَابِ (ز/١٥٢) وَخَدَّةٌ الْمِقْدَارِ وَالْمَحَلِّ  
وَالْقَائِلِ. وَاخْتِلَافُ الْمُتَقَابِلَيْنِ وَالْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ مُقْتَضٍ لِلِاخْتِلَافِ.  
وَتَضَادُّ الْأَوَّلَيْنِ لِلتَّضَادِّ. وَلَا مَدْخَلَ لِلْمُتَقَابِلَيْنِ وَالْقَائِلِ فِي  
الْإِنْقِسَامِ.

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى وَخَدَّةِ الحركة وتعدُّدها<sup>(٥)</sup>.

فَقَالَ: وَتَعْرِضُ لَهَا، أي: تَعْرِضُ للحركة وَخَدَّةً شخصية باعتبار وَخَدَّةِ الْمِقْدَارِ، أي: الزمان، فإنه لو تعدَّد لم تكن الحركة واحدة

(١) (ز): وليس.

(٢) (ز): مفارق.

(٣) ساقطة من (أ) (ج). واسم إن ضمير الشأن محذوف.

(٤) (هـ) زيادة: في المركب من جزئين.

(٥) انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطبيعي ص ٢٦٢، المباحث الشرقية ١/٥٩٨،

شرح المقاصد ٤٣٢/٢.

بالشخص، فإن الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان، أو استحال من بياض إلى سواد في زمان، ثم انتقل أو استحال من المكان الأول إلى المكان الثاني، أو استحال<sup>(١)</sup> من البياض إلى السواد، لم يكن الانتقال الأول أو الاستحالة الأولى بعينه الثاني؛ لامتناع (ج/١٣١) إعادة المعدم؛ لأن الانتقال الأول والاستحالة الأولى، قد انعدم بانقضاء الزمان الأول.

وباعتبار وَحْدَةَ الْمَحَلِّ - أي: ما فيه الحركة - أي: الحركة - تَعْرِضُ لها<sup>(٢)</sup> وَحْدَةً بالشخص، باعتبار وَحْدَةَ الْمَقُولَةِ التي وَقَعَتْ فيها الحركة؛ لأنه لو تعددت المقولة، لم يجب أن تكون الحركة واحدة بالشخص، فإنه يُمكنُ أن يَقَطَعَ مُتَحَرِّكٌ مسافةً مُعَيَّنَةً، ومع ذلك يستحيل وينمو، بحيث يكون زمانٌ هذه الحركات واحداً، فيكون الزمان واحداً والمقولة متعددة، فلم تَتَّجِدْ الحركةُ بالشخص.

وباعتبار القابل - أي: الموضوع الذي يتحرك - أي: الحركة تَعْرِضُ لها وَحْدَةً بالشخص، باعتبار وَحْدَةَ الْمُتَحَرِّكِ، فإنه لو تعددت المتحرك لم تكن الحركة واحدة بالشخص؛ لامتناع قيام العَرَضِ الواحد بموضوعين.

فَقَبَّتْ: أن وَحْدَةَ الحركة بالشخص، تَتَوَقَّفُ على وَحْدَةِ الزمان والمَحَلِّ والقابل.

وأما وَحْدَةَ الْمُتَحَرِّكِ، فغيرُ مُعْتَبَرَةٌ في وَحْدَةِ الحركة الشخصية،

(١) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٢) ساقطة من (و).

فإننا لو قَدَرْنَا مُحَرِّكَاً حَرَكَ جَسَماً، وقبل انقطاع حركته حَرَكُهُ مُحَرِّكُ  
آخر، كانت الحركة واحدةً بالشخص، مع تعدُّد المُحَرِّك. وإنما كانت  
واحدةً بالشخص؛ لأن الحركة المُتَّصِلَةَ وإن صَدَرَتْ عن مُحَرِّكَيْن،  
لكن<sup>(١)</sup> تبقى هُوَيْتُهَا الاتصالية، فتكون واحدةً بالشخص.

واتحادُ المبدأ والمنتهى لازمٌ عند اتحاد الأمور الثلاثة، لكنَّ  
وَخِذَةَ كُلِّ مِنْهَا غَيْرُ كَافِيَةٍ، فإن المُتَحَرِّكَ من مبدأ واحد، قد ينتهي إلى  
شيئين، وبالعكس، أي: والمنتهي إلى شيء واحد قد يَتَحَرِّكُ من  
مبدأين.

واختلافُ المتقابلين - أي: المَبْدَأِ والْمُنْتَهَى - والمنسوبِ إليه -  
أي: ما فيه الحركة - يقتضي اختلافَ الحركةِ بالنوع.

فإن الحركةَ من المركز، تُخَالِفُ بالنوع الحركةَ من (١٣٨/هـ)  
المحيط، وكذلك الحركةُ إلى المركز تُخَالِفُ بالنوع الحركةَ إلى  
المحيط، والحركةُ في السواد إلى البياض، تُخَالِفُ الحركةَ في<sup>(٢)</sup>  
الحرارة إلى البرودة.

ولا يُشْتَرَطُ اختلافُ الموضوع في اختلافها بالنوع؛ لأن إضافة  
(١٤٧/ب) الحركة إلى الموضوع، أمرٌ خارج عن ماهية الحركة عارضٌ  
لها، واختلافُ العوارض لا يُوجِبُ اختلافَ المعروضات في الماهية؛  
وذلك لأن أفرادَ النوع الواحد، مختلفةٌ بالعوارض مع اتحادها بالماهية.

(١) سابقة من (و).

(٢) (ل): من.



ولا يُفترطُ أيضاً اختلافُ الأزمنة في اختلافها بالنوع؛ لأنها من عوارض الحركة، واختلافُ العوارض لا يُوجبُ اختلافَ المعروضات بالماهية.

ولا يُفترطُ أيضاً اختلافُ المُحرّكات، وإلا لكان كلما اتَّحدَ المُحرّكُ اتَّحدت (١٤٧/و) الحركاتُ بالنوع، وليس كذلك؛ لأن المُحرّكَ الواحدَ قد يفَعَلُ حركاتٍ مختلفةً بالماهية، والمُحرّكاتُ المختلفةُ قد يفَعَلُ كلُّ واحدٍ منها حركةً موافقةً في النوع لحركةٍ آخر.

وتضادُّ الأوتَرَيْنِ - أي: التَبَدُّلِ والمتنهى - يقتضي<sup>(١)</sup> تضادُّ الحركة، كالحركة من الشُّغلِ إلى العُلُو، وبالعكس.

ولا مدَّخَلٌ للمبدأ والمتنهى في انقسام الحركة، ولا للفاعل فيه، بل انقسامُ الحركة بحسَبِ انقسامِ الزمان، وبحسَبِ انقسامِ المافة؛ لانطباقهما على الحركة، وبحسَبِ انقسامِ الموضوع؛ لأن الحركة عَرَضٌ حَالٌ في الجسم، والجسمُ منقسم، والحَالُ في المنقسم منقسم.

• قال:

وَتَعْرِضُ لَهَا كَثِيفَةٌ تُفْتَدُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ سَرِيعَةً، وَتَضْمَفُ فَتَكُونُ بَطِيئَةً، وَلَا تَخْتَلِفُ بِهِمَا الْمَاهِيَةُ.

انقسام الحركة  
إلى السريعة  
والبطيئة

وَسَبَبُ الْبُطْءِ: الْمُمَانَعَةُ: الْخَارِجِيَّةُ أَوْ الدَّاخِلِيَّةُ، لَا تَخْلِفُ السَّكَّاتِ، وَإِلَّا لَمَّا أَحْسَسَ يَمَّا اتَّصَفَ بِالْمُقَابِلِ.

(١) ساقطة من (و).

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة<sup>(١)</sup>.

فَقَالَ: وقد تَغْرِضُ للحركة<sup>(٢)</sup> كَيْفِيَّةً، تشدُّد الحركةُ بسببِ عُرُوضِ تلك الكَيْفِيَّةِ، وتَسَمَّى تلك الكَيْفِيَّةُ سرعةً<sup>(٣)</sup>، فتكون الحركةُ سريعةً، وقد تَغْرِضُ لها كَيْفِيَّةً، تَضَعُفُ الحركةُ بسببِ عُرُوضِ تلك الكَيْفِيَّةِ، وتَسَمَّى تلك الكَيْفِيَّةُ البِطْءُ<sup>(٤)</sup>، فتكون الحركةُ بطيئةً.

حروف الحركة  
السريعة  
والبطيئة

والحركةُ السريعةُ: هي التي تَقْطَعُ المِساْفَةَ المِساوِيَةَ، في زِمانٍ أَقْصَرَ أو مِساْفَةَ أَطْوَلَ في الزِمانِ المُساوِيِ أو الأَقْصَرَ.

والبطيئةُ بالعكس، أي: هي التي تَقْطَعُ المِساْفَةَ المِساوِيَةَ، في الزِمانِ الأَطْوَلَ، أو المِساْفَةَ الأَقْصَرَ في الزِمانِ المِساوِيِ أو الأَطْوَلَ.

ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف (z/١٥٣) السرعة والبطء؛ وذلك لأن السرعةَ والبُطْءَ يَقْبَلانِ الاِشْتِدَادَ والتَنْقِصَ، ولا شيءَ من الفُضُولِ بِقَابِلٍ لهما، فلا<sup>(٥)</sup> شيءَ من السرعةِ والبطءِ بِعَضَلٍ، وإذا لم يكن شيءٌ منهما فَضْلاً<sup>(٦)</sup>، لم يكن اختلافُ الحركاتِ في السرعةِ والبطءِ، مُوجِباً لاختلافِ الماهية. (ج/١٣٢)

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٦٠٢، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٦٢، شرح المقاصد ٢/٤٤٥.

(٢) (هـ): للمتحرك.

(٣) (هـ): السرعة.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): لقوله: البطء... أقول: وقد علم من هذا التصادق في الجملة بين الشديدة والسريعة، وبين الضعيفة والبطيئة، لكن هل يلزم من التساوي الترادف أولاً؟ محل بحث، والذي يظهر إنما هو عدم اللزوم ١/١٢٩.

(٥) (ز): ولا.

(٦) (ج): (ز): بفصل.

وَسَبَبُ الْبَطْءِ: الممانعةُ الخارجية، إن كانت الحركة طبيعيةً،  
والممانعةُ الداخلية - أي: الطبيعة<sup>(١)</sup> - إن كانت الحركة قسريةً، وكلاهما  
إن كانت الحركة إراديةً.

وقيل<sup>(٢)</sup>: إن سببَ البُطْءِ تَحَلُّلُ السَّكِّنَاتِ فِي الْحَرَكَةِ الْبَطِيئَةِ.  
وَرَدَّةُ الْمُصَنَّفِ بِأَنَّهُ: لو كان البُطْءُ بسببِ تَحَلُّلِ السَّكِّنَاتِ فِي  
الحركة البطيئة، لَمَا أُحْسِنَ بِالْحَرَكَةِ الْمُتَّصِفَةِ بِالسَّرْعَةِ الْمَقَابِلَةِ لِلْبَطْءِ،  
والتالي باطلٌ بِالْحِجْسِ.

بيانُ الملازمة: أنه لو كان البُطْءُ لأجلِ تَحَلُّلِ السَّكِّنَاتِ، لكانت  
نسبةُ السَّكِّنَاتِ الْمُتَحَلِّلَةِ بَيْنَ حَرَكَاتِ الْفَرَسِ - الَّذِي يَتَحَرَّكُ مِنْ<sup>(٣)</sup> أَوَّلِ  
اليومِ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ خَمْسِينَ فَرَسًا - إِلَى حَرَكَاتِهِ<sup>(٤)</sup> فِي ذَلِكَ  
الوقتِ، كنسبةِ فَضْلِ حَرَكَةِ الْفَلَكِ الْأَعْظَمِ إِلَى حَرَكَاتِ الْفَرَسِ.  
لَكِنَّ الْفَلَكَ الْأَعْظَمَ قَدْ قَطَعَ<sup>(٥)</sup> فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ قَرِيبًا مِنْ رُبْعِ<sup>(٦)</sup>  
يُفَادَرِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ أَزِيدُ مِنَ الْمَسَافَةِ، الَّتِي قَطَعَهَا الْفَرَسُ فِي ذَلِكَ  
الوقتِ بِأَلْفِ أَلْفِ مَرَّةٍ.

وإذا كان كذلك، وَجَبَ<sup>(٧)</sup> أَنْ تَكُونَ السَّكِّنَاتُ الْمُتَحَلِّلَةُ فِي

(١) (ج): الطبيعية.

(٢) ينب هذا القول إلى المتكلمين، انظر: نهاية المرام ٤٣٦/٣، شرح المقامد

٤٤٧/٢.

(٣) (ب) (هـ): في.

(٤) (ب): حركة.

(٥) (ب): يقطع.

(٦) (أ): قريب ربع.

(٧) (ب): يوجب.

حَرَكَاتِ الْفَرَسِ، فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، أَزِيدَ مِنْ حَرَكَاتِهِ بِالْفِ مَرَّةً،  
فِيَلْزَمُ أَنْ لَا تَكُونَ حَرَكَاتُ الْفَرَسِ مَحْسُوسَةً، مَعَ أَنَّهَا مُتَّصِفَةٌ بِالسَّرْعَةِ.

✽ قال:

وَلَا اتَّصَالَ لِدَوَاتِ الرِّوَايَا وَالْإِنْعِطَافِ؛ لِوُجُودِ زَمَانٍ بَيْنَ آتِي

كل حركتين  
مستقيمتين  
مختلفتين  
بينهما زمان  
سكون

الْمَبْتَلَيْنِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إِلَى أَنَّ كُلَّ حَرْكَيْنِ مُسْتَقِيمَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ - كَالْحَرْكَةِ  
الصَّاعِدَةِ وَالْهَابِطَةِ - بَيْنَهُمَا زَمَانٌ سَكُونٌ.

فَقَالَ: لَا اتَّصَالَ لِحَرَكَاتِ ذَوَاتِ زَوَايَا، وَهِيَ: الْحَرَكَاتُ الْمُخْتَلَفَةُ  
الَّتِي لَا تَكُونُ عَلَى خَطٍّ مُسْتَقِيمٍ؛ وَلَا لِدَوَاتِ انْعِطَافٍ، وَهِيَ: الْحَرَكَاتُ  
الْمُخْتَلَفَةُ الَّتِي تَكُونُ عَلَى خَطٍّ مُسْتَقِيمٍ<sup>(١)</sup>.

وَبِالْجُمْلَةِ: لَا اتَّصَالَ لِلْحَرَكَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ، بَعْضُهَا بِبَعْضٍ<sup>(٢)</sup>، بَلْ  
يَكُونُ بَيْنَهُمَا زَمَانٌ.

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ<sup>(٣)</sup> مُخْتَلَفٌ فِيهَا<sup>(٤)</sup>: فَذَهَبَ (١٣٩هـ/هـ) أَفَلَاطُونُ<sup>(٥)</sup>

(١) (و): زيادة: بل يكون بينهما زمان.

(٢) جملة «بعضها ببعض» ساقطة من (و).

(٣) (ج): مسألة.

(٤) انظر: طبيعيات الشفاء: فن السماع الطبيعي ص ٢٩٢، شرح الإشارات للطوسي  
٥٨٢/٣، نهاية المرام ٤٥٧/٣، مطالع الأنظار ص ١٠٧، شرح المقاصد ٤٥٠/٢،  
شرح المواقف ٣٣٢/٢.

(٥) وأكثر المتكلمين من المعتزلة، كما في شرح المواقف ٣٣٢/٢.

إلى نفي زمان السكون بينهما، وذهب أرسطو إلى إثباته، واختاره  
المُصنّف<sup>(١)</sup>.

واحتجَّ عليه: بأن الجسم المتحرِّك إلى حدِّ ما من حدود المسافة،  
وصوله إلى ذلك الحدِّ آتياً؛ إذ لو كان الوصول في الزمان، والزمانُ  
منقسمٌ، ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو: إما أن يكون الجسمُ واصلاً  
إلى ذلك الحدِّ أو لا، فإن كان الأولُ، فذلك البعض هو زمانُ  
الوصول<sup>(٢)</sup> لا المجموعُ، وإن كان الثاني، فالوصول في الباقي من  
الزمان، فزمانُ الوصول هو الباقي لا المجموع.

وإذا كان الوصول في آنٍ، فلا بد وأن يكون التَّيْلُ الموصِلُ إلى  
ذلك الحدِّ موجوداً في آن الوصول؛ لأن التَّيْلَ هو العلةُ القريبة لوصول  
المُتحرِّك إلى ذلك الحدِّ، ويَجِبُ تحقُّقُ العلةِ القريبة عند تحقُّقِ  
المعلول.

ثم إن الجسمَ إذا تَحَرَّكَ عن ذلك الحدِّ، وَرَجَعَ عنه بعد أن كان  
(١٤٨/ب) واصلاً، فلا بد وأن يُفَارِقَ عنه بِمَيلٍ آخر، هو علةُ رجوعه  
عن ذلك الحدِّ، ويكون ذلك التَّيْلُ مُخَالِفاً للتَّيْلِ الأول؛ لامتناع أن  
يكون التَّيْلُ الواحدُ علةً للوصول إلى حدِّ والللاوصولِ إليه.

وذلك التَّيْلُ موجودٌ في آن الللاوصولِ، ويكون<sup>(٣)</sup> آن الللاوصولِ  
مغايراً لأن الوصولِ؛ لامتناع وجود تَينِ مختلفين لجسم واحد في آنٍ

(١) وهو اختيار الجبائي من المعتزلة، وابن سينا، انظر: شرح الاشارات للطوسي  
٥٨٣/٣، شرح المواقيف ٣٣٢/٢.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ب): وقد يكون.

واحد، فلا يخلو: إما أن يكون بين الآئين زماناً (و/١٤٨) أو لا،  
والثاني باطل، وإلا لَزِمَ تتالي الآئات، فيلزم الجزء الذي لا يَتَجَرَّأُ،  
وهو محال، فتعيّن الأول.

والمتحركُ المذكورُ ليس بمتحرك في ذلك الزمان؛ لأنه ليس  
بمتحرك إلى ذلك الحدِّ، ولا عنه، فَوَجَبَ زمانُ سكونِ بين الحركتين،  
فلا تتصلُّ الحركة<sup>(١)</sup> الثانية بالأولى<sup>(٢)</sup>، وهو المطلوب<sup>(٣)</sup>.

\* قال:

وَالسُّكُونُ حِفْظُ النَّسْبِ، فَهُوَ ضِدٌّ يُقَابِلُ الْحَرَكَتَيْنِ. وَفِي غَيْرِ سِبْطِ هَكَون  
الآئينِ حِفْظُ النَّوْعِ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن السكون هل هو ضِدٌّ للحركة، أو عَدْمُهَا عَمَّا مِنْ  
شأنه أن يتحرك<sup>(٤)</sup>؟

واعلم: <sup>(٥)</sup> أن الجسمَ إذا لم يكن مُتَحَرِّكاً عن مكانه، كان هناك  
أمران متلازمان:

أحدهما: عَدَمُ الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرك.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): بالفعل.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «ورد: بمنع امتناع اجتماع الميئين، وبمنع امتناع تالين  
الآئات» ص ١٠٧.

(٤) انظر: الطبيعة لأرسطو ٥٨٣/٢، النجاة لابن سينا ص ١١٤، الباحث المشرقية

٥٩٤/١، شرح المقاصد ٤٥٧/٢.

(٥) قارن بالباحث المشرقية ٥٩٤/١.

والثاني: أين له موجودٌ زماناً.

فإن كان السكون هو الأول والثاني لازم له، كان السكون عديماً، وإن كان بالعكس، كان السكون وجودياً.

فالحكماء ذهبوا إلى الأول، والمتكلمون ذهبوا إلى الثاني، فيكون حينئذٍ النزاع لفظياً<sup>(١)</sup>.

لكنَّ الحكماء قالوا: إن العقلاء أجمعوا على أن الحركة مُقَابِلَةٌ للسكون، والمُقَابِلَةُ بينهما (١٥٤/ز) لا تَتَحَقَّقُ إلا إذا تُصَوِّرَ من السكون الأمرُ العدمي؛ لأن المُتَقَابِلَيْنِ لا بد أن<sup>(٢)</sup> يكون حَدَّاهما متقابلين، فحينئذٍ: إما أن نَحُدَّ الحركة أولاً، ثم نَطْلُبُ للسكون حَدًّا يُعَابِلُ ذلك<sup>(٣)</sup> الحدَّ، أو بالعكس.

فإن كان الأول - وكان حَدُّ الحركة: أنها كمالٌ أوَّلٌ لما بالقوة - ففي الحدِّ ثلاثة ألفاظ: الكمالُ والأوَّلُ والقوةُ، فالحدُّ<sup>(٤)</sup> الذي (١٧٤/أ) يكون للسكون، لا بد وأن يكون مقابلاً لشيء (١٣٣/ج) منها.

فعلى تقدير أن يكون السكون: هو الأمرُ الشبوتيُّ، لا يكون حَدُّهُ مُقَابِلًا للكمال؛ لأن مُقَابِلَهُ عدمي، بل لا بد وأن يُعَكِّبَرَ الكمالُ في حَدِّهِ، فتعيَّنَ أن يُؤَخَّذَ في حَدِّهِ ما يقابل أحدَ اللفظين الآخرين، هكذا:

(١) وهذا ما يراه ابن المطهر الحلبي أيضاً في نهاية المرام ٣/٣٤٤.

(٢) (أ) (ج) (هـ): وأن.

(٣) (ب): هذا.

(٤) (و): والحد.

السكون: كمالاً<sup>(١)</sup> ثانٍ لما بالقوة، أو كمالاً أولٍ لما بالفعل.

والأولُ يَفْتَضِي أن يكون قبل كلِّ سكون حركةً، وإلا لم يكن السكونُ كمالاً ثانياً، والثاني يَفْتَضِي أن يكون بَعْدَ كلِّ سكون حركةً، وإلا لم يكن السكونُ أولاً، ومفهومُ السكون لا يَفْتَضِي شيئاً من الأمرين، فيكون الحدُّ باطلاً، فَبَقِيَ أن يُورَدَ في تعريف السكون، ما يُقَابِلُ الكمالَ، وهو عديمي، فيلزم أن يكون السكونُ عديمياً.

وإما أن نَحُدَّ السكونَ أولاً، ثم نَحُدَّ الحركةَ بما يقابله، فعلى تقدير أن يكون السكونُ ثبوتياً، لا يمكننا تعريفه إلا بما يُصَوِّرُ منه استمرارُ ذلك الأمر الثبوتي، وذلك لا يُمكنُ إلا بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول<sup>(٢)</sup>: إنه الحصول في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آنٍ واحد، أو الحصولُ في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه.

وكلُّ ذلك لا يُعرَفُ إلا بالحركة، التي فَرَضْنَا<sup>(٣)</sup> أنها لا تُعرَفُ إلا بعد معرفة السكون، فيلزم منه الدورُ، وهو محال.

فعينَ أن نَحُدَّ الحركةَ أولاً، ثم نَطْلُبَ ما يُقَابِلُ ذلك<sup>(٤)</sup> الحدَّ للسكون، ولا يُمكنُ<sup>(٥)</sup> ذلك إلا بأن يكون السكونُ عديمياً.

والمُصَنَّفُ اختار: أن التقابلَ بين الحركة والسكون تقابلُ التضاد، ونَسَرَّ السكونَ بحِفْظِ النَّسَبِ بين الأجسام الثابتة على حالها.

(١) سابقة من (ز).

(٢) (ز): يقال.

(٣) (هـ): فرضت.

(٤) (ب): هذا.

(٥) (ب): يكون.



وفيه نظرٌ؛ فإنه يلزم أن يكون التعريف الذي للحركة مقابلاً لهذا،  
فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن.

واختلفوا: في أن المقابل للحركة، (هـ/١٤٠) هل هو السكون  
فيما عنه الحركة وهو المبدأ، أو السكون فيما إليه الحركة، وهو  
المتنهى؟

ما هو السكون  
المقابل  
لحركة؟

فذهب بعضهم إلى الأول، وآخرون إلى الآخر.

واختج الأولون: بأن المقابل للحركة لا يخلو عنهما، والثاني  
مُنتهٍ؛ لأن الحركة مُتأديةٌ إلى السكون في نهايتها، والشيء لا ينتهي  
إلى مقابله، فتعين الأول.

وفيه نظرٌ؛ فإن الحركة تنتهي إلى عدمها؛ وذلك لأن كل ما هو  
مقابل للعدم، فبالضرورة ينتهي إليه.

واختار المصنّف: أن السكون يُقابل الحركتين، أي: الحركة عنه  
والحركة إليه، أي: الحركة عن المبدأ والحركة إلى المتنهى.

وإليه أشار بقوله: «يقابل الحركتين» ويلزم منه<sup>(١)</sup>: أن يكون  
السكون في المبدأ والمتنهى مقابلاً للحركة.

أما بيان أن الحركة عنه وإليه مقابلةٌ للسكون: فلأن السكون ليس  
عبارةً عن عدم حركة خاصة، وإلا لكان كل متحركٍ بغير تلك الحركة  
ساكناً؛ لأن كل متحركٍ بغير تلك الحركة، فقد عُدِمَ عنه تلك الحركة،  
بل هو عبارةٌ عن عدم كل حركة، فتكون الحركة عن المبدأ والحركة

(١) ساقطة من (ب) (و).

إلى المتتهن، كلٌّ منهما يُقابِلُ<sup>(١)</sup> السكونَ، ولزم منه: أن يكون السكونُ  
في المبدأ والمتتهن مُقابِلاً للحركة.  
والسكونُ في غير الأين من المقولات الأخرى، التي وَقَعَتْ  
(١٤٩/ب) فيها الحركة: عبارةٌ عن حِفْظِ النوعِ في التَقُولَةِ التي وَقَعَتْ  
فيها الحركةُ.

✽ قال:

وَيَتَضَادُّ لِتَضَادِّ مَا فِيهِ.

السكون يبرهن  
له التضاد

○ أقول:

السكونُ قد يَغْرِضُ له تَضَادُّ<sup>(٢)</sup> كما يَغْرِضُ للحركة، لكنَّ تَضَادُّ  
السكونِ إنما هو لتضادِّ ما فيه السكونُ، أعني: المكانَ الذي فيه سكونُ  
الجسم، أو النوعَ الذي يكون السكونُ فيه.  
فإن السكونَ في المكانِ الأعلى يُضَادُّ السكونَ<sup>(٣)</sup> في المكانِ  
الأسفل، وسكونُ الجسمِ في الحرارة يُضَادُّ سكونَه في البرودة.

✽ قال:

سبحت هود

وَمِنَ الْكَوْنِ: طَبِيعِيٌّ، وَقَسْرِيٌّ، وَإِرَادِيٌّ.  
فَطَبِيعِيٌّ الْحَرَكَتُ إِنَّمَا يَخْصُلُ عِنْدَ مُقَارَنَةِ أَمْرِ غَيْرِ طَبِيعِيٍّ لِرَدِّ

(١) (ز): مقابل.

(٢) (ج): التضاد.

(٣) ساطعة من (ج).

الجِسْمِ إِلَيْهِ، فَيَقِفُ، فَلَا تَكُونُ دَوْرِيَّةً. وَقَسْرِيَّتَهَا (و/١٤٩) تَسْتَبِدُّ<sup>(١)</sup> إِلَى قُوَّةٍ مُسْتَفَادَةٍ قَابِلَةٌ لِلضَّعْفِ.  
وَطَبِيعِيُّ السُّكُونِ مُسْتَبِدُّ<sup>(٢)</sup> إِلَى الطَّبِيعَةِ مُطْلَقًا.

○ أقول:

الكَوْنُ - أعني: حُصُولُ الجَوْهَرِ فِي الحَيِّزِ، أعني: الجِنْسِ الشَّامِلِ لِلحَرَكَةِ والسُّكُونِ، كما اصطلح عليه المتكلمون<sup>(٣)</sup> - ينقسم إلى: طَبِيعِيٍّ وَقَسْرِيٍّ وَإِرَادِيٍّ؛ لِأَن تَبْدَأَهُ: إما خَارِجٌ عَنِ (١٥٥/ز) ذَاتِ الكَائِنِ أَوْ لا، والثَّانِي: إما أَن يَكُونُ بِالسُّعُورِ أَوْ لا، فَالَّذِي تَبْدُوهُ غَيْرُ خَارِجٍ وَبِدُونِ السُّعُورِ هُوَ الطَّبِيعِيُّ، وَالَّذِي تَبْدُوهُ خَارِجٌ هُوَ الْقَسْرِيُّ، وَالَّذِي تَبْدُوهُ غَيْرُ خَارِجٍ وَبِالسُّعُورِ هُوَ الْإِرَادِيُّ.

انواع كون

فطَبِيعِيُّ الحَرَكَةِ إِنَّمَا يَحْصُلُ عِنْدَ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ غَيْرِ طَبِيعِيٍّ؛ لِأَن الحَرَكَةَ أَمْرٌ غَيْرٌ قَارٌّ الذَّاتِ، وَالطَّبِيعَةُ ثَابِتَةٌ قَارَّةٌ الذَّاتِ، وَغَيْرُ الثَّابِتِ لَا يَكُونُ مُقْتَضِيًّا<sup>(٤)</sup> لِلثَّابِتِ بِالذَّاتِ، بَلْ لَابَدٌ مِنْ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ آخَرَ إِلَى الطَّبِيعَةِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ؛ لِتَرَدِّ الطَّبِيعَةِ<sup>(٥)</sup> إِلَى الجِسْمِ إِلَى الأَمْرِ الطَّبِيعِيِّ، بِالانتقالِ عَنِ<sup>(٦)</sup> ذَلِكَ الأَمْرِ الغَيْرِ الطَّبِيعِيِّ، كحصولِ المَاءِ فِي

(١) (و): مستندة.

(٢) (ج): يستند.

(٣) انظر: الصحائف الإلهية ص ٢٢٦، كشف المراد ص ٢٥٢، شرح المقاصد

٤٢٧/٢، شرح التجريد للفوشمي ٢٥٧/٣.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: مقتضي.

(٥) (أ): (ج): طبيعة.

(٦) (و): من.

مكان الهواء، فإنه أمر غير طبيعي لطبيعة الماء، فالطبيعة (ج/١٣٤) تنقض الرّد إلى الأمر الطبيعي، وهو حصول الماء في مكانه بالحركة، فإنه لو كان في مكانه الطبيعي لم يَقْتَضِ الحركة، فيَقُفُّ الجسم عن الحركة عند رَدِّهِ إلى الحالة الطبيعية.

فغاية الحركة الطبيعية رَدُّ الجسم إلى الأمر الطبيعي، بعد عدمه، فلا<sup>(١)</sup> يكون الحركة الدورية طبيعية؛ لأن تَفَسُّ الحركة ليست مطلوبةً بالطبع، بل المطلوبُ بالطبع الرّدُّ إلى الأمر الطبيعي، عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة.

فكلُّ حركةٍ طبيعية<sup>(٢)</sup> تَشْتَدِّي هَرَباً عن حالة غير طبيعية، وطلباً لحالة طبيعية، ولا شيء من الحركات الدورية كذلك؛ لأن كُلَّ نقطة تُفَرِّضُ أن تكونَ مطلوبةً بالحركة يكون مهروباً عنها بتلك الحركة، ومن المُحال أن يكون المطلوبُ بالطبع مهروباً عنه بالطبع.

فإن قيل: الحركة المستقيمة يُطَلَّبُ بها نقطة، وعند الوصول إليها تفارقها بالطبع، فيكون المطلوبُ بالطبع مهروباً عنه بالطبع!!

أجيب: بأن كُلَّ نقطةٍ تُفَرِّضُ في الحركة المستقيمة، فإنها وإن كانت مطلوبةً بالطبع مهروباً عنها بالطبع، لكن لا تكونُ بحركة واحدة؛ لأن الهَرَبَ عنها بحركة، غيرُ الحركة التي بها يُطَلَّبُ الوصولُ إليها بالطبع.

والحركة القسريّة تَسْتَتِدُّ إلى قوّة في المُتَحَرِّك، مستفادَةٌ من مبدأ

(١) (و): ولا.

(٢) (ب) زيادة: فهي.

خارجي، وتلك القوة قابلة للضعف<sup>(١)</sup>، فلا تَزَالُ تَضَعُ<sup>(٢)</sup> بِمُضَادِمَاتِ  
 الْجِزْمِ الْمَخْرُوقِ بالحركة، إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة، فنستولي  
 الطبيعة، وتُعيَدُ (١٤١/هـ) الجسم بالحركة الطبيعية إلى مكانه الطبيعي.  
 والسكون الطبيعي يَشْتَدُ<sup>(٣)</sup> إلى الطبيعة مطلقاً، بخلاف الحركة  
 الطبيعية، فإنها تَشْتَدُ إلى الطبيعة، بشرط مقارنة أمر غير طبيعي.

\* قال:

وَتَفْرِضُ الْبَسَاطَةَ وَمُقَابِلَهَا لِلحَرَكَةِ خَاصَّةً.

○ أقول:

الحركة قد تكون بالذات<sup>(١)</sup>، وهي الحركة التي تَحْصُلُ في الجسم  
 على الحقيقة؛ وقد تكون بالقرض، وهي الحركة التي لا تَحْصُلُ في  
 الجسم حقيقة، بل فيما يُقَارِنُهُ، لكن يلزم<sup>(٥)</sup> من حركة ذلك المُقَارِنِ،  
 عَدَمُ بقاء مُسَاتِّعِهِ مع الأمور الخارجة<sup>(٦)</sup>.

والمُتَحَرِّكُ بالقرض قد يكون قابلاً لأن تَفْرِضَ له الحركة بالفعل،  
 وقد لا يكون قابلاً له، مثال الأول: حركة النَّمْلَةِ على الرَّحَى، مثال  
 الثاني: حركة الصورة الحائلة في الهَيُولَى.

الحركة قد  
تكون  
بالذات وقد  
تكون بالقرض

(١) (أ): للأضعف.

(٢) ساطعة من (ب).

(٣) (ب) (و): مستند.

(٤) انظر: طبيعات الشفاء، فن الساع الطبيعي ص ٣٢٠، الصحائف الإلهية ص ٢٢٥.

نهاية الغرام ٤٧٩/٣.

(٥) (هـ): لا يلزم.

(٦) (أ) (ز): الخارجية.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فنقول: الحركةُ قد تكون بسيطةً، وهي يُنْثَلُ حركةُ الحَجْرِ إلى فوق؛ وقد تكون مُرَكَّبَةً، يُنْثَلُ حركةُ النملة على الرَّحَى، إذا كانت مخالفةً لحركة الرَّحَى في الجهة، فإن كَلَّأ من حركة الرَّحَى وحركة النملة بالنظر إلى نفسها بسيطةً، لكن إذا نُظِرَ إلى حركة النملة، من حيث هي حاصلةٌ من حركتها<sup>(١)</sup> بالذات وحركتها بالعرض، بسبب حركة الرحى، تكون مُرَكَّبَةً.

والحركتان إذا تَرَكَّبَتَا وكانتا إلى جهة واحدة، أُحْدِثَتَا حركةً، نساوي مجموعهما، وإن كانتا في جهتين متضادتين، أُحْدِثَتَا حركةً مساويةً لفضلِ البعض على البعض، أو سكوناً إن لم يكن فَضْلٌ. فالحركةُ المُرَكَّبَةُ لا تُتَّصَوَّرُ إلا في مُتَحَرِّكٍ بِالْعَرَضِ؛ لامتناع حركة الجسم الواحد المُتَحَرِّكِ<sup>(٢)</sup> بالذات إلى جهتين مختلفتين.

\* قال:

وَلَا يُعَلَّلُ الْجِنْسُ وَلَا أَنْوَاعُهُ بِمَا يَقْتَضِي الدَّوْرَ.

○ أقول:

اختلف المتكلمون في: أن الحُصُولَ في الحَيِّزِ - الذي هو جِنْسٌ للأَنْوَاعِ الأربعة - هل هو مُعَلَّلٌ بمعنى غير الاعتماد<sup>(٣)</sup>؟

(١): حركاتها.

(٢): بالمتحرك.

(٣) انظر: المحصل ص ٢٣٦، تلخيص المحصل ص ١٤٨، كشف المراد ص ٢٥٤.

شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦٠.

فذهب أبو هاشم وأتباعه<sup>(١)</sup> إلى أنه يُوجَدُ معنى آخر، تُعَلَّلُ به الحركة والسكون.

وذهب أبو الحسين وباقي المتكلمين إلى انتفاء ذلك المعنى. وتوهم طائفة<sup>(٢)</sup> أن المعنى المذكور هو الكائنية، فأشار المصنف إلى إبطال هذا التوهم بقوله: «ولا يُعَلَّلُ الجنس» أي: الحصول في الحيز «ولا أنواعه» أي: الحركة والسكون «بما يقتضي الدور» وهو الكائنية؛ وذلك لأن الكائنية - عندهم - مُعَلَّلة (ب/١٥٠) بالكون، الذي هو حصول الجوهر في الحيز، فلو عُلِّلَ الحصول في الحيز وأنواعه بها لزم<sup>(٣)</sup> الدور. (ز/١٥٦)

هذا<sup>(٤)</sup> ما فهمته منه.

• قال:

الخامس: متى، وهو النسبة إلى الزمان أو ظرفه.

مقولة من

○ أقول:

الجنس الخامس من المقولات التسع: متى<sup>(٥)</sup>.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب - أي: المحصل - إلى أن المعنى المذكور هو الكائنية» ص ١٤٨.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) (ز): وهذا.

(٥) انظر في مقولة «متى»: مقولات الشفاء ص ٢٣١، المباحث المشرقية ١/٤٥٤، شرح المقاصد ٢/٤٦٨، شرح التجريد للقرشي ٣/٢٦١.

وهو<sup>(١)</sup>: نسبة ما للشيء إلى الزمان، وهو كونه فيه نَفْسُهُ أو في طرفه، فإن كثيراً من الأشياء يَقَعُ في طَرَفِ الزمان، أعني: الآن، ولا يَقَعُ في الزمان، ويُسألُ عنه بمعنى.

وإذا نُسِبَ الشيء إلى الزمان: فإما أن يُنسَبَ إلى زمان يُطابِقُهُ، ولا يُفَضَّلُ عليه، كقولهم: كان<sup>(٢)</sup> هذا الأمر وَقَتَ<sup>(٣)</sup> الرِّوَالِ؛ أو إلى زمانٍ أعمَّ من ذلك، كقولهم: كان هذا<sup>(٤)</sup> الأمر (١٥٠/و) في سنة كذا، ولم يكن في جميع السنة، بل في جزء منها. والأولُ حقيقي، والثاني غير حقيقي كالأين.

لكنَّ الزمانَ المطابقَ مخالفٌ (١٣٥/ج) للمكان المطابق في أنه يُنسَبُ الزمان الواحد الحقيقي إلى أشياء كثيرة، بخلاف المكان الحقيقي الواحد، فإنه لا يمكن أن يُنسَبَ إلى أكثر من شيء واحد.

\* قال:

وَالزَّمانُ: مِقْدَارُ الحَرَكَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأخُّرُ، العَارِضانِ لَهَا بِإِعتبارِ آخَرٍ.

○ أقول:

لَمَّا كان «متى» نسبة الشيء<sup>(٥)</sup> إلى الزمان، أراد أن يُشِيرَ إلى ماهية الزمان<sup>(٦)</sup>.

(١) (ب) (هـ): وهي.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ب) (هـ): في وقت.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) ساقطة من (هـ) (و) (ز).

(٦) انظر في الزمان: طبيعات الشفاء: فن السماع الطبيعي ص ١٤٨، المباحث المشرقية=



فَقَالَ: الزمان: مِقْدَارُ الحِركَةِ من حَيْثُ التَّقَدُّمُ والتَّأخُّرُ، العَارِضَانِ  
للحِركَةِ باعتبارِ آخَرَ.

والحِركَةُ تتجزأ وتَنقَسِمُ باعتبارِ تَجزُّؤِ المِساَفَةِ، وَيَصِيرُ بَعْضُهَا  
مَتَقَدِّمًا وَبَعْضُهَا مَتَأخَّرًا بِحَسَبِ تَقَدُّمِ بَعْضِ أَجْزَاءِ المِساَفَةِ وَتَأخُّرِ بَعْضِهَا،  
بِحَسَبِ الوَضعِ.

والمُتَقَدِّمُ من الحِركَةِ ما يُوجَدُ في المُتَقَدِّمِ من المِساَفَةِ، والمُتَأخَّرُ  
منها ما يُوجَدُ في المُتَأخَّرِ من المِساَفَةِ، لَكِنَّ المُتَقَدِّمَ من المِساَفَةِ يُوجَدُ  
مع المُتَأخَّرِ منها، بِخِلافِ المُتَقَدِّمِ والمُتَأخَّرِ من الحِركَةِ، فَإِنِهما لا  
يُوجَدَانِ مَعًا، فَيَكُونُ لِلتَّقَدُّمِ والتَّأخُّرِ<sup>(١)</sup> خَاصِيَّةٌ تَلَحُّقُهما من جِهةِ  
عُرُوضِهما لأَجْزَاءِ الحِركَةِ.

ويكون للحركة مِقْدَارُ بِحَسَبِ التَّقَدُّمِ والتَّأخُّرِ، العَارِضِينَ لَهَا  
باعتبارِ آخَرَ، غيرِ اعتبارِ عُرُوضِهما للمِساَفَةِ، وَلِها مِقْدَارُ آخَرَ من جِهةِ  
المِساَفَةِ، فَإِنِ الحِركَةُ تَزِيدُ بِزِيادَةِ (1/75) المِساَفَةِ، وَتَنقُصُ بِنَقْصَانِها،  
فَالزَّمانُ مِقْدَارُ الحِركَةِ من حَيْثُ التَّقَدُّمُ والتَّأخُّرُ، العَارِضَانِ لَهَا باعتبارِ  
أَنِهما لا يَجْتَمِعَانِ في الوجودِ مَعًا.  
ولَمَّا كانَ الزَّمانُ ظاهِرَ الآيَةِ خَفيًّا الماهيةِ، أَشارَ إلى بَيانِ ماهيَةِ،  
وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لوجودِهِ.

• قال:

وَأِنَّمَا تَعْرِضُ المَقُولَةَ بِالذَّاتِ لِلْمُتَغَيِّرَاتِ، وَبِالعَرَضِ

أحكام معرفة  
من

= ٦٤٢/١، الصالحات الآلية ص ٢٢٩، مطالع الأنظار ص ٧٨، شرح المقاصد  
١٨٧/٢، شرح المواقيت ٦٣/٢.  
(١) (و): المتقدم والتأخر.

لِمَعْرُوضِهَا. وَلَا يَفْتَقِرُ وُجُودُ مَعْرُوضِهَا وَعَدَمُهُ إِلَيْهِ. وَالطَّرْفُ  
 (١٤٢/هـ) كَالنَّقْطَةِ، وَعَدَمُهُ فِي الزَّمَانِ. وَحُدُوثُ الْعَالَمِ يَسْتَلْزِمُ  
 حُدُوثَهُ.

○ اقول:

مَقُولَةُ «مَتْنٍ» إِنَّمَا تَعْرِضُ بِالذَّاتِ لِلْمُتَغَيِّرَاتِ، كَالْحَرَكَةِ وَمَا يَتَّبِعُهَا  
 مِنَ الْأُمُورِ، وَتَعْرِضُ لِمَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ، كَالْأَجْسَامِ بِالْقَرَضِ، فَإِنْ مَا  
 لَا تَغَيَّرُ فِيهِ لَا تَعْرِضُ لَهُ «مَتْنٍ»، إِلَّا بِاعْتِبَارِ صِفَاتٍ مُتَغَيِّرَةٍ لَهُ،  
 كَالْأَجْسَامِ، فَإِنَّهَا بِوَسْاطَةِ عُرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ لَهَا تَعْرِضُ لَهَا<sup>(١)</sup> «مَتْنٍ».

وَلَا يَفْتَقِرُ وُجُودُ مَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ وَلَا عَدَمُهُ إِلَى الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ  
 مَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمُتَغَيِّرَاتِ؛ ضَرُورَةً تَقْدِمُ الْمَعْرُوضِ  
 عَلَى عَارِضِهِ، وَالْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ مُتَقَدِّمٌ<sup>(٢)</sup>  
 عَلَى مِقْدَارِهِ الْقَائِمِ بِهِ، فَيَكُونُ مَعْرُوضُ الْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمًا عَلَى الزَّمَانِ؛  
 لِأَنَّ الْمُتَقَدِّمَ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ مُتَقَدِّمٌ، فَلَوْ افْتَقَرَ وُجُودُ الْمَعْرُوضِ أَوْ عَدَمُهُ  
 إِلَيْهِ لَزِمَ الدَّوْرُ.

وَالطَّرْفُ - يَعْنِي: الْآنَ - لَا يَكُونُ جِزَاءً لِلزَّمَانِ؛ لِأَنَّهُ فَضْلٌ<sup>(٣)</sup>  
 مُشْتَرِكٌ بَيْنَ<sup>(٤)</sup> الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ، فَلَوْ كَانَ جِزَاءً لِلزَّمَانِ لَمَا أَمْتَكَنَ  
 قِسْمَةُ الزَّمَانِ إِلَى قَسْمَيْنِ، مِثْلًا: نَقُولُ: مِنَ الْغَدَاةِ إِلَى الْآنِ، وَمِنَ الْآنِ

(١) ساقطة من (و).

(٢) (و): مقدم.

(٣) (ب): فضل.

(٤) (و): زيادة: الزمان.

إلى العشاء، فإن كان الآن جزءاً، لم تكن هذه القسمة صحيحة؛ لأنه حينئذ يكون غير داخل في القسمين، وهو جزء من الشيء المنقسم إلى قسمين، فيلزم التلث.

فالآن عَرَضٌ حَالٌّ في الزمان، كالنقطة، فإنه فَصْلٌ مُشْتَرِكٌ بين الحَظَّيْنِ، وهو عَرَضٌ حَالٌّ في الحَظِّ.

قولُه: «وعدمه في الزمان» إشارة إلى جواب دَتَلْ مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: الآن جزء من الزمان؛ لأن الآنات متتالية، فيكون الآن جزءاً له.

وإنما قلنا: إن<sup>(١)</sup> الآنات متتالية؛ لأن عَدَمَ الآن: إما على التدرج<sup>(٢)</sup> أو دَفَعَةً، والأول باطل، وإلا لكان الآن زمانياً، والثاني يقتضي أن يكون عَدَمُهُ مُتَّصِلاً بِأَن وجوده، فيلزم توالي الآنين، فيلزم أن يكون الآن جزءاً من الزمان؛ لأن عُرُوضَهُ إنما يكون على تقدير أن يكون الزمان مُتَّصِلاً، وعلى تقدير توالي الآنين لا يكون الزمان مُتَّصِلاً في نفسه.

توجيه الجواب: أن يقال: قولكم: «عدم الآن: إما أن يكون على التدرج أو دفعة» تقييم غير منحصر؛ لأن هناك قسماً ثالثاً، وهو أن يكون<sup>(٣)</sup> عَدَمُهُ في جميع الزمان الذي بعده، لا على معنى أن عَدَمُهُ شيءٌ واحد مُتَّصِلٌ، مُنْطَبِقٌ<sup>(٤)</sup> على زمان<sup>(٥)</sup>، لا يمكن أن يوجد إلا في

(١) (أ): لأن.

(٢) (و): التدرج.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (أ): تنطبق.

(٥) (هـ): الزمان.

زمان، كالحركة، بل بمعنى أن لا يُوجد في ذلك الزمان آنٌ إلا ويكون  
عَدْمُهُ فِيهِ.

فيكون عَدْمُ الْآنِ، إِنَّمَا يَخْصُلُ (ب/١٥١) في جميع الزمان الذي  
يكون (ز/١٥٧) ذلك الْآنَ طَرَفَهُ، وذلك كالنقطة، فإنها موجودة في  
طَرَفِ الْخَطِّ، وليست بموجودة في نفس الحَظِّ المتصل، فَيُضَدُّ أَنَّهَا  
معدومة في نفس الخط، ولا يَضُدُّ أَنَّهَا معدومة في طَرَفِهِ.

وَحُدُوثُ الْعَالَمِ يَنْتَدِعِي حُدُوثِهِ، أعني: إذا ثبت أن العالم - وهو  
ما سوى الله تعالى - حادثٌ، يلزم منه أن<sup>(١)</sup> الزمان أيضاً حادثٌ<sup>(٢)</sup>؛ لأن  
الزمان أيضاً من جملة.

\* قال:

السَّادِسُ: الْوَضْعُ، وَهُوَ هَيْئَةٌ تَعْرِضُ لِلْجِسْمِ<sup>(٣)</sup> بِإِغْتِبَارِ تعرّفه  
نِسْبَتَيْنِ، وَفِيهِ تَضَادٌّ (ج/١٣٦) وَشِدَّةٌ وَصَعْفٌ.

○ أقول:

الجنس السادس من المقولات السبع: الْوَضْعُ<sup>(٤)</sup>.

وهو<sup>(٥)</sup>: هَيْئَةٌ تَعْرِضُ لِلْجِسْمِ لِأَجْلِ<sup>(٦)</sup> نِسْبَتَيْنِ: نِسْبَةٍ تَقَعُ بَيْنَ تعرّفه

(١) (ز) زيادة: يكون.

(٢) (ز): حادثاً.

(٣) (و): الجسم.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٣، الباحث المشرقية ٤٥٥/١، شرح المقاصد

٤٧٠/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٤/٣.

(٥) (ل) (ز): وهي.

(٦) (ل): باعتبار.

أجزائه وبين جهات أجزائه، في أن يكون لبعضٍ منها مُوازاةً وانحِرافًا؛ ونسبةً لها بالقياس إلى أمور خارجة عن موضوع تلك الهيئة<sup>(١)</sup>. إما أمكنة حاوية<sup>(٢)</sup>، أو مُتَمَكِّنَات مَحْوِيَّة<sup>(٣)</sup>، كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

إطلاقات  
الوضع

وَالْوَضْعُ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنِيَيْنِ آخَرَيْنِ:  
أحدهما: كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ إِشَارَةً حَسْبِهَا، فَالنَّقْطَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى ذَاتٌ وَضَعٌ دُونَ الْوَحْدَةِ.  
والثاني: هَيْئَةٌ (١٥١/و) تَعْرِضُ لِلشَّيْءِ، بِالْقِيَاسِ إِلَى نِسْبَةِ أَجْزَائِهِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ.

والأول منها واحد من المقولات التسع.  
وفي الوَضْعِ تَضَادٌّ؛ لِأَنَّ وَضَعَ الْإِنْسَانَ وَرِجْلَاهُ عَلَى الْأَرْضِ وَرَأْسَهُ فِي الْهَوَاءِ، مُضَادٌّ لَوَضْعِهِ إِذَا كَانَ بِالْمَعْكَسِ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمَا أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ يَتَعَايَبَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، وَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيهِ، وَبَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ.

في الوضع  
تعاد وتضاد  
وصف

وفي الوَضْعِ شِدَّةٌ وَضَعْفٌ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ أَشَدَّ انْتِصَابًا وَانْحِنَاءً مِنْ غَيْرِهِ.

• قال:

السَّامِعُ: الْحِلْكُ، وَهُوَ نِسْبَةُ التَّمَلُّكِ.

طرفة الملك

(١) (هـ) (ز): النسبة.

(٢) (ز): حادثة.

(٣) (ز): محذرة.

○ أقول:

الجنس السابع من المقولات التسع: المِلْكُ<sup>(١)</sup>.

وهو<sup>(٢)</sup>: نسبة الشيء<sup>(٣)</sup> إلى مُلَاصِقٍ، يَنْتَقِلُ بانتقاله، كالتَّلْحِجِ تعريف الملك والتَّعَمُّمِ والتَّخْتُمِ والتَّقْمُصِ.

ومنه: جزئي كهذا التَّلْحِجِ، وكلي كالتَّلْحِجِ.

ومنه: ذاتي، كحال الهِرَّةِ عند إهابها.

ومنه: عَرَضِي، كحال الإنسان عند قميصه.

\* قال:

التَّامِنُ والتَّاسِعُ: أَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ يَنْفَعَلَ، وَالْحَقُّ مُبِوتُهُمَا ذِهْنًا، معرفة أن يفعل  
وأن يفعل وَإِلَّا لَزِمَ<sup>(٤)</sup> التَّسْلُلُ.

○ أقول:

الجنس الثامن<sup>(٥)</sup> (٤٣/١ هـ) والتاسع من المقولات التسع: هو أن يفعل وأن يفعل<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، المباحث المشرقية ٤٥٦/١، كشف المراد

ص ٢٥٧، شرح المقاصد ٤٧١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٤/٣.

(٢) (ز): وهي.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ب): يلزم.

(٥) من هنا إلى نهاية الفصل الخامس ساقط من (هـ).

(٦) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، المباحث المشرقية ٤٥٦/١، كشف المراد

ص ٢٥٨، شرح المقاصد ٤٧١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٥/٣.

تريف أن يفعل  
أما أن يَفْعَلَ: فهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره، تأثيراً غيرَ قارٍ  
الذات، فحالُه مادام تَوَثَّرُ هو أن يَفْعَلَ ذلك، مثل التسخين<sup>(١)</sup> مادام  
يُسَخَّنُ، والقطع مادام يَقطَعُ.

تريف أن يفعل  
وأما أن يَنْفَعِلَ: فهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره مادام يَنَأَثِرُ،  
كالتسخن مادام يَسَخَّنُ، والتبريد مادام يَبْرُدُ، والقطع مادام يَقطَعُ.

طرفا ان يفعل  
وان يفعل  
اعتبارتان  
واختلفوا في أن هاتين المقولتين: هل هُما من الموجودات  
الخارجية، أو اعتبارتان لا وجودَ لهما إلا في الذهن؟

واختار المصنّف الثاني<sup>(٢)</sup>، فقال: والحقُّ: ثبوتهما ذهناً؛ إذ لو  
كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنهما لو كانتا موجودتين في الخارج، فالمؤثرية  
من لواحق المؤثر، والمُتَأَثِّرَةُ من لواحق المُتَأَثِّرِ، فَيَحْتَرِانِ إليهما،  
فيكون تأثيرُ كلِّ واحدٍ منهما فيما يَلْتَقِيهِ زائداً عليه، والكلامُ فيهما  
كالكلام في الأولين<sup>(٣)</sup>، ويلزم التسلسل<sup>(٤)</sup>.

(١) (و) (ز): التسخن.

(٢) وهو رأي المتكلمين، والقول المقابل له للحكماء الأوائل. كشف المراد ص ٢٥٨.

(٣) (ب) (هـ): الأولين.

(٤) بنهاية هذا المقصد انتهت نسخنا (و) (ز)، وقد جاء في آخر (و) ما نصه: «ثم هذا  
الكتاب. الحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، على يد العبد الضعيف  
السخيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشجعي.  
غفر الله لهم ولإثر المؤمنين والمؤمنات، آمين يارب العالمين، سنة: ثمانين  
وثمانمائة.»

وجاء في آخر (ز): «تمت بعون الله. سنة: ١٢٨٩ هـ.»

قال:

المَقْصِدُ الثَّلَاثُ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَأَثَارِهِ. وَفِيهِ فُصُولٌ

المقصد الثالث  
في إثبات  
الصانع  
وصفاته وأثاره

الأوَّل: فِي وُجُودِهِ.

المَوْجُودُ إِنْ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِلَّا اسْتَلْزَمَهُ؛

لَا سِحَالَ الدَّوْرِ وَالْتَسْلُلِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الثَّانِي، شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الثَّلَاثِ، وَذَكَرَ فِيهِ

ثَلَاثَةَ فُصُولٍ:

الأول: في إثبات الصانع.

الثاني: في صفاته، مما يَجُوزُ عليه ومما لا يَجُوزُ عليه.

الثالث: في أفعاله وأثاره.

وابتدأ بإثبات وجوده<sup>(١)</sup>؛ لأنه هو الأصل.

طلب وجود  
الصانع

والدليل عليه<sup>(٢)</sup>: أنه لا شكَّ في وجودِ موجود، فذلك الموجودُ

لا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فهو المطلوب،

وإن كان ممكناً فله مؤثِّرٌ موجودٌ بالضرورة، (فذلك المؤثِّر<sup>(٣)</sup> الموجود

(١) انظر في إثبات وجود الصانع: أصول الدين للبغدادي ص ٦٨، الإنصاف للباقلاني

ص ١٨، الشامل للجويني ص ١١٥، تبصرة الأدلة للنسفي ٧٨/١، غاية المرام

للأمدي ص ٩، الأربعين في أصول الدين للرازي ١٠١/١، تلخيص المحصل ص

٢٤٢، شرح المقاصد ١٥/٤، شرح المواقيف ٢/٣.

(٢) ما سيذكره الشارح تبعاً للمصنف في إثبات الصانع هو سلك الحكماء في إثبات

الواجب. انظر: شرح المقاصد ١٦/٢.

(٣) ساقطة من (ه).



لا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان الأولُ فهو المطلوب، وإن كان الثاني فله مؤثّر موجود<sup>(١)</sup>، فذلك المؤثّر الموجود: إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بد وأن ينتهي إلى مؤثّر موجود واجب، وإلا لدارَ أو تسلسلَ، وكلُّ منهما باطل؛ لِمَا مرَّ في المقصد الأول، في فضلِ العلة والمعلول.

\*\*\* \*\*

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

قال:

الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الثاني  
في صفاته  
تعالى

وَجُودُ الْعَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْفِي الْإِجَابَ، وَالْوَاسِطَةُ خَيْرٌ مَعْقُولَةٌ.  
وَيُمْكِنُ هُرُوضُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِكَانِ لِلْأَكْثَرِ بِإِخْتِيَارَيْنِ.  
وَاجْتِمَاعُ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ مَعَ الْعَدَمِ. وَإِنْقَاءُ الْفِعْلِ لَيْسَ  
فِعْلَ الضِدِّ.

أقول:

الله تعالى  
للمر مختار

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ، شَرَعْنَا فِي الْفَصْلِ الثَّانِي، فَبَدَأَ  
بِالْقُدْرَةِ<sup>(١)</sup>.

ذَهَبَ جَمِيعُ الْمِلِّيِّينَ: إِلَى أَنَّ تَأْثِيرَهُ تَعَالَى فِي إِجَادِ الْعَالَمِ بِالْقُدْرَةِ  
وَالِاخْتِيَارِ، عَلَى مَعْنَى: أَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ فِعْلُ الْعَالَمِ وَتَرْكُهُ.

وَذَهَبَ<sup>(٢)</sup> الْفَلَسَافَةُ<sup>(٣)</sup>: إِلَى أَنَّ تَأْثِيرَهُ فِي وَجُودِ الْعَالَمِ بِالِإِجَابِ،

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٩٣، شرح الأصول الخمسة ص ١٥١، الاقتصاد  
في الاعتقاد للفرازي ص ٤٢، المحصل للرازي ص ٣٧٢، غاية المرام ص ٨٥،  
تلخيص المحصل ص ٢٦٩، الصحائف الإلهية ص ٣١٨، مطالع الأنظار ص ١٦٦،  
شرح المقاصد ٨٩/٤، شرح المواقيف ٤١/٣.  
(٢) (أ): وذهبت.

(٣) ذكر صفي الدين الهندي: أن قدماء الفلاسفة يوافقون المليين في أنه تعالى قادر فاعل  
مختار، وأن أرسطو وأتباعه هم الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات. انظر:  
الرسالة السمينية، رسالة ماجستير، ص ٦١.

على معنى: أن العالمَ لازمٌ لذاته، كآثار الشمس (ج/١٣٧) بالإضاءة، فإنه لازم لذاتها<sup>(١)</sup>.

واحتجَّ على أنه تعالى قادر: بأن وجودَ العالم بعد عدمه، ينبغي كونَ تأثيره سبحانه وتعالى فيه بالإيجاب، والأوَّل ثابت؛ إما بيِّنا من قِبَل أن العالم حادث، فانتفى الثاني.

بيانُ المُنافاة: أن تأثيره في وجود العالم، إن كان بالإيجاب يلزم قَدْمُهُ؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن لا يتوقَّف وجوده عنه على شرط؛ أو يتوقَّف على شرط قديم، وعلى التقديرين: يلزم قَدْمُهُ، وإلا لزم<sup>(٢)</sup> تحلُّف الأثر عن المؤثِّر التام، وهو محال.

أو يتوقَّف<sup>(٣)</sup> على شرط حادث، وهو باطل، وإلا لم يكن العالمَ عالماً بل بعضه، ولأنه لو توقَّف على شرط حادث، فالكلام فيه كما<sup>(٤)</sup> في العالم، ولزم التسلسل: إما معاً إن كان حدوثه بحدوث شرط آخر مُقارِن، أو لا إلى أوَّل إن كان بحدوث شرط زائل؛ لأنه حينئذ يكون كلُّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبله، ويلزم منه حوادثٌ لا إلى أول، وكلاهما محال؛ لما مر.

(١) الفلاسفة والمتكلمون متفقون على أن الله - سبحانه وتعالى - قادر، بمعنى: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لكن الفلاسفة ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل - الذي هو الفيض والوجود - لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما. وهو ما ينكره المليون. انظر: شرح المواقيف ٤١/٣.

(٢) (ب): يلزم.

(٣) (ج): فيتوقف، و «أوه ساقطة».

(٤) (ب): كالكلام.

فجبت: أن تأثيره في وجود العالم<sup>(١)</sup> يلزم منه قدمه، ونفي اللازم ثنائي لعين الملزوم، وإذا انتفى كونه موجِّباً، تبيّن أن يكون قادراً مختاراً؛ إذ لا<sup>(٢)</sup> واسطة بينهما؛ لأن صدور الفعل: إما مع جواز أن لا يصدّر عنه، أو مع امتناع أن لا يصدّر عنه، فإن كان الأول كان المؤثر قادراً، (هـ/١٤٥) وإن كان الثاني كان المؤثر موجِّباً.

قوله: «والواسطة غير معقولة» إشارة إلى جواب اعتراض على الدليل المذكور.

توجيهه: أن يقال: ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، ولم يقتض أن يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو القادر، فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته<sup>(٣)</sup>، اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً، ليس بجسم ولا جسماني، قادراً، وذلك القادر هو الذي أوجد العالم بالقدرة؟

تقرير الجواب: أن يقال: الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقولة؛ لأن ذلك القادر - الذي هو الواسطة - يتمتع أن يكون واجب الوجود؛ لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود؛ ولأنه حينئذ لا يكون صادراً عن الواجب تعالى.

وإذا لم يكن واجباً يكون ممكناً، فيكون من جملة العالم؛ لأن

(١) (ج) زيادة بالهائش: بالإيجاب.

(٢) (هـ): فلا و«إذ» ساقطة.

(٣) ساقطة من (هـ).

المراد من العالم: ما سوى الله تعالى، فلا يكون واسطةً بين الله تعالى وبين العالم، وإلا يلزم أن يكون واسطةً بين الله تعالى وبين نفسه، وهو محال.

قيل في دفع هذا الاعتراض: لا يجوز أن يكون واجب الوجود، مقتضياً لقادر على سبيل الإيجاب؛ لأن القادر من شأنه التغيير والاختلاف، والموجب لا يقتضي إلا أمراً ثابتاً على نهج واحد غير مختلف.

وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون الاختلاف والتغيير، راجعاً إلى قدرة القادر، لا إلى الموجب.

قوله: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين» هذا جوابٌ مُعارضٌ للدليل المذكور.

توجيه المعارضة: أن يقال: الدليل الذي ذكرتم، وإن دلَّ (1/76) على أن واجب الوجود قادرٌ، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن القادر على التغيير الذي ذكرتم - وهو أنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك - محالٌ؛ وذلك لأن المؤثر في وجود الشيء، إن استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية، وجودياً كان أو عديمياً، امتنع منه الترك؛ لامتناع عدم الأثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة، فلا يكون مُتمكناً من الترك، فلا يكون قادراً.

وإن لم يستجمع امتنع الفعل؛ لامتناع وجود الأثر عند عدم المؤثر

النَّامُ بالضرورة، فلم يَتَمَكَّنْ من الفعل، فلا يكون قادراً، وإذا امتنع أن يكون المؤثِّر قادراً، امتنع أن يكون الواجب قادراً؛ لأنه مؤثِّر. توجيهُ الجواب: أن يقال: نختار أن المؤثِّر مُسْتَجْمِعٌ لجميع الشرائط، التي لا بد منه في المؤثِّرِيَّة، واستجماعُه بأن يكون المؤثِّر المختارُ مأخوذاً مع قدرته، التي يستوي بالقياس إليها طَرَفَا الفعل والترك، ومع داعيه الذي يُرَجِّحُ أَحَدَ الطرفين، وحينئذ يجب وقوعُ الفعل بعدهما، فالوجوبُ بالقدرة<sup>(١)</sup>.

والداعي لا ينافي تَمَكُّنَهُ من الفعل والترك، واستواءُ الطرفين بالنسبة إلى القدرة وَحَدَّهَا، فإن وجوبَ الفعل باعتبار القدرة والداعي، والإمكان - أي: استواءُ الطرفين - وَتَمَكُّنَهُ من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة وَحَدَّهَا.

قيل في جواب هذه المَعَارِضَةِ: المؤثِّر المُسْتَجْمِعُ لجميع ما لا بد (١٣٨/ج) منه في المؤثِّرِيَّة، يكون تارةً مصدرًا للأثر، وتارةً لا يكون، (١٤٦/هـ) من غير تغيير حالٍ أَلْبَسَهُ في الحالين، فلا يمتنع الترك حينئذ. وفيه نظرٌ؛ لأنه حينئذ يكون ترجيحاً لأحد طَرَفِي الممكن على الآخر، وتجويزُهُ يقتضي تجويزَ انقلاب الممكن لذاته في وقت، واجباً لذاته في وقت آخر، فانسدَّ بابُ إثبات المصدر.

لا يُقَالُ: المختارُ يجوز أن يختارَ أَحَدَ الجائزين لا لِمُرَجِّحٍ؛ وذلك لأن الجائِعَ يختار أَحَدَ القُرْصَيْنِ المتساويين، من غير ترجيح

(١) (هـ) زيادة: والداعي والوجوب بالقدرة.

أحدهما على الآخر، وكذلك الهاربُ من السَّبعِ أو العدو، يختار أحدَ الطرفين المتساويين، من غير ترجُّح أحدهما على الآخر. (١٥٣/ب).  
لأننا نقول: المختارُ هو الذي يكون فعلُهُ تبعاً لإرادته وداعيه، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع والهابب لم يَخْتَرِ كُلُّ واحدٍ<sup>(١)</sup> منهما أحدَ المتساويين، بل غايته أن الترجُّح غيرُ معلوم، وعدمُ العلم لا يقتضي عدمَ الوقوع.

قوله: «واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم» جوابٌ مُعارضَةٌ أخرى للدليل المذكور.

توجيهُها: أن يقال: ما ذكرتم وإن دَلَّ على أنه قادر، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المؤثِّر في الشيء لو كان قادراً، قَمَكْنُهُ: إما أن يكون ثابتاً حال حصول أحدِ الطرفين، أو قبل حصول شيءٍ منهما.

والأولُ محالٌّ؛ لأن حالَّ حصول ذلك الطَّرَف، يكون ذلك الطَّرَف واجبَ الحصول، وإذا كان ذلك الطَّرَف واجبَ الحصول، كان الطَّرَف الآخرُ ممتنع الحصول، فلا يكون متمكناً من الطرفين؛ لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع.

والثاني أيضاً محالٌّ؛ لأنه حينئذ يكون متمكناً من الطرفين بالنسبة إلى الاستقبال، لكنَّ شرطَ الحصول في الاستقبال حصولُ الاستقبال في الحال، والاستقبال في الحال محالٌّ، فَتَرْطُ الحصول في الاستقبال محالٌّ، والموقوفُ على المحال محالٌّ، فالحصولُ في الاستقبال محالٌّ، فلا يكون مقدوراً.

(١) ساطعة من (أ) (ج).

تقرير الجواب: أن يقال: إن اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال: مع عدم الوقوع في الحال، ممكن في الحال؛ ومع الوقوع في الحال منتع في الحال<sup>(١)</sup>، والمُحال إنما لَزِمَ من جَمْعِ<sup>(٢)</sup> الوقوعين في الحال، وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل.

والخاصل: أن شَرَطَ الحصول في الاستقبال التمكن، بالنسبة إلى الاستقبال في الحال، لا حصول الاستقبال في الحال، واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة إلى الاستقبال، مع عدم الوقوع في الحال، ممكن في الحال.

قوله: «وانتفاء الفعل ليس فعل الضد» جواب مُعَارَضَةٍ أُخْرَى

للدليل المذكور.

توجيهها: أن يقال: لو كان المؤثر قادراً، لكان الفعل والترك مقدورين؛ لأن القادر متمكن منهما. والتالي باطل؛ لأن الترك غير مقدور؛ لأن الترك عدم، والعدم نفي محض، والنفي المحض لا يكون مقدوراً.

تقرير الجواب: أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل، ويصح منه أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك، فإن انتفاء الفعل غير فعل الضد، أي: غير فعل الترك.

• قال:

وَعُمُومِيَّةُ الْعِلَّةِ تَسْتَلْزِمُ عُمُومِيَّةَ الصِّفَةِ.

(١) جملة: «في الحال» ساقطة من (ه).

(٢) (ب) (ج) (ه): جميع.



○ أقول:

لما بيّن أنه تعالى قادر، أراد أن يُبيّن أنه قادر على كل الممكنات<sup>(١)</sup>.  
والدليل عليه: أن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات،  
وعُموية العلة تستلزم عمومية الصفة، أي: المقدورية بالنسبة إلى جميع  
الممكنات.

وإنما قلنا: إن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات، لأن علة  
المقدورية الإمكان؛ لأن الامتناع والوجوب يُجعلان المقدورية،  
والإمكان وَصْفٌ مُشْتَرِكٌ (١٤٧هـ) بين جميع الممكنات، فيكون  
جميع الممكنات مقدوراً له تعالى، فيكون قادراً على جميع الممكنات.

\* قال:

وَالْإِحْكَامُ وَالتَّجَرُّدُ وَاسْتِنَادُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيْهِ دَلَائِلُ الْعِلْمِ،  
وَالْأَخِيرُ عَامٌّ.

الله تبارك وتعالى

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من بيان كونه قادراً، أراد أن يُشير إلى أنه تعالى عالم<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا مذهب أهل السنة، وقد خالف في ذلك كثير من الطوائف، منهم المجوس حيث  
ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى، والشر من الشيطان، ومنهم النوبة حيث ذهبوا إلى  
أن الخير من النور، والشر من الظلمة.

وخالف في ذلك من الإسلاميين: النظام، فذهب إلى أن الله - تعالى - لا يقدر على  
القيح، وذهب البخري إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة أو  
سفه. وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائي إلى أن الله - تعالى - لا يقدر على عين  
مقدور العبد، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد  
عدمه. انظر: كشف المراد ص ٢٦٦، مطالع الأنظار ص ١٧٠.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٣٥، الشامل للجويني ص ٣٦٧، شرح الأصول الخمسة =

اتفق جمهور المقلاء على أنه تعالى عالم، إلا قدماء الفلاسفة<sup>(١)</sup>،  
 فإنهم قالوا<sup>(٢)</sup>: العلم حصول صورة المعلوم في العالم، وهو يستدعي  
 إضافة ما للعالم إلى المعلوم، والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين،  
 فلا بد من أن يتصوّر العالم بصورة المعلوم، ولا يمكن أن يتقبل واجب  
 الوجود شيئاً من غيره، وإن كانا واحداً فلا بد فيه من تغاير اعتبارين،  
 حتى يتصوّر الإضافة بينهما، ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من  
 الوجوه، فهو لا يوصف بالعلم بوجه من الوجوه<sup>(٣)</sup>.  
 واحتج المصنّف على مذهب الجمهور بوجوه<sup>(٤)</sup>:

الله علم الله  
 تعالى

الأول: تقريره: أن أفعال الله تعالى مُحْكَمَةٌ متقنة، فيها ترتيبٌ  
 عجيب، وتألّفٌ لطيف، يظهُر لمن يتأمل أحوال الخلق، وتشريح  
 الأعضاء، (ج/١٣٩) ويتفكّر في هيئة الأفلاك، ووجود النّيرات

= ص ١٥٦، الاقتصاد للغزالي ص ٥١، الأربعين للرازي ١/١٨٨، غاية المرام ص  
 ٧٦، تلخيص المحصل ص ٢٧٩، شرح المقاصد ٤/١١٠، شرح المواظف ٣/٥٣.  
 (١) وادعى الإيجي أنه متفق عليه بيننا وبين الفلاسفة، قال: «وإنما نفاء شرفمة لا يعبا  
 بهم» شرح المواظف ٣/٥٣.

وقال الأمدّي في تفصيل مذاهب الفلاسفة: «وأما الفلاسفة فمختلفون: فمنهم من نفى  
 عنه العلم مطلقاً، ولم يجوز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره. ومنهم من  
 أوجب له ذلك، لكن منع أن يكون متعلقاً بغيره، بل بذاته. ومنهم من جوز عليه  
 ذلك، لكن بشرط كون المتعلق كلياً، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا  
 على نحو كلي، لا أنه متعلق بالجزئي من حيث هو جزئي». غاية المرام ص ٧٦.  
 (٢) ما سيذكره الشارح في بيان حجة قدماء الفلاسفة هو كلام الطوسي في تلخيص  
 المحصل ص ٢٧٩، نقله الشارح بتصرف.

(٣) جملة من الوجوه زيادة من (ج)، وهي مثبتة في تلخيص المحصل ص ٢٧٩.  
 (٤) وهذه الوجوه الأول منها للمتكلمين، والآخران للحكماء. كشف المراد ص ٢٦٢.

العلوية، وحركاتها. وبديهة العقل حاكمة بأن أمثال ذلك، لا يصدُر عن الجاهل، ولا يكرَّر وقوع الفعل المُحكَّم المُتقن من فاعل جاهل.

الثاني: أنه تعالى مُجرَّد؛ لِما عَرَفْتَ وَلِما سَيأتي، وكلُّ مُجرَّد عالم؛ لِما عَرَفْتَ أيضاً.

الثالث: أنه تعالى مَبْدَأٌ لجميع الموجودات؛ لأنه إما مُسْتَنَدٌ إليه تعالى بلا وَسَطٍ<sup>(١)</sup> أو بِوَسَطٍ.

والله تعالى عالم بذاته؛ لأنه العلم عبارة عن حُضور المُذرك عند المُجرَّد، والله تعالى لا يغيب عن ذاته، فيكون عالماً بذاته.

وقد عَرَفْتَ: أن العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول، فيلزم أن يكون عالماً بجميع الموجودات.

والوجه الثالث عامٌّ، أي: يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات، بخلاف الوجه الأول والثاني، فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم، ولا يدلان على عُموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات.

• قال:

والتَّعَايِيرُ اِخْتِيَارِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابٌ اعتراض، وادِّ على كونه تعالى عالماً بذاته. تقريرُ الاعتراض: أن العلم يستدعي إضافة، والإضافة لا تُتصَوَّرُ بدون المُتَّسِبِينَ، والله سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ عن الكثرة، واحِدٌ حقيقي لا اثنيَّةٌ فيه أصلاً، فيمتنع أن يكون عالماً بنفسه.

(١) (ج): واسطة.

تقريرُ الجواب: أن علمه تعالى بذاته عينُ ذاته بالذات، ومغايرٌ له بنوع من الاعتبار، وتغايرٌ (١٥٤/ب) الاعتبار كافي في تحقق الإضافة، فإن الإضافة لا تستدعي تغايرَ المُتَسَبِّبِ بالذات.

قيل: تغايرُ الاعتبار إنما يكون بحسبِ تغايرِ كونه عالماً ومعلوماً، وتغايرِ كونه عالماً ومعلوماً إنما يتحققُ باعتبار قيام العلم به، فيكون تغايرُ الاعتبار قرعاً لقيام العلم به، فلو كان قيامُ العلم به قرعاً لتغايرِ الاعتبار، لزمَ الدورُ.

اجيب: بأن تغايرَ الاعتبار، إنما يتوقفُ على تغايرِ العالم والمعلوم بالاعتبار، وتغايرِ العالم والمعلوم بالاعتبار، لا يتوقفُ على قيام العلم به، بل يتوقفُ على اعتبار<sup>(١)</sup> كونه عالماً ومعلوماً، واعتبارُ كونه عالماً ومعلوماً لا يتوقفُ على تغايرِ (١٤٨/هـ) العالم والمعلوم<sup>(٢)</sup> بالاعتبار، فلا يدور<sup>(٣)</sup>.

\* قال:

وَلَا يَسْتَدْعِي الْعِلْمُ صَوْرًا مُغَايِرَةً لِلْمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ  
الْحُصُولِ إِلَيْهِ أَشَدُّ مِنْ نِسْبَةِ الصُّورِ<sup>(١)</sup> الْمَعْقُولَةِ لَنَا.  
○ أقول:

هذا جوابٌ اعتراضٍ على أنه سبحانه وتعالى عالمٌ بغيره من الموجودات.

(١) زيادة من (أ).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ج): دور.

(٤) (أ): الصورة.

تقريرُ الاعتراض: أنه تعالى لو كان عَالِماً بغيره من الموجودات، والمعلومات لا تَتَّجِدُ بالعالم<sup>(١)</sup> ولا بعضها مع بعض، بل تكون صوراً مغايرةً له، مُتَقَرَّرَةٌ في ذاته سبحانه وتعالى، فيكونُ ذاته فاعلاً وقابلاً معاً، ويكونُ موصوفاً بصفاتٍ حقيقية، ويكون<sup>(٢)</sup> محلاً لمعلولانه الممكنة المُتَكَثَّرَة.

تقريرُ الجواب: أنه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالماً بذاته إلى صورةٍ غيرِ ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً في علمه بما يَصُدُّرُ عن ذاته، إلى صورةٍ غيرِ صورة ذلك الصادر، وكونه<sup>(٣)</sup> تعالى محلاً لتلك الصورة المعلومَة، ليس يَتَرَطَّبُ في علمه بها، بل حصولُ الصورة للعالم هو علمُه به، فلو حَصَلَ الصورةُ بوجهٍ آخرٍ غيرِ الحلول في العالم حَصَلَ العِلْمُ. ولا شكَّ أن حصولَ الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره<sup>(٤)</sup>، أشدُّ من حصول الشيء لقابله.

فإذن: واجبُ الوجود تعالى وتقدس عالمٌ بجميع الموجودات، من غير أن تحلَّ فيه؛ لأن الموجوداتِ بأشْرِها حاصلَةٌ له، من حيث إنها صادرةٌ عنه، لا يَتَغَرَّبُ عنه مقالُ ذرة، محيطٌ<sup>(٥)</sup> بجميع الكليات والجزئيات، على الوجه الكلي والجزئي، من غير لزوم محال.

(١) (ب) لا بالعالم.

(٢) (ب) (هـ) فيكون.

(٣) (ب) فيكونه.

(٤) (ب) بغيره.

(٥) (ب) زيادة: به.

\* قال:  
وَتَغَيَّرُ الْإِضَافَاتِ مُمَكِّنٌ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض، وارد على كونه تعالى عالماً بالجزئيات، على سبيل الجزئي، عالماً زمانياً، يَحْكُمُ أنه وَقَعَ قبله، أو يَقَعُ الآن، أو لم يَقَعْ.

تقريره: أنه تعالى لو كان عالماً بالجزئيات عالماً زمانياً، لكان محلاً للتغير؛ لأن هذا النوع من العلم يَحْدُثُ مع حدوث المعلوم، ويزولُ مع زواله، والتالي باطل.

تقريرُ الجواب: أنا نَمْتَعُ بطلانَ التالي؛ لأن التَّغْيِيرَ في الإضافات، والتغيرُ في الإضافات جاتز؛ لأنه لا يُوجِبُ التغيرُ في الذات؛ لأنها من الاعتبار.

\* قال:

وَيُمْكِنُ اجْتِمَاعُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ بِإِغْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض، على كونه تعالى عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها. (1/77).

تقريره: لو<sup>(1)</sup> كان عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها، لكان تلك

---

(1) (ج): انه لو.

الأمر واجباً، وإلا لأمكن (١٤٠/ج) أن لا تُوجَد، فينقلب علته جهلاً، وهو محال.

(وتكون أيضاً ممكنة؛ لأنها أمورٌ مُتجددة، فيلزم أن تكون تلك الأشياء واجبةً ممكنةً<sup>(١)</sup>، وهو محال<sup>(٢)</sup>).

تقريرُ الجواب: أنه إن أُريدَ بكونها واجبةً: أنها واجبةٌ الصدور من العلم فباطل؛ لأن العلم لا يكون واجباً لصدور المعلوم من العالم؛ ضرورةً كونه عالماً بذاته وبالمعدومات، مع أن علمه تعالى لا يكون موجباً لصدور ذاته عنه، ولا لصدور المعدومات عنه.

وإن أُريدَ بكونها واجبةً: كونها بحيث تُطابقُ علمه، فهو صحيح، لكن لا امتناع في ذلك؛ لأن الوجوب باعتبار المطابقة، والإمكان بحسب الذات، ويجوز أن يكون شيء واحد واجباً وممكناً باعتبارين<sup>(٣)</sup>.

✽ قال:

وَكُلُّ قَادِرٍ عَالِمٍ حَيٍّ بِالضَّرُورَةِ.

الله تعالى حي

○ أقول:

اتفق جمهور المقلاء<sup>(٤)</sup> على أنه تعالى حي؛ لأنه قادرٌ عالمٌ، وكلُّ قادر عالم حيٌّ بالضرورة.

(١) (١): وممكنة.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) (ب): بالاعتبارين.

(٤) نسبة القول بأن الله تعالى حي إلى الجمهور فيها نظراً؛ إذ هو مما اتفق عليه أهل الملل

جميعاً، كما في شرح المواظف ٦٦/٣.

من الصحة

لكن اختلفوا في معنى الحياة<sup>(١)</sup> ؟ .  
فذهب النافون للصفات الثبوتية<sup>(٢)</sup> لله تعالى إلى أنها سَلْبِيَّةٌ ،  
معناها: أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً .  
وذهب المُثَبِّتُونَ للصفات<sup>(٣)</sup> إلى أن الحياة صفةٌ زائدة، لأجلها  
يَصِحُّ أن يَمَلَّمْ وَيَقْدِرَ، وإلا لم يكن حصولُ هذه الصحة أولي من لا  
حصولها. (١٤٩/هـ) .  
وفيه نظر<sup>(٤)</sup> ؛ إذ يجوز أن تكون حقيقتهُ المخصوصةُ كافيةً في هذه  
الصحة .

\* قال :

له تعالى يريد

وَتَخْصِيصُ<sup>(٥)</sup> بَعْضِ الْمُحْتَمَلَاتِ بِالْإِجْعَادِ فِي وَقْتٍ يُدُلُّ عَلَى  
إِرَادَتِهِ تَعَالَى، وَوَيْسَتْ رَأْيِدَةً<sup>(٦)</sup> عَلَى الدَّاهِي، وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلُّلُ أَوْ  
تَعَدُّ الْقُدَمَاؤِ .

○ أقول :

حسن الإيراد

اتفق المسلمون على أنه تعالى مُرِيدٌ، لكنهم قد اختلفوا في  
معناه<sup>(٧)</sup> .

(١) انظر: أصول الدين للبخاري ص ١٠٥ ، الاقتصاد للفرابي ص ٥٢ ، الأريين للرازي

٢١٨/١ ، تلخيص المحصل ص ٢٨١ ، مطالع الأنظار ص ١٧٩ ، شرح المقاصد

١٣٨/٤ ، شرح المواقيت ٦٦/٣ .

(٢) وهم جمهور الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة ، المحصل ص ٣٩٠ .

(٣) وهم جمهور المتكلمين . المحصل ص ٣٩٠ .

(٤) هذا النظر أورده أبو الحسين البصري المعتزلي ، انظر: الأريين للرازي ٢١٨/١ .

(٥) (أ) (ب) (ج) : وتخصص .

(٦) (أ) : بزائفة .

(٧) انظر: أصول الدين للبخاري ص ١٠٢ ، الاقتصاد للفرابي ص ٥٢ ، المحيط بالتكليف =



فذهبت<sup>(١)</sup> الأشاعرة وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم<sup>(٢)</sup> إلى: إن الإرادة صفة زائدة على العلم.

وذهب النجّار<sup>(٣)</sup> إلى: أنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مُستَكْرَه<sup>(٤)</sup>.

وذهب الكفّيتي إلى: أن الإرادة بالنسبة إلى أفعاله هي علمه بها<sup>(٥)</sup>، وبالنسبة إلى أفعال غيره هي أثره بها.

وذهب أبو الحسين البصري<sup>(٦)</sup> إلى: أنها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد.

---

= ص ١٥١، غاية المرام ص ٥٢، الأربعين للرازي ٢٠٧/١، المحصل ص ٣٩١، الصحائف الإلهية ص ٣٣٨، مطالع الأنظار ص ١٧٩، شرح المقاصد ١٢٨/٤، شرح المواظف ٦٧/٣.

(١) (ج): فذهب.

(٢) ونسب الرازي في الأربعين ٢٠٧/١ إلى جمهور البصريين من المعتزلة، وقال السمرقندي: وهو قول المحققين من الأشاعرة والمعتزلة. الصحائف ص ٣٤٠. قلت: والفرق بين قول أهل السنة ومن وافقهم من المعتزلة: أن الإرادة عند أهل السنة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به، وأما عند من وافقهم من المعتزلة فهي صفة زائدة قائمة لا بمحل. انظر: شرح المقاصد ١٢٨/٤.

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبد الله، النجار الرازي، أبو عبد الله. من أهل قم، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، له عدة تصانيف، منها: البلد، والمخلوق، وإثبات الرسل. توفي نحو سنة ٢٢٠ هـ. الأعلام ٢٥٣/٢.

(٤) عبارة صفه الدين الهندي في الرسالة التبعينية هي: «وفي الرابع من النجارية، إذ قالوا: معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب، ومنهم من فسر أنه ليس بكاره» ص ٦٩.

(٥) في غاية المرام للأصدي ص ٥٢: أن الإرادة بالنسبة إلى أفعاله هي خلقها. ونسب إلى النظام والكمي.

(٦) ونسب الفضائلي إلى المحققين من المعتزلة، شرح المقاصد ١٢٩/٤، وأما الجرجاني في شرح المواظف فقد ذكر أنه قال به جماعة من رؤساء المعتزلة، كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ٦٧/٣.

واختجَّ المصنّف على ثبوت الإرادة مُطلقاً: بأن تَحْصِرَ بَعْضُ  
 الممكنات بالإيجاد في وقتٍ، مع جواز حُصول غيره من المقدورات،  
 يحتاج إلى مُحْصِرٍ، وهو الإرادة؛ وذلك لأن القدرة نَسَبُها إلى جميع  
 المقدورات على السواء.

وليس الإرادةُ صفةً زائدة على الداعي<sup>(١)</sup>؛ لأنها لو كانت صفةً  
 زائدة، فإن كانت (ب/١٥٥) قديمةً لزمَ تعدُّدُ القدماء، وإن كانت  
 حادثةً احتاج تَحْصِيرُها<sup>(٢)</sup> من جميع المقدورات بوقت دون غيرها، إلى  
 إرادة أخرى، ولزمَ التسلُّل<sup>(٣)</sup>.

\* قال:

الله تعالى  
 حسي

والتَّقْلُ ذَالٌ<sup>(١)</sup> على اتِّصَافِهِ - تَعَالَى - بِالْإِدْرَاكِ، وَالْعَقْلُ على

اِسْتِحَالَةِ الآلَاتِ.

○ أقول:

أراد بالإدراك ها هنا: إدراك المحسوسات.

(١) وهو العلم بالفتح. وما اختاره المصنف هنا هو قول أبي الحسين البصري ومن وافقه  
 من المعتزلة، وخالف في ذلك الأشاعرة، فقالوا: إن الإرادة صفة زائدة على الذات  
 مغايرة للعلم. انظر: كشف المراد ص ٢٦٧، مطالع الأنظار ص ١٨١، شرح التحرير  
 للفوشجي ٢٧٦/٣.

(٢) (هـ): تخصيها.

(٣) قال القوشجي: «أقول: لزوم التسلل أو تعدد القدماء لازم على أي حال، إذا كانت  
 الإرادة زائدة على الذات، سواء كانت نفس الداعي أو أمراً آخر زائداً عليه، وذلك  
 ظاهر» ٢٧٧/٣.

(٤) (أ): حل.

والنقلُ دَلَّ على أنه تعالى سميع بصير<sup>(١)</sup>، والسميع هو المُدْرِكُ للمسموعات، والبصيرُ هو المُدْرِكُ للمُبْصَرَاتِ، لكن يكون في حِصَانِ بآلاتِ جِسْمَانِيَّةٍ، مثل: السامعة والباصرة.

والعقلُ دل على استحالة إدراكه تعالى بآلاتِ جسمانية، فيكون السمعُ والبصرُ في حقه تعالى لا يكون بآلاتِ جِسْمَانِيَّةٍ، فيكون راجعاً إلى العلم بالمسموعات والمُبْصَرَاتِ<sup>(٢)</sup>، أو إلى صفةٍ أخرى غير العلم بالمسموعات والمُبْصَرَاتِ<sup>(٣)</sup>، لكن لا يكون بآلاتِ جِسْمَانِيَّةٍ<sup>(٤)</sup>.

\* قال:

وَعَمُومِيَّةٌ قُدْرَتِهِ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْكَلَامِ، وَالنَّقَاسِيهِ عَيْزٌ مَقْضُولٍ، وَإِنْتِفَاءُ الْقَيْحِ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ.

(١) انظر: المحيط بالكيف ص ١٣٥، أصول الدين للبغدادي ص ٩٦، الاقتصاد للقرظي ص ٥٦، المحصل للرازي ص ٣٩٩، غاية المرام ص ١٢١، الصحائف الإلهية ص ٣٤٧، مطالع الأنظار ص ١٨٢، شرح المقاصد ٤/١٣٨، شرح المواقيت ٣/٧٢.

(٢) (ب): بالآلات.

(٣) وهو مذهب فلاسفة الإسلام والكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة. المحصل ص ٣٩٩.

ونسب الشارح في مطالع الأنظار ص ١٨٢ هذا القول إلى حجة الإسلام القرظي. قلت: وكلامه في كتابه الاقتصاد صريح بنفي ما نسب الشارح إليه، حيث قال - بعد ما أثبت السمع والبصر للمولى عز وجل -: «فإن قيل: إنما أريد به العلم، قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارح عن موضوعاتها السابقة إلى الأفهام إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك؛ فلا معنى للحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن» ص ٥٦.

(٤) وهو مذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة، ومذهب الكرامية، المحصل ص ٣٩٩.

(ج): بالآلات الجسمانية.

○ اقول:

من كونه  
متكلاً

اتفق المسلمون على أنه تعالى مُتَكَلِّمٌ، لكن اختلفوا في معناه: فذهب<sup>(١)</sup> المعتزلة<sup>(٢)</sup> إلى أن معناه: كونه تعالى مُوجِداً لحروفِ وأصواتٍ، دالّة على معانٍ مُراديةٍ. وذهب الأشاعرة<sup>(٣)</sup> إلى أن معناه: هو الأمرُ القائم بالنفس، الذي يُعبرُ عنه بالعبارات المختلفة، ويُسمّى ذلك الأمرُ الكلامَ النفسانيّ. واختار المُصنّف مذهبَ المعتزلة.

واحتجّ عليه: بأن عُمومية قدرته تعالى تدلُّ على ثبوت الكلام؛ لأن جميع الحوادث واقعةٌ بقدرته، فالحروفُ والأصواتُ الدالة على المعاني الحاصلة في الأجسام، أيضاً واقعةٌ بقدرته. والكلامُ النفساني - أي: الأمرُ القائم بالنفس، الذي ليس بعلم ولا إرادة - غيرُ معقول؛ إذ لا يُعقلُ معنىً غيرهما، ليس بأمر ولا نهي، ولا خير ولا استخيار. وهو قديم؛ إذ لو كان قائماً به لزمَ تعدُّ القدماء، ويمتنع أن يكون (١٤١/ج) قائماً بغيره؛ لأنه خلافُ مذهبهم. وكلامه تعالى صادق؛ لأن الكذبَ قبيحٌ، والقبیح لا يجوز على الله تعالى؛ لأنه حكيم، والحكيم لا يصدُرُ عنه القبيحُ.

(١) ذهب.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف ص ٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٧١، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦، لمح الأدلة للجويني ص ٨٩، نهاية الإقدام ص ٢٦٨، المحصل ص ٤٠٣، شرح المقاصد ١٤٣/٤.

✽ قال:

وَوُجُوبُ الْوُجُودِ يَدُلُّ عَلَى سَرْمَدِيَّتِهِ، وَنَفْيِ الزَّائِدِ، وَالشَّرِيكِ،  
وَالْمِثْلِ، وَالتَّزَكِّيِّ بِمَعَانِيهِ، وَالضَّدِّ، وَالتَّحْيِيزِ، وَالْحُلُولِ، وَالِاتِّحَادِ،  
وَالجِهَةِ، وَحُلُولِ الْحَوَادِثِ فِيهِ، وَالْحَاجَةِ، وَالْأَلَمِ مُطْلَقًا، وَاللَّذْنِ  
الْمِرَاجِيَّةِ، وَالْمَعَانِي، وَالْأَحْوَالِ، وَالصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَيْنًا.

الصفات التي  
يدل وجوب  
الوجود على  
نفيها

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى صفاته التابعة لوجوب الوجود.  
منها: البقاء.

اتفق جميع المثبتين للصانع تعالى على أنه (١٥٠هـ) باقي  
أبدًا<sup>(١)</sup>.

الله تعالى باقي

والدليل عليه: أنه واجب الوجود، ووجوب الوجود يدُلُّ على أنه  
باقي أبدًا، أي: لا يُعَدُّمُ أصلًا، وإلا لكان ممكنًا، فيلزم الانقلاب.  
ثم اختلفوا: فذهبت الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى أنه تعالى باقي ببقاء يَقُومُ به،  
وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه<sup>(٣)</sup>.  
واختاره المُصنَّفُ.

- (١) انظر: المحيط بالتكليف ص ٦٠، لمع الأدلة للجويني ص ٨٥، الاقتصاد للغزالي  
ص ٢١، الأربعين للرازي ١٣٢/١، الصحائف الإلهية ص ٣٤٦، كشف المراد ص  
٢٦٨، مطالع الأنظار ص ١٨٣، شرح المقاصد ١٦٤/٤.  
(٢) وجمهور معتزلة البصرة. الصحائف الإلهية ص ٣٤٦.  
(٣) وهو مذهب جمهور معتزلة البصرة، واختيار الإمام الرازي.  
انظر: الصحائف الإلهية ص ٣٤٦، المحصل ص ٤٠٨.

وإليه أشار بقوله: «ونفي الزائد» أي: وجوب الوجود يُدُلُّ على نفي الزائد على الذات الذي<sup>(١)</sup> هو البقاء؛ وذلك لأن المعقول من البقاء - الذي هو الزائد - صفةٌ تَقْتَضِي تَرْجِيحَ<sup>(٢)</sup> الوجود على العدم في الزمان الثاني، وهذا متنعٌ في الواجب؛ إذ يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه مُعْلَلًا بمعنى.

ومنها: نَفْيُ الشريك<sup>(٣)</sup>، أي: وجوب الوجود يُدُلُّ على نفي نفي الشريك الشريك، أي: حقيقته التي هي الوجود الخاص المُتَّصِفُ بالوجوب الذاتي، لا يكون مُشْتَرَكًا بين اثنين، بل هو واحد حقيقي.

وذلك لأنه لو كان مُشْتَرَكًا بين اثنين، فلا يخلو: إما أن يكون تمام حقيقتهما، أو داخلاً فيهما، أو خارجاً عنهما.

والتالث باطلٌ؛ لأنه لو كان<sup>(٤)</sup> خارجاً عنهما لا يخلو: إما أن يكون عارضاً لهما أو لا، فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحداً<sup>(٥)</sup> منهما واجب الوجود، وإن كان عارضاً لهما - وكلُّ عارض محتاج إلى معروضه، وكل محتاج ممكن - فلا يكون الواجب واجباً، هذا خُلْفٌ.

وأيضاً: يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهيةً ووجوداً يَتَعَرَّضُ لها، فلم يكن واحداً منهما واجباً؛ لِمَا عَرَفْتُ أن الواجب لا يكون له وجود وماهية.

(١) زيادة من (ج).

(٢) (أ) (ج): ترجيح.

(٣) انظر: المحصل ص ١٨١، تلخيص المحصل ص ١٠٠، كشف المراد ص ٢٦٩.

(٤) (ج) زيادة: داخلاً فيهما أو...

(٥) (أ): كل.

والثاني: أيضاً باطل، وإلا يلزم أن يكون كلُّ منهما مُركَّباً مما<sup>(١)</sup> به الاشتراك ومما<sup>(٢)</sup> به الامتياز، وقد عَرَفْتُ أن واجب الوجود لا يكون مُركَّباً من أمرين.

والأولُ أيضاً باطل؛ لأنه حينئذ تكون الخصوصية - التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر - خارجةً عن حقيقتيها المشتركة بينهما مضافةً إليهما<sup>(٣)</sup>، فإن كانت في كل واحد منهما، كان كلُّ واحد منهما - من حيث هو<sup>(٤)</sup> موجوداً<sup>(٥)</sup> ممتاز عن الآخر - ممكناً، فلا يكون واحد منهما واجباً.

وأيضاً: لا تكون خصوصيةُ أحدهما لازمةً للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، وإلا لامتنع التحققُ بدونها، فيمتزُّ ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى غيره، فلا يكون واجباً.

وأيضاً: لو كان<sup>(٦)</sup> علةُ الخصوصيةِ الذات من حيث هي هي، لم يُوجَد منها إلا واحدٌ، وكان مُتخصِّصاً قبل تلك الخصوصية؛ لأن العلة لا بد وأن تكون مُتخصِّصةً مُتعيّنة قبل المعلول، فيكون لها خصوصيةٌ أخرى، ويلتزمُ التسلسل، أو الدَّورُ، أو افتقارُ أحدهما في الخصوصية إلى غيره، فيلتزمُ الإمكانُ، وإن كانت علةُ الخصوصيةِ الغيرَ يلتزمُ الإمكانُ.

(١) (ب) زيادة: يكون.

(٢) (ب): ما.

(٣) (ب) (ج): إليها.

(٤) (أ) (ج) زيادة: هو.

(٥) (ج): ممكن.

(٦) (أ): كانت.

لا يُقال<sup>(١)</sup>: الْمُخَصَّصُ سَلْبِيٌّ، وكلُّ واحدٍ منهما مُخْتَصَّصٌ بأنه ليس

الآخر.

لأننا نقول: سَلْبُ الْغَيْرِ لَا يَتَخَصَّلُ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ الْغَيْرِ، وحينئذ  
كُونَ كُلُّ وَاحِدٍ هُوَ هُوَ بَعْدَ حَصُولِ الْغَيْرِ، فيكون ممكنًا.

ومنها: نَفْيُ الْمِثْلِ<sup>(٢)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْمِثْلِ؛ غري المثل  
لأن نَفْيَ الشَّرِيكِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمِثْلِ (ب/١٥٦)؛ لأن الشَّرِيكَ أَعْمٌ مِنْ  
الْمِثْلِ؛ لأن الْمِثْلَ: هُوَ الْمُشَارِكُ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ، بخلاف الشَّرِيكِ،  
وَنَفْيُ الْأَعْمِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْأَخْصِ.

ومنها: نَفْيُ التَّرْكِيبِ<sup>(٣)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ غري التركيب  
التَّرْكِيبِ بِمَعْنَاهِ، أي: التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، كالتَّرْكِيبِ مِنْ  
الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ، وَالتَّرْكِيبِ بِحَسَبِ أَجْزَاءِ الْوُجُودِ، كتركيبِ الْجِسْمِ مِنْ  
الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ؛ وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتُمْ أَنَّ كُلَّ مَرْكَبٍ مُمَكَّنٌ.

ومنها: نَفْيُ الضَّدِّ<sup>(٤)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا ضِدَّ غري الضد  
لَهُ؛ لِأَنَّ الضَّدَّ يُقَالُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ لِمُسَاوِيٍّ فِي الْقُوَّةِ مُمَانِعٍ، وَكُلُّ مَا سَوَى  
اللَّهِ تَعَالَى مَخْلُوقٌ لَهُ، وَالْمَخْلُوقُ (ج/١٤٢) لَا يَسَاوِي الْخَالِقَ فِي  
الْقُوَّةِ، وَلَا يُمَانِعُهُ بَلْ مَقْهُورٌ لَهُ؛ وَيُقَالُ فِي الْمُرْفِ الْخَاصِ لِمُشَارِكٍ فِي  
الْمَوْضِعِ مُعَاقِبٌ، (هـ/١٥١) وَالْأَزَلِيُّ تَعَالَى لَا يَكُونُ فِي مَوْضِعٍ، فَلَا  
ضِدَّ لَهُ بَوَاحٍ.

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في تلخيص المحصل ص ١٠١.

(٢) انظر: المحصل ص ٣٥٧، كشف المراد ص ٢٦٩، مطالع الأنظار ص ١٥٦.

(٣) انظر: المحصل ص ٣٥٨، كشف المراد ص ٢٧٠، شرح المقاصد ٤٣/٤.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٢٧٠.



ومنها: نَفْيُ الْحَيِّزِ<sup>(١)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يُدَلُّ على أن الواجبَ لا يكون في حَيِّزٍ؛ لأن كل ما هو مُتَحَيِّزٌ: إما جسم أو جسماني، وكلُّ منهما ممكن.

نفي الحيز

ومنها: نَفْيُ الحُلُولِ<sup>(٢)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يُدَلُّ على أنه تعالى لا يَحُلُّ في شيء؛ لأن المعقولَ من الحُلُولِ قيامٌ موجود بموجود، على سبيل التَّبَعِيَّةِ، بِشَرَطِ امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحُلُولُ بهذا المعنى على الله تعالى.

نفي الحلول

وَدَهَبَ بعضُ الْمُتَصَوِّفَةِ إلى أنه تعالى يَحُلُّ في العارفين، والنصارى إلى حُلُولِهِ في عيسى عليه السلام، فإن أرادوا بالحُلُولِ هذا المعنى فباطل، وإن أرادوا به غيرَ ذلك، فلا يُمكنُ نَفْيَهُ أو إثباته إلا بعد تَصَوُّرٍ معناه.

ومنها: نَفْيُ الاتحادِ، أي: وجوبُ الوجودِ يُدَلُّ على نفي الاتحادِ، وقد عَرَفْتَ امتناعَ اتحادِ الشَّيْئَيْنِ مطلقاً.

وقالت النصارى: اتَّحَدَتِ الأَقَانِيمُ<sup>(٣)</sup> الثلاثة: الأبُّ والابنُ ورُوحُ القدس، واتحد ناسوتُ المسيحِ واللَّاهُوتُ<sup>(٤)</sup>.

نفي الاتحاد

وقال بعضُ الْمُتَصَوِّفَةِ: إذا انتهى العارفُ نهاية<sup>(٥)</sup> مراتبه انتفى

- (١) انظر: المحصل ص ٣٥٨، الصحائف الإلهية ص ٣٧٢، مطالع الأنظار ص ١٥٧.
- (٢) انظر: المحصول ص ٣٦٠، تلخيص المحصل ص ٢٦١، الصحائف الإلهية ص ٣٧٢.
- (٣) قال التهانوي: «الأقنوم - بالنون - الأصل، وجمعه أقانيم. قال الجوهري: وأحسه رومياً» كشف اصطلاحات الفنون ٢٤٨/١.
- (٤) عبارة تلخيص المحصل: «واتحد ناسوت المسيح باللاهوت» ص ٢٦٠.
- (٥) (هـ): لغاية.

هُوَ، وصار الموجودُ هو الله تعالى وَخَدَهُ، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد.

فإن كان المرادُ بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل، وإن كان المرادُ به غيره، فلا يُمكنُ تَقْيِهِ أو إثباتَهُ إلا بعد تَصَوُّر ما هو المراد.

ومنها: تَقْيِي الجِهَةِ<sup>(١)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا تقي جهة يكون في جِهَةٍ؛ لأن كل ما هو في جهة جسمٍ أو جِسْمَانِي، وكلُّ منهما ممكن.

ومنها: تَقْيِي حُلُولِ الحوادث<sup>(٢)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا يكون محلاً للحوادث؛ لأن حُدُوثَ الحوادث فيه يَدُلُّ على تَبْئِره وانفعاله، وذلك يَتَنَافِي الوجوبَ الذاتي<sup>(٣)</sup>؛ ولأن المُقتَضِي لذلك الحادث: إن كان ذاته لم يكن حادثاً، وإن كان غيره يَلَزِمُ الافتقارُ؛ ولأنه إن كان صفةً تَقْصِي استحالة اتصافُ ذاته به<sup>(٤)</sup>، وإن كان صفةً كمالٍ امتنع حُلُوه عنه.

ومنها: تَقْيِي الحَاجَةِ<sup>(٥)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا يكون محتاجاً إلى غيره، لا في ذاته، ولا في صفةٍ حَقِيقَةٍ مُتَمَكِّنَةٍ

(١) وقد خالف في ذلك الكرامية وبعض الحنابلة. انظر: الاقتصاد للفراي من ص ٢٤.

المحصل من ٣٦٣، تلخيص المحصل من ٢٦٣، شرح المقاصد ٤/٤٧.

(٢) وخالف في ذلك الكرامية. انظر: لمع الأدلة للجويني من ص ٩٦، المحصل من ٣٦٥.

الصحائف الإلهية من ٣٦٩، مطالع الأنظار من ١٥٩.

(٣) ساقطة من (ه).

(٤) (١): بها.

(٥) انظر: الصحائف الإلهية من ٣٦٩، كشف المراد من ٢٧٢.

من ذاته، ولا في صفةٍ كَماليةٍ إضافيةٍ لذاته؛ لأنَّ كلَّ من احتاج إلى شيءٍ خارج، في صفةٍ مُتَمَكِّنَةٍ من ذاته، ومثُلُ شَكْلِ أو حُسْنٍ، أو صفةٍ لها إضافةٌ ما، كعلم أو عالِمِيَّةٍ أو قدرة أو قادية، فهو ممكنٌ.

ومنها: نَقِيُّ الأَلَمِ مطلقاً<sup>(١)</sup>، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ (١/٧٨) على أنه تعالى لا<sup>(٢)</sup> يَتَأَلَّمُ أصلاً؛ لأنَّ الأَلَمَ إدراكُ المُتَأَلِّمِ من حيث هو مُتَأَلِّمٌ، والله<sup>(٣)</sup> تعالى مُتَزَّهٌ عن أن يكون مُتَأَلِّمًا لشيءٍ؛ إذ المُتَبَدُّ لا يكون مُتَأَلِّمًا لِمَا له المُتَبَدُّ.

نقضي الألم مطلقاً

وأما اللذَّةُ التي هي من تَوابعِ المِزاجِ، فلا شَكَّ أنه يستحيل على الله تعالى، وأما اللذَّةُ<sup>(٤)</sup> التي هي إدراكُ الكَمالِ من حيث هو كَمالٌ، فلا شك أنها حاصِلَةٌ<sup>(٥)</sup> لله تعالى، وَعَدَمٌ إذن الشرع بإطلاق لَفْظِ «المُتَلَذِّ» عليه، لا يَدُلُّ على نَقْيِ معنى اللذَّةِ عنه.

نقضي اللذة  
المزاجية

(١) انظر: أصول الدين للبهنهادي ص ٧٩، المحصل ص ٣٧٠، مطالع الأنظار ص ١٦٢.

(٢) (ب): لم.

(٣) (ب): وأنه.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وأما اللذة التي هي... أقول: وكذلك قال غيره من أسيختا. قلت: وهو محل إشكال، ولا تطلق عليه اللذة أصلاً، وأما العلم بالكمال فهذا داخل في أفراد متعلق صفة العلم. ويتقضي هذا أن يرجع المنع في هذا لفظياً، وهو محل تأمل، والله تعالى أعلم» ب/ ١٤٠.

(٥) ما رجحه الشارح - تبعاً للمصنف - هو مذهب الحكماء وابن نوبخت وغيره من المتكلمين - والمشهور من مذهب المتكلمين إنكار حصول اللذة العقلية لله تعالى، بل ادعى الرازي أن قول الفلاسفة باطل بإجماع الأمة.

انظر: المحصل ص ٣٧٠، تلخيص المحصل ص ٢٦٧، كشف المراد ص ٢٧٣.

الرسالة التبعية للهندي ص ٥٧.

بني المعاني  
والأحوال  
والصفات  
الفرقة من  
الأعيان

ومنها: نَعْيُ المعاني، والأحوال، والصفات الزائدة في الأعيان.  
مذهبُ الشيخ أبي الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>: أن لله تعالى معاني قائمة  
بذاته، هي<sup>(٢)</sup>: العِلْمُ والقدرة والإرادة والحياة والإدراك والكلام  
والسمع والبصر، وغيرها من الصفات هي مُقتَضَى القادرة والعالَمية  
والحيَّة وغيرها من الأوصاف.  
ومذهبُ أبي هاشم: أن لله تعالى أحوالاً<sup>(٣)</sup>، يُمَثِّلُ العَالَمِيَّةِ  
والقادرة وغيرها، والحَالُ لا يُعَلَّمُ ولكن يُعَلَّمُ الذاتُ عليها.  
ومذهبُ طائفةٍ من المعتزلة: أن لله تعالى صفاتٍ زائدةً في  
الأعيان.

واختار المُصنِّفُ نَعْيَ هذه الأمور، فإن وجوبَ الوجود دَالٌّ على  
نفيها؛ وذلك لأن هذه الأمور: إن كانت واجبةً لذواتها لَزِمَ تعدُّدُ  
الواجب، وقد أُبْطِنَاهُ، وإن كانت ممكنةً لذواتها، فالمُوجِبُ لها: إن  
كان هو ذات واجب الوجود، لَزِمَ أن يكون الواحدُ المُطلَقُ قابلاً  
(١٥٢/هـ) وفاعلاً، وهو باطل، أو غيرَه فَيَلَزِمُ افتقارُ الواجب إلى  
غيره.

(١) انظر: أصول الدين للبخاري ص ٨٨، لمع الأدلة للجويني ص ٨٧، الاقتصاد  
للغزالي ص ٤٢، المحصل ص ٤٢١، شرح النسوية الكبرى للنسوي ص ١٧١،  
شرح المواقيف ٦٩/٤.

(٢) (ب): وهي.

(٣) ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية، وبعض الأشاعرة كالفاضل  
الباقلاني.

انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢، نهاية الأقدام ص ١٣١، غاية المرام ص ٢٧.

ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستفناء عن كل شيء فيما له، فلا يكون مُتَفَرِّقاً في الْعَالَمِيَّةِ إِلَى عِلْمٍ غَيْرِهِ، وكذلك في سائر الصفات.

وإنما قَيَّدَ الصفاتِ بِكونها زائدةً في الأعيان؛ لأنه تعالى مُتَّصِفٌ بأوصاف، لكنَّ تلك الأوصافَ عَيْنُ الذواتِ بالحقيقة، ومغايرةٌ لها بالاعتبار.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً، وإنما لا يجوز أن لو كان هو الواحد المطلق، وليس كذلك، فإن فيه اعتباراً آخر غير ذاته المخصوصة، وهو (١٥٧/ب) اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك، ويجوز أن يكون بهذا الاعتبار قابلاً وفاعلاً<sup>(١)</sup>.

• قال:

وَالرُّؤْيِيَّةُ، وَسُؤَالُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لِقَوْمِهِ، وَالنَّظَرُ لَا يَبْدُلُ عَلَى الرُّؤْيِيَّةِ، مَعَ قَبُولِهِ التَّأْوِيلَ، وَتَمْلِيْقُ الرُّؤْيِيَّةِ بِاسْتِقْرَارِ الْمُتَحَرِّكِ لَا يَبْدُلُ عَلَى الْإِمْتِكَانِ، وَاشْتِرَاكِ التَّمَلُّوْلَاتِ (١٤٣/ج) لَا يَبْدُلُ عَلَى اشْتِرَاكِ الْعِلَلِ، مَعَ مَنَعِ التَّمْلِيلِ وَالْحَضَرِ.

○ أقول:

قوله: «الرؤية» عطف على المذكورات قبله، أي: وجوب الوجود يبدل على نفي رؤيته تعالى.

(١) من قوله: «ولقائل...» إلى هنا ساقط من (ج)، وهو مثبت في مامش (أ).

اختلفوا: في أنه تعالى هل <sup>(١)</sup> يصح أن يكون مرتباً أم لا <sup>(٢)</sup>؟  
 فقالت الأشاعرة <sup>(٣)</sup>: نعم <sup>(٤)</sup>، والباقون <sup>(٥)</sup>: لا، واختاره المصنف.  
 والدليل عليه: أنه مُجَرَّد؛ لأنه واجب الوجود، والمُجَرَّد لا  
 يصح أن يكون مرتباً؛ لأن كل ما يصح <sup>(٦)</sup> أن يكون مرتباً، صح أن  
 يكون في جهة وحيز، ولا شيء من المُجَرَّد كذلك.  
 استدلل الأشاعرة بالنقل والعقل:  
 أما النقل: فقولهُ تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿وَرَبِّيَ آوِيًّا  
 أَنْظِرْ لِي آيَاتِكَ﴾ <sup>(٧)</sup>.

وَجَهَّ الاستدلال بالآية: أن موسى عليه السلام سأل <sup>(٨)</sup> الرؤية، ولو  
 لم تكن الرؤية جائزة، لكان سؤال موسى عليه السلام جَهْلًا وَعَبَثًا، ولا  
 يجوز أن يُسَبَّ الجَهْلُ والعَبَثُ إلى الأنبياء.

(١) (ب) زيادة: هو.

(٢) (ب): أو لا.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ١٧٦، الفرق بين الفرق للبخاري ص ٣٣٥، لمع  
 الأدلة ص ١٠١، الاقتصاد للغزالي ص ٣٣، نهاية الأقدام ص ٣٥٦، الأربعين  
 للرازي ١/٢٦٦، غاية المرام ص ١٥٩، شرح المقاصد ٤/١٨١.

(٤) والأشاعرة قالوا بجواز رؤية الله - تعالى - منزهاً عن المسامحة والمحاذاة والجهة  
 والمكان. ومخالفة المشبهة والكرامية فأجازوا رؤية الله - تعالى - بناء على ما ذهبوا  
 إليه من أنه في مكان وجهة. انظر: الصحائف الإلهية ص ٣٦٠.

(٥) انظر: المحيط بالكليف ص ٢٠٨، المنهني لمبد الجبار ٤/١٣٩، شرح الأصول  
 الخمسة ص ٢٣٢، كشف المراد ص ٢٧٤.

(٦) (هـ): صح.

(٧) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٨) (ج): يسأل.

لغة الأشاعرة  
 على حواش  
 رؤية الله تعالى

أجاب عنه: بأن سؤال موسى عليه السلام لأجل قومه، والذي يدلُّ على ذلك قوله تعالى حكايةً عنه: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّعْرَاءُ بِنَا﴾<sup>(١)</sup> وقوله حكايةً عنهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِنَّكَ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾<sup>(٣)</sup>. وجه الاستدلال به: أن النظر: إما أن يكون عبارةً عن الرؤية، أو عن تغليب الحَدَقَة نحو العَرَضِي، طلباً لرؤيته. فإن كان الأولُ فهو المطلوب، وإن كان الثاني تَعَدَّرَ حَمَلُهُ على ظاهره، فلا بد من حَمَلِهِ على الرؤية، التي هي مُسَبِّبَةٌ للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاقُ اسم السبب على المُسَبَّب من أحسن وجوه المجاز.

أجاب عنه: بأن النظر لا يدلُّ على الرؤية، ولهذا يقال: «نَظَرْتُ إِلَى الْهِلَالِ فَلَمْ أَرَهُ»، وإذا لم يدلُّ النظرُ على الرؤية، لم تتعيَّن الرؤية للإرادة، بل جاز أن يكون المرادُ غيرها.

مع أن له تأويلاً آخر، وهو أن يُحْمَلَ «إِلَى» على واحدة<sup>(٤)</sup> «الآلاء»، وحينئذ يكون المراد: وجوهٌ يومئذ ناصرةٌ نعمةً ربها ناظرة، أي: منتظرة؛ أو يُحْمَلَ على حذف المضاف، وهو الثواب، وحينئذ يكون المراد: ناصرة إلى ثواب ربها ناظرة.

(١) سورة الأعراف: ١٥٥.

(٢) في جميع النسخ «فأخذتهم».

(٣) سورة البقرة: ٥٥.

(٤) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٥) ساقطة من (أ).

لا يقال<sup>(١)</sup>: التأويلان باطلان: أما الأول فلأن الانتظار سبب  
 الغم، والآية مَسْوِقَةٌ لبيان النَّعْمِ، وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب  
 لا بد وأن يُحْمَلَ على رؤية الثواب؛ لأن تَقْلِيْبَ الحَدِّقَةِ نحو الثواب من  
 غير الرؤية، لا يكون من النَّعْمِ أَلْبَتَّةَ، وإذا وَجَبَ إِضْمَارُ الرؤية لا  
 محالة، كان إِضْمَارُ الثواب إِضْمَاراً للزيادة من غير دليل.  
 وأنا نقول<sup>(٢)</sup>: الآية دالَّةٌ على أن الحَالِ التي عَبَّرَ عنها سبحانه  
 وتعالى بقوله: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا﴾<sup>(٣)</sup> سابقةً على حالة استقرار أهل الجنة  
 في الجنة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِهَا  
 (١٥٣/هـ) بِآيَاتِنَا ﴿تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾<sup>(٤)</sup> أي: تَتَوَقَّعُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا  
 فعلٌ، هو في شدته وفضاعته فاقرةٌ داهية، تَقْصِمُ فِقَارَ الظَّهِيرِ، فإن في  
 حال استقرار أهل النار في النار قد فُعِلَ بِهَا<sup>(٥)</sup> الفاقرة، وإذا كانت تلك  
 الحالة سابقةً على الاستقرار، كان انتظارُ النعمة بعد البشارة بها سروراً  
 يَسْتَشِيحُ نضارةً الوجه.

ويُثَلِّقُ ذلك الانتظار لا يكون مُتَدَعِياً للغم، كما أن انتظار إكرام  
 الملك وعطائه لا يكون مُوَجِّباً للغم، إذا تَيَقَّنَ وصوله إليه؛ وانتظارُ  
 العذاب بعد الإنذار بوصولهِ غَمٌّ يَسْتَشِيحُ بَسَارَةَ الوجه، أي: شِدَّةُ  
 عَجْوبِهِ، كانتظار عقوبة<sup>(٦)</sup> الملك إذا تَيَقَّنَ عِقَابَهُ.

(١) الغائل هو الرازي في المحصل ص ٤٤٩.

(٢) هذا الجواب للطوسي في تلخيص المحصل ص ٣٢٠.

(٣) سورة القيامة: ٢٢.

(٤) سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

(٥) لها.

(٦) (أ): عقاب.



ولا يُخْتَجُّ إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار؛ لأن النظر عبارة: إما عن الرؤية أو عن تقلاب الخدقة، وتقلب الخدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله من النعم؛ لما بينا.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنُّنَا﴾<sup>(١)</sup>. وجه الاستدلال به: أنه تعالى علّق الرؤية باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية<sup>(٢)</sup> ممكنة.

أجاب عنه: بأن تعلّق الرؤية باستقرار المُتحرّك، لا يدلّ على الإمكان.

تقريره: أنه علّق الرؤية باستقرار الجبل في حالة تحرّكه؛ لأن لفظة «إن» إذا دخلت على الماضي صارت<sup>(٣)</sup> بمعنى المستقبل، أي: لو<sup>(٤)</sup> صار مُستَقَرّاً في المستقبل فسوف تراني، وما صار مُستَقَرّاً في الزمان المستقبل، وإلا لوجب حصول الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه، الذي يتّم به عليه العلة، فإن ما دخل «إن» عليه هو شرط يتّم به عليه العلة، ولم يتحقق الحصول بالاتفاق، فلم يستقر الجبل، فيكون مُتحرّكاً بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما.

فإذن: حال ما علّق الله تعالى الرؤية (١٤٤/ج) باستقرار<sup>(٥)</sup>

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) (ب): فإن الرؤية.

(٣) (ب): (هـ): صار.

(٤) (ب): إن.

(٥) ساقطة من (أ) (ج).

الجبل<sup>(١)</sup> كان مُتحرِّكاً، واستقرار المُتحرِّك من حيث هو مُتحرِّك محال،  
فالتعليق عليه لا يَدُلُّ على إمكان الرؤية؛ لأن التعليق على الشرط  
المتنع لا يَدُلُّ على إمكان المشروط.

وأما العقل<sup>(٢)</sup>: فلأن الجواهر والأعراض مُشتركة في (١٥٨/ب)  
صحة الرؤية، وصحة الرؤية المُشتركة بينهما، لا بد لها من علة  
مشتركة، والمُشترِكُ بينهما الحدوثُ أو الوجودُ، ولا يجوز أن يكون  
الحدوثُ هو العلة المُشتركة؛ لأن الحدوثَ أمرٌ عديمي، والعديمي  
لا يجوز أن يكون علةً للوجودي<sup>(٣)</sup>، فتعيَّن أن تكون العلةُ هو الوجودُ،  
وهو مُشترِكٌ بين الواجب وغيره، فتكونُ صحةُ رؤية الواجب مُتحققةً.

وهذا الدليل ضعيف؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مُشترِكٌ بين الواجب  
والممكن، بل وجودُه الخاص مُخالِفٌ لساير الوجودات في الحقيقة،  
فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علةً لصحة الرؤية كون وجوده  
كذلك.

ولئن سلِّم: أن الوجود مُشترِكٌ، فلا نُسَلِّمُ أن صحة الرؤية في  
الشاهد مُعلَّلةٌ بعلة، فإن الصحة من الاعتبارات العقلية، فلا تفتقر إلى  
علة.

ولئن سلِّم<sup>(٤)</sup>: أن صحة الرؤية مفتقرةٌ إلى علة، فلا نُسَلِّمُ أن العلة

(١) (أ) (ج): بالجبل.

(٢) قارن بالمحصل ص ٤٤٣.

(٣) عبارة الرازي في المحصل: «والحدوث لا يصلح للعلة؛ لأنه عبارة عن وجود

مسيرق بالعدم، والعدم السابق لا دخل له في التأثير» ص ٤٤٣.

(٤) (أ): وإن سلم.

هي الوجود، والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة؛  
لجواز تعليل الأمر المشترك بعلة مختلفة.

ولئن سلم: اشتراك العلة، فلا نسلم خصراً المشترك في الوجود  
والحدوث.

ولئن سلم: أن لا مشترك غيرهما، فلا نسلم أن الحدوث  
(هـ/١٥٤) لا يصلح للعلة؛ وذلك لأن الحدوث والصحة كلاهما  
اعتباريان، والأمور الاعتبارية يجوز أن يكون بعضها علة لبعض.

ولئن سلم: أن الحدوث لا يصلح للعلة؛ فلا نسلم أن الجرم  
مرئي، بل المرئي<sup>(١)</sup> الأضواء والألوان.

ويمكن منع هذا الدليل من وجوه أخرى<sup>(٢)</sup>، تظهر لمن له أدنى  
فطنة، فلا حاجة إلى ذكرها.

والحق<sup>(٣)</sup>: أنهم إن أرادوا بالرؤية: الحال التي نجدها عند إبطار  
الأجسام، فذلك لا يصح في حق الله تعالى؛ لأن تلك الحالة<sup>(٤)</sup> لا  
تتصور إلا عند ارتسام صورة المرئي في العين، أو عند اتصال الشعاع  
الخارج من العين إلى المرئي<sup>(٥)</sup>، وذلك محال بالنسبة إلى الله تعالى.  
وإن أرادوا بها: الكشف التام، فذلك حق؛ لأن عند كشف<sup>(٦)</sup>

رأي الفارح  
في الرؤية

(١) زيادة: هي.

(٢) انظر: الأربعين للرازي ٢٦٨/١، الصحائف الإلهية ص ٣٦٣.

(٣) انظر هذا التحقيق في المحصل ص ٤٤٢.

(٤) (أ) (ج): الحال.

(٥) (ب): مرئي.

(٦) (ج): كشفه.

الغطاء وقطع العلائق، والانخراط في سلكِ الملا الأعلى، نصيرُ  
المعارفُ يقينيةً، لا ريبَ فيها كالمشاهدات.

وإن أرادوا بها أمراً آخرَ، وهي الحالة التي يجدها الإنسان  
حينما<sup>(١)</sup> يرى الشيء بعد علمه به، ففيه بحثٌ.

وذلك لأننا إذا عَلِمْنَا الشيءَ حَالَ ما لا نراه<sup>(٢)</sup>، فإننا نُذَرِكُ تفرقة<sup>(٣)</sup>  
بين الحالتين، وتلك التفرقة لا يجوز عَوْدُها إلى ارتسام النَّسِجِ أو  
خروج الشعاع، فهي عائدةٌ إلى حالةٍ أخرى مُغايرةٍ للحالة الحاصلة عند  
العلم، ويُمكنُ أن تَحْصَلَ تلك الحالةُ مع عدم الارتسام وخروج  
الشعاع، فلا يَتَعَدُّ أن تَصَحَّ الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى، لكن  
يُنتَاجُ إلى إثباتِ مُغايرةِ هذه الحالةِ لِلتَّكْشِفِ التامِ.

\* قال:

وَعَلَى ثُبُوتِ الجُودِ، وَالْمُلْكِ، وَالتَّمَامِ وَقَوِّهِ، وَالْحَقِّيَّةِ،  
وَالخَيْرِيَّةِ، وَالْحِكْمَةِ، وَالتَّجَبُّرِ، وَالْقَهْرِ، وَالْقِيُومِيَّةِ.

الصفات التي  
يولد وجود  
الوجود على  
ثبوتها

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ الأمورَ المنفية عنه تعالى، التي يَدُلُّ وجوبُ الوجودِ على  
نفيها، أشار إلى الأمور المُجْتَبَةِ التي يَدُلُّ على ثبوتها وجوبُ الوجودِ<sup>(٤)</sup>.

(١) (أ): حين.

(٢) (هـ) (ج): ما نراه.

(٣) (ب): بفرق.

(٤) انظر: الباحث المشرقية ٤٩٣/٢، شرح الإشارات للطوسي ٥٥٤/٣، كشف المراد

ص ٢٧٧، شرح التجريد للقوشجي ٣٠٤/٣.

فقوله: «على ثبوت» عَطَفَ على قوله «على نفي الزائد» أي:  
وجوب الوجود يَدُلُّ على ثبوت هذه الأمور.

منها: الجُودُ، وهو<sup>(١)</sup>: إفاضة ما ينبغي لا لِعَوَضٍ<sup>(٢)</sup>، فقد<sup>(٣)</sup> اعْتَبِرَ  
في مفهومه ثلاثة أشياء: الإفاضة، وأن يكون ما يفيدهُ المُفِيدُ شيئاً ينبغي  
للمستفيد، أي: يكون مرغوباً فيه مُؤَثَّرًا بالقياس إليه؛ وأن لا يكون  
لِعَوَضٍ.

وواجب الوجود جواد؛ لأنه لو كان مستعاضاً بإفاضة ما ينبغي  
للممكنات، لكان ناقصاً بذاته مُتَكَمِّلاً بغيره، فيكون محتاجاً إلى  
غيره، فلا يكون واجباً.

ومنها: المَلِكُ، أي: وجوب الوجود يدل على أنه مَلِكٌ؛ لأن  
المَلِكُ هو الغنيُّ مطلقاً، ولا يستغني عنه شيءٌ في شيء، وله ذاتٌ كل  
شيء.

ولا شك أن واجب الوجود كذلك؛ لِمَا عَرَفْتَ أنه لا يَنْقُصُ في  
ذاته، ولا في هيئاتٍ مُتَمَكِّنَةٍ من<sup>(٤)</sup> ذاته، ولا في هيئاتٍ كماليةٍ إضافيةٍ  
إلى غيره، وكلُّ شيءٍ يَنْقُصُ إليه؛ لأنه منه تعالى، أو مما منه، وكلُّ  
شيءٍ غَيْرُهُ فهو مملوكٌ له.

(١) (١) (ج): وهي.

(٢) هذا التعريف للجمود هو تعريف ابن سينا له في الإشارات. انظر: شرح الإشارات

للطوسي ٥٥٥/٣.

(٣) (١) (ج): وقد.

(٤) (ج): في.

ومنها: التَّمَامُ وَفَوْقَهُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى هو **تمام رتبة** التَّمَامُ وَفَوْقَ التَّمَامِ؛ لأن التَّمَامَ: هو ما حَصَلَ له بالفعل جميع ما مِنْ شأنه أن يَحْصُلَ له، وواجب الوجود كذلك؛ إذ يمتنع عليه التغيُّر والانفعال والتجدُّد. (١٤٥/ج).

وَفَوْقَ التَّمَامِ<sup>(١)</sup>: هو أن يَحْصُلَ منه جميع ما حَصَلَ لغيره من الكمالات، وواجب الوجود كذلك؛ لأن الوجود كله مستند إليه، مستفاد منه.

ومنها: الحَقِّيَّةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ (١/٧٩) على أنه تعالى **حجب** حَقٌّ، أي: ثابتٌ دائماً، غير قابل للعدم والفناء، بل هو<sup>(٢)</sup> أحقُّ من كل حَقٍّ؛ لأنه مُتَحَقِّقٌ كُلُّ حَقٍّ.

ومنها: الحَيَرِيَّةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى خَيْرٌ؛ **غميرة** (١٥٥/هـ) لأن الخير هو الوجود، والشَّرُّ هو العدم وفقدان الكمال الذي يَنْتَهِجُهُ الشيء، وواجب الوجود وجودٌ مَخْضَرٌ، غيرٌ فاقد<sup>(٣)</sup> لما هو كمال له، يستحيل عليه أن يُعَدَمَ عنه شيء.

ومنها: الحِكْمَةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى حكيمٌ؛ **مكند** لأن الحِكْمَةَ هي<sup>(٤)</sup> العِلْمُ بالأشياء على ما هي<sup>(٥)</sup> عليه، وإيجادُ الأشياء على أحسن النظام.

(١) (أ): التام.

(٢) ساقطة من (أ) (ج).

(٣) (هـ) زيادة: للشيء.

(٤) (ب): هو.

(٥) ساقطة من (هـ).

ولاشك أن واجب الوجود يُعَلَّم جميع الأشياء، ويوجد الموجودات  
على أبلغ النظام وأحسن الترتيب، فيكون حكيماً.

ومنها: التَّجَبُّرُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى جَبَّارٌ؛  
لأن الجبار هو الذي يَجْبُرُ الشيءَ على ما لا يقتضيه.

ولا شك أن واجب الوجود كذلك؛ لأن كل موجود سواء لا  
يقتضي الوجود، وهو يُوجِدُهُ ويُجْبِرُهُ على الوجود، فإن وجود الكل  
منه.

ومنها: الْقَهْرُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى قاهر؛ لأنه  
يَقْهَرُ عدمَ الممكنات بإعطاء الوجود، وإفاضته عليها.

ومنها: الْقِيُومَةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على أنه تعالى قَيُّومٌ؛  
لأنه هو القائم بذاته، الذي تقومُ به جميع الممكنات.

• قال:

وَأَمَّا الْيَدُ، وَالْوَجْهُ، وَالْقِدَمُ، وَالرَّحْمَةُ، وَالكَرَمُ، وَالرِّضَا،  
وَالتَّكْوِينُ، فَرَاغَمَةٌ إِلَى مَا تَقَدَّمَ.

○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ<sup>(١)</sup> إِلَى: أَنَّ الْيَدَ صِفَةٌ مُغَايِرَةٌ  
لِلْقُدْرَةِ، وَالْوَجْهَ صِفَةٌ مُغَايِرَةٌ لِلوُجُودِ.

(١) انظر: رسالة أهل النحر للإمام الأشعري، بتحقيق: د. محمد السيد الجليلي ص ١٧٢  
غاية المرام ص ١٣٥، كشف المراد ص ٢٧٩.

وَذَهَبَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ<sup>(١)</sup> إِلَى: أَنَّ الْقِدَمَ صِفَةٌ مَغَايِرَةٌ لِلْبَقَاءِ،  
وَأَنَّ الرَّحْمَةَ وَالْكَرَمَ وَالرِّضَا صِفَاتٌ مَغَايِرَةٌ لِلْإِرَادَةِ.  
وَذَهَبَتِ الْحَنْفِيَّةُ<sup>(٢)</sup> إِلَى: أَنَّ التَّكْوِينَ صِفَةٌ أَزْلِيَّةٌ مَغَايِرَةٌ لِلْقُدْرَةِ،  
وَقَدْ أَخَذُوا هَذِهِ الصِّفَةَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ  
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٣)</sup> فَجَعَلَ قَوْلَ «كُن» مُتَقَدِّمًا عَلَى الْكَوْنِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى  
بِالْأَمْرِ وَالْكَلِمَةِ.  
قَالَ الْمُصَنِّفُ: هَذِهِ الصِّفَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى مَا تَقَدَّمَ<sup>(٤)</sup>.



- 
- (١) انظر: المحصل ص ٤٣٧، كشف المراد ص ٢٧٩.  
(٢) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي ص ٤٧، تبصرة الأدلة للنسفي ٣٠٦/١، شرح  
المقائد النفية للفضازاني ص ٣١٥، المسامرة في شرح المسامرة لابن أبي شريف  
ص ٩٠.  
(٣) سورة النحل: ٤٠.  
(٤) فاليد عبارة عن القدرة، والوجه عن الوجود، والقدم عن البقاء، والرحمة والكرم  
والرضا كل واحدة إرادة مخصوصة، والتكوين ليس أمراً وراء القدرة والإرادة. شرح  
التجريد للقوشجي ٣/٣٠٥.



• قال:

### الثَّالِثُ فِي أَعْمَالِهِ

الفِعْلُ<sup>(١)</sup> الْمُتَّصِفُ بِالزَّائِدِ: إِمَّا حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ، وَالْحَسَنُ أَرْبَعَةٌ.

الفصل الثالث  
في أفعال الله  
تعالى

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْفَصْلِ الثَّانِي، شَرَعْنَا فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ، الَّذِي هُوَ فِي أَعْمَالِهِ.

الفِعْلُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَتَّصِفَ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَدُوثِ، أَوْ لَا، وَالثَّانِي يَفْعَلُ أَعْمَالَ النَّائِمِ وَالسَّاهِي، وَالْأَوَّلُ: إِمَّا حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ؛ لِأَنَّهُ: إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِفِعْلِهِ ذِمٌّ أَوْ لَا، وَالثَّانِي الْحَسَنُ، وَالْأَوَّلُ الْقَبِيحُ.

أنواع الفعل

وَالْحَسَنُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ: وَاجِبٌ، وَمَنْدُوبٌ، وَمَبَاحٌ، وَمَكْرُوهٌ<sup>(٢)</sup>.

أقسام الحسن

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِمَّا: أَنْ يَسْتَحِقَّ بِفِعْلِهِ مَدْحٌ أَوْ لَا، وَالْأَوَّلُ وَاجِبٌ إِنْ اسْتَحَقَّ الذِّمَّ بِتَرْكِهِ، وَإِلَّا فَمَنْدُوبٌ، وَالثَّانِي مَبَاحٌ إِنْ لَمْ يَسْتَحِقَّ بِتَرْكِهِ مَدْحٌ، وَإِلَّا فَمَكْرُوهٌ، وَالْحَرَامُ مَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ ذِمٌّ. فَالْأَعْمَالُ الْحَسَنَةُ وَالْقَبِيحَةُ خَمْسَةٌ.

• قال:

وَهُمَا عَقْلِيَّانِ؛ لِلْعِلْمِ بِحُسْنِ الْإِحْسَانِ وَتُبْحِ الظُّلْمِ مِنْ حَبِيرٍ

الحسن والعق  
مطلبان

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) فِي كَوْنِ الْمَكْرُوهِ مِنَ الْحَسَنِ نَظَرًا؛ إِذْ عَدَّهُ ابْنُ السَّبْكِ فِي جَمْعِ الْجَوَامِعِ مِنَ الْقَبِيحِ، وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمِيِّينَ: لَيْسَ الْمَكْرُوهُ قَبِيحًا وَلَا حَسَنًا.

انظر: تشييف الماسع للزرركشي ١/٢٣١.

شَرَعَ، وَإِنِّيَأَيَّهِمَا مُطْلَقًا لَوْ تَبَيَّنَا شَرَعًا، وَلَجَازَ التَّمَاكُوسُ.

○ اقول:

اختلفوا في أن الحُسْنَ والقُبْحَ هل هما عَقْلِيَانِ؟ على معنى: أن  
كُونَ بعض الأفعال مُوجِبًا للمدح أو الذم: عقلي أو شرعي؟  
فذهبت المعتزلة<sup>(١)</sup> إلى الأول، والأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى الثاني.

اِخْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِوَجْوه:

الأول: أن العِلْمَ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ والعدل والصدق، وقُبْحِ الإِسَاءَةِ  
والظلم والكذب، بالمعنى المذكور، حاصلٌ بالضرورة من غير  
شَرَعٍ<sup>(٣)</sup>، ولهذا يَعتَرَفُ مُنْكَرُ الشَّرَائِعِ بِهِ، ولو كان<sup>(٤)</sup> يَحَسَبُ الشَّرَعَ، لما  
عُلِمَ من غير الشَّرَعِ<sup>(٥)</sup>.

الثاني: لو تَبَيَّنَ الحُسْنُ والقُبْحُ شرعاً، لزمَ انتفَاؤُهُمَا مُطْلَقًا،  
والتالي باطل بالاتفاق.

(١) وهو مذهب الكرامية والشيعة والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية. انظر: شرح

الأصول الخمسة ص ٣٠٥، كشف المراد ص ٢٨١، الرسالة التبعية ص ١٠١.

(٢) انظر: نهاية الاقدام ص ٣٧٠، الأربعين للرازي ٣٤٦/١، غاية المرام ص ٢٣٤،

مطالع الأنظار ص ١٩٥، شرح المقاصد ٢٨٢/٤، شرح المواقيت ١٤٥/٣.

(٣) (أ) (هـ): الشَّرَعُ.

(٤) (ج): كَانَا.

(٥) قال ابن جماعة في هامش ص ٤٥: «أقول: وقيل على هذا: الناس لم يتركوا سدى، بل

الشَّرَائِعَ لم تزل موجودة من لدن آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام» ١٤٤ / ١.

بيان الملازمة: أنه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل، لم يَحْكُم العقل (١٥٦/هـ) بِقُبْحِ الكَذِبِ، فجاز وقوعه من الله تعالى، فإذا<sup>(١)</sup> حَكَمَ الشرعُ بِحُسْنِ شيءٍ أو قُبْحِهِ، لم يَجْزِمُ بِحُسْنِهِ أو قُبْحِهِ؛ لجاز صدور الكذب حينئذ من الشارع، فلم يثبت الحُسْنُ والقُبْحُ أصلاً.

الثالث: لو بَيَّنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بِحَسَبِ الشرع لا بالعقل، لجاز التَّعَاكُضُ فِي الحُسْنِ والقُبْحِ، بأن يكون ما يُعْتَقَدُ<sup>(٢)</sup> حُسْنُهُ يكون قبيحاً وبالعكس، فيجوز أن تكون أممٌ عظيمةٌ يَتَقَدُّونَ حُسْنَ الإِسَاءَةِ وقُبْحَ الإِحْسَانِ، كما وَقَعَ لنا اعتقادُ عكس ذلك، لكن التالي ظاهرُ الفساد<sup>(٣)</sup> بالضرورة.

وفي هذه الوجوه نظرٌ.

أما الأول: فلا تُسَلِّمُ أن العِلْمَ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ وقُبْحِ الظلمِ ضروري، ولهذا اتفق العقلاء على أن أمثالهما<sup>(٤)</sup> من المشهورات الحقيقية، التي لولا الشرائع والأخلاق والانفعالات، لَمَا جَزَمَ العقلُ بها.

وأما الثاني: فلأنه بعد الشرع نَحْكُمُ جَزْماً بِحُسْنِ (١٤٦/ج) ما حَكَمَ الشرع بِحُسْنِهِ<sup>(٥)</sup>، وقُبْحِ ما حَكَمَ الشرع بِقُبْحِهِ<sup>(٦)</sup>.

(١) (أ): وإذا.

(٢) (أ): نعتقد.

(٣) (ب): لكن التالي باطل بالضرورة.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: أمثالها.

(٥) العبارة في (هـ): نحكم جزماً بحسن حكم الشرائع.

(٦) ساقطة من (ج).

وأما الثالث: فلا نُسَلِّمُ جوازَ التعاكسِ لو تَبَيَّنَا بِحَسَبِ الشَّرْعِ؛  
لجوازِ توافقِ جميعِ الشَّرَائِعِ فِيهِ، والمنكرونِ للشَّرَائِعِ قد يُوافِقونَ الشَّارِعَ  
في بعضِ الأمورِ.

\* قال:

وَيَجُوزُ التَّفَاوُتُ فِي الْعِلْمِ لِتَفَاوُتِ التَّصَوُّرِ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراضِ عليٍّ أن العلمَ بِحُسْنِ الإحسانِ وَقُبْحِ العُدوانِ  
ضروريٌّ.

تقريرُ الاعتراضِ: أن العلمَ بِحُسْنِ الإحسانِ وَقُبْحِ العُدوانِ، لو  
كان ضرورياً، لما وَقَعَ التَّفَاوُتُ بينه وبين العِلْمِ بِأَنَّ الكُلَّ أعظمُ من  
الجزءِ؛ لأن العلومَ الضروريةَ لا تتفاوت، والتالي باطل بالوجدان.

تقريرُ الجوابِ: أنه يجوزُ التفاوتُ في العلومِ الضروريةِ، بسببِ  
التفاوتِ الواقعِ في تصوُّرِ أطرافها.

ولقائلٍ أن يقولَ: إنا نَجِدُ التفاوتَ بعدَ تصوُّرِ الأطرافِ، عليٍّ  
الوجهَ الذي تَعَلَّقَ<sup>(١)</sup> به الحُكْمُ، فلو كان ضرورياً لما كان كذلك.

\* قال:

وَأَزْتَكَبُ أَقْلَ الْقَبِيحِينَ مَعَ التَّخْلِصِ . وَالجَبْرُ باطِلٌ .

(١) (١): يتعلق.

○ أقول:

قوله: «وارتكاب أقل القبيحين» جوابٌ لدليلِ الأشاعرة، على أن حَسَنَ الصدق وقُبِحَ الكذب لسا عقليين.

تقريرُ الدليل: أن حَسَنَ الصدق وقُبِحَ الكذب لو كانا عقليين، لَمَا اختلفا، أي: لما حَسَنَ الكذبُ ولا قُبِحَ الصِدْقُ؛ لأن الأمورَ العقلية لا تَخْتَلِفُ، والثالي باطل، فإن الكذبَ قد يَحْسُنُ، والصّدقُ قد يَفْسُحُ، وذلك إذا تَصَمَّنَ الكذبُ إنقاذَ النبي، والصّدقُ إهلاكه.

تقريرُ الجواب: أنه إذا تَعَارَضَ القبيحان اِزْتَكَبَ العقلُ أقلَّ القبيحين مع الشُّعُورِ بِقُبْحِ الأكبر، وهنا ما صار الكذبُ حَسَنًا والصدقُ قبيحاً، بل عَارَضَ قُبْحُ أكبر، فازتَكَبَ العقلُ الأقلَّ، فإن تَزَكَّ إنجاءُ النبي - مع القدرة عليه - قُبْحُ عظيمٍ، وارتكابُ الكذبِ قبيحٌ، لكنَّ قُبْحَهُ أقلُّ<sup>(١)</sup> (١٦٠/ب) بالنسبة إلى قُبْحِ تَزَكَّ إنجاءُ النبي مع القدرة، فازتَكَبَ الفعلُ الأول مع الشُّعُورِ بقبح الثاني، على أنه يُمكنُ التخلُّصَ عن الكذبِ بالتعريض، فحينئذ يَجِبُ التعريضُ، كيلا يُزْتَكَبَ فَعْلُ القبيح، أعني: الكذب.

قوله: «والجبر باطل» هذا جوابٌ<sup>(٢)</sup> لدليل آخر لهم.

تقريرُ الدليل: لو قُبِحَ الشيءُ لَقُبِحَ من الله تعالى أو من العبد، والثالي بقسميه باطلٌ: أما الأولُ فمفتقٌ عليه، وأما الثاني فلأن العبد

(١) (ب) (ج) (هـ) زيادة: من.

(٢) ساقطة من (هـ).

مجبوراً، فصدور الفعل منه واجبٌ، فيكون مُضطراً، وبالاتفاق لا يَنْشُخ  
 من المضطر شيءٌ.  
 تقريرُ الجواب: أنا تَمَتُّعُ بُطْلَانِ الْقِسْمِ الثَّانِي؛ لأنَّ الْجَبْرَ بَاطِلٌ؛  
 لما<sup>(١)</sup> سيأتي.

• قال:

وَاسْتِغْنَاؤُهُ وَعِلْمُهُ - تَعَالَى - يَدْلَانِ عَلَيَّ انْتِفَاءً الْقُبْحِ عَنِ أَعْمَالِهِ،  
 مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ النَّسْبَةِ، وَلَا تَتَأَنَّى الْاِمْتِنَاعَ اللَّاحِقَ. وَتَقِي  
 الْفَرَضَ يَسْتَلْزِمُ الْعَبَثَ، وَلَا يَلْزِمُ عَوْدَهُ إِلَيْهِ.

○ أقول:

اختلفوا في أنه تعالى هل<sup>(٢)</sup> يفعل القبيح أو لا ؟  
 فذهبت الأشاعرة<sup>(٣)</sup> إلى الأول، والمعتزلة<sup>(٤)</sup> إلى الثاني. واختاره  
 المُصَنِّفُ.

(١) (١): كما.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) في إطلاق هذه النسبة نظر، فقد حكى الإيجي في المواظف الإجماع على أن الله لا  
 يفعل القبيح، فأهل السنة قالوا: لا يفعل القبيح لأنه لا قبيح منه أصلاً، فلا يتصور  
 منه القبيح، وأما المعتزلة فقد قالوا: ما هو قبيح منه يجب أن يتركه، وما هو واجب  
 عليه يجب أن يفعله.

انظر: شرح المواظف ١٥٦/٣.

(٤) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٣، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١، كشف المراد  
 ص ٢٨٣.

واحتجَّ عليه: بأنه تعالى مُسْتَفْنِي عن غيره، قبيحاً كان أو حسناً،  
(هـ/١٥٧) عالمٌ بِحُسْنِ الأفعالِ الحسنة، وَقُبْحِ الأفعالِ القبيحة، وقد  
عُلِمَ بالضرورة أن العالمَ بالقُبْحِ المستفني عنه لا يَصُدُّرُ عنه.

وأما الأشاعرةُ فلأنهم لَمَّا أسندوا جميعَ الممكناتِ الموجودةِ إلى  
الله تعالى، جوزوا صُدُورَ القُبْحِ عنه.

الله تعالى قادر  
على القبح

وذهب الجمهور<sup>(١)</sup> إلى أنه تعالى قادر على القبيح، خلافاً  
للنظام<sup>(٢)</sup>، فإنه قال: لا يَتَقَدَّرُ على خَلْقِ القُبْحِ.

واختار المصنّف مذهبَ الجمهور.

واحتجَّ عليه - بما عَرَفَتْ - أن<sup>(٣)</sup> نسبة القدرة إلى جميع الممكنات  
على السواء، والقبايح منها، فيكون قادراً عليها.

احتجَّ النظامُ: بأن فِعْلَ القبيحِ محالٌ؛ لأنه يَدُلُّ على الجَهْلِ أو  
الحاجة، وكلاهما محال، وما يُؤدِّي إلى المحال محالٌ، والمحالُ غيرُ  
مقدور؛ لأن المقدورَ يصحُّ إيجاده، والمحالُ لا يصحُّ إيجاده.

أجابَ عنه: بأن القُبْحَ محالٌ لغيره، والقدرةُ لا تنافي المحالَ  
بالغير؛ لأنه ممكن في نفسه، وإليه أشار بقوله «ولا تنافي الامتناع  
اللاحق».

(١) أي: جمهور المعتزلة، أو الموافقون لهم كما هو ظاهر.

(٢) وتابعه على ذلك الأسواري والجاحظ. انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٤.

(٣) (ج): بأن.

واختلفوا: في أنه تعالى هل يَقَعْلُ لَعْرَضٍ أم لا ؟

فذهب<sup>(١)</sup> الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى الثاني، والمعتزلة<sup>(٣)</sup> إلى الأول.

فإنهم قالوا: فَعَلَّ الحكيم لا يخلو عن<sup>(٤)</sup> عَرَضٍ، هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لَزِمَ الترجيح من غير مُرَجِّح.

ومن القائلين<sup>(٥)</sup> بالفرض: مَنْ ذهب إلى أن العَرَضَ هو سَوْقُ الأشياء الناقصة إلى كمالاتها، فمن الكمالات ما لا يَحْصُلُ إلا بذلك السَّوْق، كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه، وهو العَرَضُ من تحريكه.

واخْتَجَّ الْمُصَنِّفُ على مذهب المعتزلة: بأن الفِعْلَ الخالي من<sup>(٦)</sup> العَرَضِ، الذي مِنْ شأنه أن يَصُدَّرَ عن<sup>(٧)</sup> فاعله (ج/١٤٧) المختار لَعْرَضٍ عَبَثٌ، والعَبَثُ على الحكيم محال<sup>(٨)</sup>.

(١) (هـ): فذهب.

(٢) قال الأمدي: «ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين» غاية المرام ص ٢٢٤، وانظر: نهاية الاقدام ص ٣٩٧، المحصل ص ٤٨٣، مطالع الأنظار ص ١٩٦.

(٣) ووافقهم على ذلك أكثر الفقهاء، كما ذكر ذلك الرازي في المحصل ص ٤٨٣. وانظر: المغني لمبد الجبار ٤٨/٦، كشف المراد ص ٢٨٤.

(٤) (هـ): من.

(٥) (هـ) فارن بتلخيص المحصل ص ٣٤٤.

(٦) (هـ) (ج): عن.

(٧) (ب): من.

(٨) ساقطة من (ج).



وَاحتَجَّ الأشاعرة: بأن كلَّ مَنْ كان يَفْعَلُ لِقَرَضٍ، كان مُسْتَكْمَلًا  
بفعل ذلك الشيء، والمُسْتَكْمَلُ بغيره ناقصٌ لذاته.

اجاب المُصَنِّف: بأنه إنما يكون مُسْتَكْمَلًا بذلك الفعل، لو كان  
القَرَضُ عائداً إليه، أما إذا كان القَرَضُ عائداً إلى غيره، لا يكون  
مُسْتَكْمَلًا بذلك الفعل.

\* قال:

وَإِرَادَةُ القَيْحِ قَيْبَةً، وَكَذَا تَرْكُ إِزَادَةِ الحَسَنِ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ.

○ أقول:

الله يريد  
الطاعات  
ويكره  
السيئات

اختلفوا في أنه تعالى هل هو مریدٌ لجميع الكائنات، حَتَّى<sup>(١)</sup> أو  
قَيْباً أو لا ؟

فذهبت الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى الأول، والمعتزلة<sup>(٣)</sup> إلى الثاني، فإنهم  
قالوا: إن الله تعالى لا يريدُ القَيْحَ، سواءً وَقَعَ أو لا، ويريدُ الحَسَنَ،  
سواءً وَقَعَ أو لا.  
واختاره المُصَنِّف.

واحتجَّ عليه: بأن إِرَادَةَ القَيْحِ قَيْبَةً، فكما أن الله تعالى لا يَفْعَلُ  
القَيْحَ، كذلك لا يُرِيدُ القَيْحَ، وإِرَادَةُ الحَسَنِ حَسَنَةٌ، كما أن تَرْكُ

(١) (ج) زيادة: كان.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٥، لمح الأدلة ص ٩٧، الاقتصاد للغزالي ص  
٨٩، المحصل ص ٤٧٢، مطالع الأنظار ص ١٩٣.

(٣) انظر: المحیط بالتكليف ص ٢٨٦، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

الْحَسَنَ قَبِيحٌ، فكذا إرادة تَرْكِ الْحَسَنِ.

وأيضاً: أنه تعالى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالْإِيمَانِ وَتَهَاهُ عَنِ الْكُفْرِ، فلو لم يكن إيمانه مراداً، لكان الأمرُ به قبيحاً، ولو لم يكن كفره مكروهاً، لكان النهي عنه قبيحاً.

قوله: «والأمر» عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «ترك»، أي: وكذا الأمر بغير المراد والنهي عن المراد قبيحٌ.

• قال:

وَبَعْضُ الْأَفْعَالِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْنَا، وَالْمَغْلُوبِيَّةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ، وَالْعِلْمُ تَابِعٌ.

○ أقول:

قوله: «وبعض الأفعال مستندة إلينا» إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القباح.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى فاعلٌ لكل موجود، ومن جملة الموجودات القبائح، فيكون مريداً لها.

تقريرُ الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أن الله تعالى فاعلٌ لكل موجود، فإننا سَنُبَيِّنُ أن بعضَ الأفعال مستندةٌ إلينا.

وقوله: «والمغلوبية غير لازمة» أيضاً إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القبائح.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى لو لم يُرد الكفرَ من الكافر والمعصية من العاصي، وأراد إيمانَ الكافر وطاعةَ العاصي، وقد صَدَرَ الكفرُ من الكافر، والمعصيةُ من العاصي، لَزِمَ أن يَقَعَ خلافُ مرادِ الله تعالى، وأن يَقَعَ (١٥٨/هـ) مرادُ الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوباً والكافرُ والعاصي (١٦١/ب) (١/٨٠) غالبان على الله تعالى.

تقريرُ الجواب: أن المغلوبيَّة غيرُ لازمة؛ وذلك لأن الله تعالى لم يُرد الطاعةَ والإيمانَ مطلقاً، حتى لو لم يَقَعَ تَلَزُّمُ المغلوبيَّة، بل أراد أن يَصْدَرَ الإيمانُ من الكافر بإرادته، والطاعةُ من العاصي بإرادته.

قوله: «والعلم تابع» أيضاً إشارةٌ إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد للعباد.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى عالمٌ بوقوع الكفر والمعصية، فيكون وقوعُ الكفر والمعصية منهما واجباً، وإلا لَجَازَ أن يَصِيرَ علمُه جهلاً، وإذا كان وقوعُ الكفر والمعصية واجباً، وَجِبَ أن يكون مراداً له تعالى ولا يكون وقوعُ الإيمان والطاعة مراداً له؛ لكونه محالاً.

تقريرُ الجواب: أن العلمَ تابعٌ للمعلوم لا يكون مُوجباً له، فلا يكون مُوجباً لوقوع الكفر والمعصية، فلا تكون الإرادةُ مُتعلِّقةً به.

❖ قال:

وَالصَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِإِسْتِنَادِ أَفْعَالِنَا إِلَيْنَا، وَالْوُجُوبُ لِلدَّاهِي لَا يُنَافِي الْقُدْرَةَ كَالْوَجِبِ، وَالْإِيجَادُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ إِلَّا مَعَ اقْتِرَانِ

مسألة أسهل  
فيها

الْقَضِ تَبْكِنِي الإِجْمَالِي، وَمَعَ الاجْتِمَاعِ يَقَعُ مُرَادُهُ تَعَالَى، وَالْحُدُوثُ  
 اِخْتِيَارِيٌّ، وَاسْتِنَاعُ الْجِسْمِ لغيرِهِ، وَتَعَدُّرُ الشَّمَائِلَةِ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ  
 لِقَدْرِ الإِخَاطَةِ، وَلَا نِسْبَةَ فِي الْخَيْرِيَّةِ بَيْنَ فِعْلِنَا وَفِعْلِهِ، وَالشُّكْرُ عَلَى  
 مَقْدَمَاتِ الإِيمَانِ، وَالسَّمْعُ مُتَأَوَّلٌ وَمُعَارَضٌ بِمِثْلِهِ، وَالتَّرْجِيحُ مَعْنَى.

○ أقول:

اختلفوا: في أن أفعال العباد هل هي مُسْتِنِدَةٌ إليهم أو<sup>(١)</sup> لا<sup>(٢)</sup>؟  
 فَذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهُ: لَا تَأْتِيهِ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ  
 فِي مَقْدُورِهِ أَصْلًا، بَلِ الْقُدْرَةُ وَالْمَقْدُورُ وَأَقَامَانَ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى.  
 وَذَهَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَانِيُّ إِلَى: أَنَّ ذَاتَ الْفِعْلِ واقِعَةٌ بِقُدْرَةِ  
 اللَّهِ تَعَالَى، وَكَوْنَهُ طَاعَةً كَالصَّلَاةِ وَمَعْصِيَةً كَالزَّنَا صِفَاتٌ تَقَعُ بِقُدْرَةِ  
 الْعَبْدِ.

وَذَهَبَ الْأَسَازُ أَبُو إِسْحَاقَ إِلَى: أَنَّ ذَاتَ الْفِعْلِ يَقَعُ بِمَجْمُوعِ  
 الْقُدْرَتَيْنِ، أَعْنِي: قُدْرَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَةَ الْعَبْدِ.

(١) (ب): أم.

(٢) المذاهب التي ذكرها الشارح في هذه المسألة منقولة عن المحصل للرازي ص ٤٥٥  
 بتصرف يسير.

وانظر في هذه المسألة المهمة: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٢١٩، الإنصاف  
 للباقلاني ص ١٤٤، أصول الدين للبغدادي ص ١٣٤، المحيط بالتكليف ص ٣٤٠،  
 شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣، نهاية الإقدام ص ٧٥، الأربعين للرازي ١/٣١٩،  
 مطالع الأنظار ص ١٩٠، شرح المقاصد ٤/٢١٩، شرح المواقيت ٣/١١٨، اللعة  
 في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للحلي ص ٤٥.

وَدَهَبَ إِمَامُ الْحَرَمِينَ إِلَى: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُوجِدُ لِلْعَبْدِ الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ، ثُمَّ تِلْكَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ تُوجِبَانِ وُجُودَ الْمَقْدُورِ<sup>(١)</sup>.

وهذا موافقٌ لمذهب الحكماء، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.  
وَدَهَبَ جَمْهُورُ الْمُعْتَزَلَةِ إِلَى: أَنَّ الْعَبْدَ مُوجِدٌ لِأَعْمَالِ نَفْسِهِ، لَا عَلَى نَعْتِ الْإِيجَابِ، بَلْ عَلَى صِفَةِ الْاِخْتِيَارِ.  
وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

فقال: الضرورة قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا، فإننا نُذَرِكُ التفرقة بين الأفعال الصادرة عنا بالاختيار، وبين أفعال الجمادات.  
قوله: «والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب» إشارة إلى جواب اعتراض (١٤٨/ج) للمخالفين.

تقريرُ الاعتراض: أن العبد حالَّ الفعل لا يخلو: من<sup>(٢)</sup> أن يكون متمكناً من تركه أو لا، فإن كان الثاني فلم<sup>(٣)</sup> يكن الفعل مقدوراً له، على معنى إن شاء فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ؛ وإن كان الأول: فإن لم يكن مُقْتَرِراً في ترجيح الفعل على الترك إلى مُرَجِّحٍ، لَزِمَ التَّرجيحُ بلا

(١) شكك السنوسي والباجوري وغيرهما في صحة ما نسب إلى الباقلاني والأستاذ وإمام الحرمين من الأقوال، وذكروا أنهم موافقون للأشعري في رآيه.  
قال السنوسي: «وبالجملة، فالذي أقطع به من غير تردد، تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفهام خصم قويت منافرة للحق، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مفعلاً له ما يصدر منه على سبيل البحث» شرح السنوية الكبرى ص ٢٨٥، وانظر كذلك: حاشية الباجوري على الجوهرة ص ٦٩.

(٢) (ب): إمام.

(٣) (هـ): لم.

مُرْجَعٌ؛ وإن افْتَقَرَ عاد التَّضْيِمْ، ولا يَسْتَلْسَلُ بل ينتهي إلى مُرْجَعٍ لا يكون من العبد، وحينئذ يَجِبُ الفِعْلُ به، وإلا يلزم الترجيح بلا مُرْجَعٍ، فلا يتمكن من تركه، فلا يكون مقدوراً له.

تقريرُ الجواب<sup>(١)</sup>: أن وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي؛ لأنه متى حَصَلَ الداعي - وهو الإرادة - وَجِبَ الفِعْلُ، ومتى لم يَحْضُرْ امتنع، والتمكُّن من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة، فلا يكون الوجوب منافياً للقدرة، وذلك كما في حَقِّ الواجب.

قوله: «والإيجاد لا يستلزم العلم» إشارة إلى جواب اعتراض آخر

لهم.

تقريرُ (هـ/١٥٩) الاعتراض: أن العبد لو كان مُوجِداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها؛ إذ لو جازَ إيجاد الفعل بدون العلم به، لجاز بالنسبة إلى إيجاد الله تعالى، فلم يلزم عالِميةَ الله تعالى، لكن التالي باطل، فإن المُتَحَرِّك لا يَعْلَمُ تفاصيلَ الحركات الصادرة عنه.

تقريرُ الجواب: أن الإيجاد لا يَسْتَلْزِمُ عِلْمَ المُوجِدِ بالمُوجَدِ، ولا يَلْزِمُ نَفْيَ عَالِمِيَةِ الله تعالى؛ لأن مُثْبِتِي العَالِمِيَةِ لا يستدلون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل وإتقانه.

نعم الإيجادُ مع القَضْيِ مستلزمٌ للعلم، لكن يكفي العلمُ الإجمالي، والحركاتُ الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها، تكون معلومةً لنا على سبيل الإجمال.

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وتقرير الجواب... أقول: ولك أن تقول: هذا الجواب إنما هو على مذهب أبي الحسين البصري، ولا يبطل به قول جميع المعتزلة، والكلام في إبطال قول سائرهم لا في إبطال كلامه» ب/١٤٦.

قوله: «ومع الاجتماع يقع مراده» إشارة أيضاً إلى جواب اعتراض آخر لهم.

تقريرُ الاعتراض: إذا أراد العبد تسكينَ جسم، وأراد الله تعالى تحريكه: فإما أن لا يَقَع مرادُ أحدهما، وهو محال؛ لأن المانع من وقوع مرادِ كُلِّ منهما وقوعُ مرادِ الآخر، فلو امتنع مراد كل واحد<sup>(١)</sup> منهما لَزِم وقوع مراد كل منهما، وأنه محال. وأيضاً: يلزم أن لا يكون الجسم متحركاً ولا ساكناً، وهو محال.

أو يَقَع مرادُ كُلِّ منهما، فيلزم أن يكون الجسمُ في زمان واحد متحركاً وساكناً معاً، وهو محال.

أو يَقَع مرادُ أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضاً؛ لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في المقدور، فوقوع<sup>(٢)</sup> أحد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مُرَجِّح.

تقريرُ الجواب: أنه يَقَع مرادُ الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نُسَلِّمُ أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك يَقْدِرُ قادرٌ (ب/١٦٢) على حركةٍ في مسافةٍ مُدَّة، لا يَقْدِرُ قادرٌ آخر عليها في تلك المدة.

قوله: «والحدوث اعتباري» هذا أيضاً جوابُ اعتراض أوردته القدماء<sup>(٣)</sup>.

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) (ب): ووقوع.

(٣) أي: قدام الأَشَاعِرَة، كما في كشف المراد ص ٢٨٨.

تقريرُ الاعتراض: أن الفاعل يَجِبُ أن يكون مُخالفاً لفعله، في  
الجهة التي بها تَعَلَّقَ الفعلُ، وهو الحُدُوثُ، فيجب أن يكون الفاعل  
للحدوث مخالفاً لفعله في الحدوث، والعبد مُخَدِّثٌ، فلا يكون فاعلاً  
للفعل الحادث.

تقريرُ الجواب: أن الحُدُوثَ اعتباري، والفاعل لا تأثير له فيه،  
بل إنما يُؤثِّرُ في الماهية بأن يُوجِدَها<sup>(١)</sup>.

قولُه: «وامتناع الجسم لغيره» هذا أيضاً جوابُ اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن العبد لو كان فاعلاً ومُخَدِّثاً لأفعاله، لَصَحَّ<sup>(٢)</sup>  
أن يكون مُخَدِّثاً للجسم؛ لأن العلةَ المُصَحِّحةَ لتَعَلُّقِ الإيجادِ بفعل نفسه  
هي الحدوثُ، وهو مُتَحَقِّقٌ في الأجسام.

تقريرُ الجواب: أن امتناعَ صدور الجسم عن العبد بسبب الغير،  
وهو أن الجسم لا يجوز أن يَصُدَّرَ عن الجسم، كما بيَّنا، فلا يلزم من  
تَحَقُّقِ العلةِ المُصَحِّحةِ - أعني: الحُدُوثَ - جوازُ صدور الجسم عن  
العبد؛ لتحقق المانع.

قولُه: «وتعذر المماثلة» هذا<sup>(٣)</sup> أيضاً جوابُ اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن فعل العبد لو كان واقعاً بقدرته، لما تَعَدَّرَ  
عليه أن يَفْعَلَ في الزمان الثاني، ويَثَلَّ ما فَعَلَ في الزمان الأول؛ لوجود

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: بأن يوجدَها. أقول: ورد هذا بأن «أن يوجد»  
من مقولة «أن يفعل» وقد اختار المصنف فيما تقدم أنه امر اعتباري، والفرس أن  
الفاعل لا يؤثر فيه» ب/ ١٤٧.

(٢) في غير (أ): يصح.

(٣) ساقطة من (ه).



القدرة في الزمان الثاني أيضاً، لكنَّ التالي باطل، فإنَّ لا نَكْتُبُ في الزمان الثاني مِثْلَ ما كَتَبْنَا في الزمان الأول، بل تتفاوت في وَضْع الحروف وتركيبها ومقاديرها.

تقريرُ الجواب: أن بعض أفعال العبد لا تَتَعَدَّرُ فيه المماثلة، مثل كثير من الحركات، وَبَعْضُهَا يَتَعَدَّرُ فيه المماثلة، وَتَعَدَّرُ المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة، بل بسبب تعذر الإحاطة الكلية بما فُعِلَ في الزمان الأول.

قوله: «ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى» هذا أيضاً (هـ/١٦٠) جوابُ اعتراض لهم.

تقرير الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعاله، لكان بعضُ أفعالنا خيراً من فعله تعالى.

بيانُ المُلازمة: أن الإيمانَ فَعُلَ العبد، والحيواناتِ المؤذية من أفعال الله (ج/١٤٩) تعالى، والإيمانُ خَيْرٌ من الحيواناتِ المؤذية<sup>(١)</sup>، والتالي باطل بالإجماع.

تقريرُ الجواب: أنه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية، فإنهما لا يكونان من نوع واحد.

قوله: «والشكر على مقدمات الإيمان» أيضاً<sup>(٢)</sup> جوابُ اعتراض لهم.

(١) (ب): الحيوان المؤذي.

(٢) (ج): هذا أيضاً.

تقريرُ الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعال نفسه، لكان فاعلاً لإيمانه، ولو كان فاعلاً لإيمانه، لما وَجَبَ شُكْرُ الله تعالى على الإيمان، والتالي باطل بالإجماع.

بيانُ الملازمة: أنه لا يَجِبُ شُكْرُ الغير على فعل نفسه.

تقريرُ الجواب: أن الشكر على مقدمات الإيمان، من تعريفه إياه، وتمكينه منه، وحصول أسبابه.

قوله: «والسمع» أي: الدلائل السمعية التي تَمَسَّكُوا بها، في أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، مُتَأَوَّلٌ، ومُعَارَضٌ بمثلها، والترجيحُ معنا.

أما الدلائل السمعية التي تَمَسَّكُوا بها، فمنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (١) ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (٢) ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُبَدِّلْ مَا بِيَدِهِ﴾ (٣) ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٤) ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ (٥) وهو يريد الإيمان، فيكون الإيمانُ فِعْلُهُ، فيكون الكفرُ أيضاً فِعْلُهُ، إذ لا قائل بالفرق.

وهذه الآياتُ مُتَأَوَّلَةٌ، قد ذَكَرَ العلماءُ تأويلَها في المَطُورَاتِ.

ولها تأويلٌ على سبيل الإجمال، وهو: أن الفِعْلَ يجوز أن يَسْتَنِدَ

(١) سورة الرعد: ١٦، وسورة الزمر: ٦٢.

(٢) سورة البقرة: ٧.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٥.

(٤) سورة الصافات: ٩٦.

(٥) سورة هود: ١٠٧.

إلى ماله مَدْخَلٌ فيه في الجملة، ولا شك أن الله تعالى تَبَدُّاً لجميع  
 الممكنات، ينتهي إليه الكلُّ، فلهذا السبب جاز استناد أفعال العباد  
 إليه.

وأما الآيات التي يُعَارَضُ بها، فمنها قوله تعالى: ﴿قَوْلِيلٌ لِّلَّذِينَ  
 يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (١) ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (٢) ﴿ذَٰلِكَ يَأْتِيكَ اللَّهُ  
 لَمَ يَكْ مُفْتِرًا يَقْتَضِي أَنَّهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يَتَّبِعُوا مَا يَأْمُرُهُمْ﴾ (٣) ﴿بَلْ سَوَّلَتْ  
 لَكُمُ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ (٤) ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (٥) ﴿مَنْ يَمَسَّ مِثْمًا  
 يُجْزَى بِهِ﴾ (٦) ﴿كُلُّ أَتْرَجٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينًا﴾ (٧) ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ شَيْءٍ  
 إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ (٨) ﴿أَلَيْسَ لِكُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (٩) ﴿أَلَيْسَ  
 لِكُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (١٠) ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (١١) ﴿وَمَا مَنَعَ  
 النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ (١٢) ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ (١٣) وقول موسى لهارون

(١) سورة البقرة: ٧٩.

(٢) سورة الأنعام: ١١٦.

(٣) سورة الأنفال: ٥٣.

(٤) سورة يوسف: ١٨، ٨٣.

(٥) سورة المائدة: ٣٠.

(٦) سورة النساء: ١٢٣.

(٧) سورة الطور: ٢١.

(٨) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٩) سورة غافر: ١٧.

(١٠) سورة الجاثية: ٢٨.

(١١) سورة البقرة: ٢٨.

(١٢) سورة الإسراء: ٩٤.

(١٣) سورة النساء: ٣٩.

﴿مَا سَأَلَ إِذْ دَأَبْتَهُمْ سَلَوًا﴾<sup>(١)</sup> وقوله ﴿فَمَا لَكُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُرْسِيْنَ﴾<sup>(٢)</sup>  
﴿فَمَا لَكُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٣)</sup> ﴿عَمَّا آتَاهُ عَلَيْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَكُمُ﴾<sup>(٤)</sup> ﴿لِرَعْرَعِمَ مَا  
أَمَلَ اللَّهُ لَكُمْ﴾<sup>(٥)</sup> ﴿لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾<sup>(٦)</sup> ﴿فَمَنْ سَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ  
سَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(٧)</sup> ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾<sup>(٨)</sup> ﴿اعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ  
وَيَرْسُلْهُ﴾<sup>(٩)</sup> ﴿لِمَنْ سَاءَ يَنْكُرْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾<sup>(١٠)</sup>.

وأما هذه الآيات في القرآن المجيد أكثر من أن تُخصَّن.

قوله: «والترجيح معنا» لأن التكليف إنما يبيِّن بإضافة الفعل إلينا،  
وكذا الوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

والحق<sup>(١١)</sup> في هذه المسألة: أن لا يجزى ولا تفويض<sup>(١٢)</sup>، بل أنتر

(١) سورة طه: ٩٢.

(٢) سورة المدثر: ٤٩.

(٣) سورة الانشقاق: ٢٠.

(٤) سورة التوبة: ٤٣.

(٥) سورة التحريم: ١.

(٦) سورة آل عمران: ٧١.

(٧) سورة الكهف: ٢٩.

(٨) سورة فصلت: ٤٠.

(٩) سورة التوبة: ١٠٥.

(١٠) سورة المدثر: ٣٧.

(١١) انظر هذا التحقيق في: مطالع الأنظار ص ١٩٣، شرح المقاصد ٤/٢٦٣.

(١٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: أن لا جبر ولا تفويض... أقول: المنفي: هو

محض كل واحد منهما، والمثبت المتوسط الذي هو منزلة بين المنزلتين: هو  
التوزيع، بأن يكون جبراً من وجه وتفويضاً من آخر، وعزاء شيخنا أكمل الدين تلميذ  
الشارح - رحمة الله تعالى عليهما - إلى السادة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم»  
١٤٨/ب.

بين الأمرين؛ وذلك لأن لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه، لكنَّ قدرته على الفعل لا تكون مقدورةً له، بل يَخْلُقُها الله تعالى فيه، فلقدرة الله تعالى أيضاً مَدْخَلٌ في صدور الفعل عنه، فلا يكون جَبْرًا صِرْفًا ولا تفويضاً صِرْفًا، بل أمْرٌ بين الأمرين.

• قال:

وَحُسْنُ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ (١٦٣/ب) عَلَى الْمُتَوَلَّدِ يَنْتَضِي الْعِلْمُ  
بِإِصَابَتِهِ الْإِنْتِا، وَالْوَجُوبُ بِاخْتِيَارِ السَّبَبِ لِأَحِقِّ، وَالذَّمُّ فِي الْإِنَاءِ  
الصَّبِيِّ عَلَيْهِ لَا عَلَى الْإِحْرَاقِ.

مسألة متولد

○ أقول:

الفعل ينقسم إلى: مباشرة، ومتولد، ومُخْتَرَع. فالفعلُ الحادثُ ابتداءً بالقدرة في محلِّها هو المُبَاشِرَةُ، كالاعتماد. والفعلُ الحادثُ الذي (١٦١/هـ) وقع بحَسَبِ فعلٍ آخر، هو المتولد، كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد. والفعلُ الحادثُ بالقدرة من غير أن يَخْتَصَّ بمحلِّها، هو المُخْتَرَع.

واختلفوا: في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشرة أولاً؟

فذهبت المعتزلة<sup>(١)</sup> إلى أنه من فعلنا كالمباشرة.

وذهبت الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى أن المتولد من فعله تعالى.

= وانظر في منبع الحنفية: تبصرة الأدلة للسني ٢/٦٣٨، إشارات المرام للبياضى ص ٢٥٦.

(١) وهم جمهور المعتزلة. انظر: المحيط بالتكليف ص ٣٩١، كشف المراد ص ٢٩١.

(٢) انظر: أصول الدين للبيضاوي ص ١٣٧، المحصل ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٤/٢٧١.

واختار المُصنّف مذهبَ الممتزلة.

وَدَعَى الضرورةَ فيه؛ فإن<sup>(١)</sup> حُسْنَ المدح على بعض الأفعال  
المُتولِّدة والذمُّ لبعضها، يَدُلُّان (١/٨١) على العلم بأن المُتولِّد مضافٌ  
إلينا، فلو لم يكن العلمُ بإضافة المُتولِّد إلينا حاصلًا، لما حُسِّنَ المدحُ  
على بعضها والذمُّ<sup>(٢)</sup> لبعضها.

قولُه: «والجوب باختيار السبب لاحقٌ» إشارةٌ إلى جواب دَخَلِ  
مُقَدَّر.

تقريره: أن المُتولِّد غيرُ مقدور لنا؛ لأنه لم يَصِحَّ وجودُه وعلمُه  
بِنَاءٍ لأن عند سببه - أعني: الأمر الذي حَصَلَ بسببه المُتولِّد - وَجَبَ  
المُتولِّد، فلا يَصِحُّ تركه منا، فلا يكون مقدورا لنا.

تقريرُ الجواب: أن الوجوب إنما يكون باختيار السبب،  
والجوب باختيار السبب وجوبٌ لاحق، لا ينافي الإمكانَ الذاتي، فلا  
يكون مُنافياً لكونه مقدوراً.

قولُه: «والذم في إلقاء الصبي» هذا جوابٌ عن دَخَلِ مُقَدَّر.

تقريره: أن حُسْنَ المدح والذم لا يَدُلُّان (ج/١٥٠) على العلم  
بإضافة المُتولِّد إلينا؛ وذلك لأن حُسْنَ الذم للمُتولِّد حاصل، وإن عَلِمْنَا  
استناده إلى غيرنا، فإننا نَدُدُّ على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها،  
مع أننا نَعْلَمُ أن المُحترقَ غيرَ المُلقِي.

(١) (ب) (هـ) (ج): بان.

(٢) (أ): أو الذم.

تقريرُ الجواب<sup>(١)</sup>: أن الذم للإلقاء لا للإحراق، فإن الإحراق عند الإلقاء حَسْرٌ؛ لما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها.

• قال:

وَالْقَضَاءُ وَالْقَدْرُ إِنْ أُرِيدَ بِهِمَا خَلْقُ الْفِعْلِ لَزِمَ الْمُحَالُ، أَوْ  
الْإِزْمَامُ صَحَّ فِي التَّوَابِعِ خَاصَّةً، أَوْ الْإِعْلَامُ صَحَّ مُطْلَقًا. وَقَدْ بَيَّنَّ  
أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ<sup>(٢)</sup> - فِي حَدِيثِ الْأَصْبَغِ.

القضاء والقدر

○ أقول:

القضاء<sup>(٣)</sup> يُطْلَقُ عَلَى مَعَانٍ:

منها: خَلْقُ الْفِعْلِ وَالْإِتِمَامُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ  
سَمَوَاتٍ﴾<sup>(٤)</sup> أي: خلقهن وأتمهن.

سائر القضاة

ومنها: الْإِزْمَامُ، أَي: الْإِجَابُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَفَّيْكَ رُبُّكَ أَلَّا  
تَقْبُدُوا إِلَّا آيَاتَهُ﴾<sup>(٥)</sup> أي: أوجب ربك أن لا تعبدوا.

ومنها: الْإِعْلَامُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَضَّيْنَا إِلَيْكَ رُبِّيكَ بِإِسْرَائِيلَ فِي  
الْكِتَابِ﴾<sup>(٦)</sup> أي: أعلمناهم.

(١) قال ابن جماعة في هامش ص ٥٥٥: قوله: تقرير الجواب... يورد على هذا: أنه يصح أن

يقال: حسن المدح والذم في كل موضع إنسا هو على المتولد منه لا المتولده أ/١٤٩.

(٢) (هـ): رضي الله عنه، (ج): عليه السلام.

(٣) انظر في القضاء والقدر: الإنصاف للبافلاني ص ١٦٦، المحيط بالتكليف ص ١٤٢.

شرح المقاصد ٢٦٥/٤، اللعة للحلي ص ٣٢.

(٤) سورة فصلت: ١٢.

(٥) سورة الإسراء: ٢٣.

(٦) سورة الإسراء: ٤.

وَالْقَدْرُ يُطْلَقُ أَيْضاً عَلَى مَعَانٍ:

منها: الْخَلْقُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ (١).

ومنها: الْكِتَابَةُ، قَالَ الشَّاعِرُ:

وَأَعْلَمُ بَأَنَّ ذَا الْجَلَالِ قَدْ قَدَرَ

فِي الصُّحُفِ الْأُولَى الَّتِي كَانَ سَطَرَ (٢)

ومنها الْبَيَانُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَا أَمْرَآتُهُ قَدَرْنَهَا مِنَ الْفَنَائِمَاتِ﴾ (٣)

أَي: بَيَّنَّا (٤).

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ: فَمَنْ قَالَ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ، إِنْ أَرَادَ بِهِمَا الْخَلْقَ  
وَالْإِبْجَادَ، عَلَى مَعْنَى أَنْ أَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلِّهَا مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَهُوَ بَاطِلٌ؛  
لَمَّا بَيَّنَّا.

وَإِنْ أَرَادَ بِهِمَا الْإِجْبَابَ وَالْإِلْزَامَ، فَهُوَ صَحِيحٌ فِي الْفِعْلِ الْوَاجِبِ  
خَاصَّةً، دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ، مِنَ الْمُنْدُوبِ وَالْمَبَاحِ وَغَيْرِهِمَا.

وَإِنْ أَرَادَ بِهِمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَيَّنَّهَا وَكَتَبَهَا، وَأَعْلَمَ بِأَنَّهُمْ سَيَفْعَلُونَهَا،  
فَهُوَ حَقٌّ، يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا  
نُنزِّلُهُ إِلَّا بِإِقْدَارٍ مَقْدُورٍ﴾ (٥).

وَأَعْلَمُ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ بَيَّنَّ مَعْنَى الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ

(١) سورة فصلت: ١٠.

(٢) البيت للمجاج بن روية التميمي، الراجز المشهور. انظر: لسان العرب ٤٢/٧ بولاق.

(٣) سورة النمل: ٥٧.

(٤) (ج): بيناها.

(٥) سورة الحجر: الآية ٢١.



في حديث الأصح<sup>(١)</sup>، مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ فَلْيَرْجِعْ إِلَى كَلَامِهِ ﷺ.

(١) هو أصح بن نبأة الحنظلي المجاشعي الكوفي، أبو القاسم. كان علي شرطه الإمام علي رضي الله عنه، وروى عنه. قال ابن حبان: قُتِبَ بحب علي فأتى بالطامات، فاستحق الترك، واتهمه أبو بكر بن عياش بالكذب، وقال البزار: أكثر أحاديثه من علي لا يروها غيره.

انظر: ميزان الاعتدال للمصفي ٢٧١/١، تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٦٣/١.

ونصر حديث الأصح كما في شرح المقاصد: «أن شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين، فقال: أخبرنا عن سيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً، ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله احتسب عتائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً. فقال له: مه أيها الشيخ!! عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكروهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر سابقنا! فقال: ويحك لملك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لعنّب، ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولئ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولئ بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخيراً ونهى تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يُعْصَ مغلوباً ولم يُطَّعْ مستكزهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، لم تلاقوه تعالئ: ﴿وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي لَا أَتَّبِعُكُمْ إِلَّا بِمِثْرِ حَقِّي﴾ سورة الإسراء: الآية ٢٣. شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

ثم قال التفتازاني تعليقاً على دلالة هذا الحديث: «قلنا: ما ذكر لا يدل إلا على القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله - تعالئ - وقدره وخلقه وإرادته، يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس، فينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة». شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

قال:

هدى  
والإضلال

وَالْإِضْلَالُ إِشَارَةٌ إِلَى خِلَافِ الْحَقِّ، وَفِعْلُ الضَّلَالَةِ، وَالْإِهْلَاكُ وَالْهُدَى مُقَابِلٌ. وَالْأَوْلَانِ مَنفِيَّانِ عَنْهُ تَعَالَى.

أقول:

اختلفوا: في أن الإضلال والهدى<sup>(١)</sup> هل هما فعل الله تعالى أم

لا؟

سبب الإضلال

والإضلال يطلق على معان ثلاثة:

الأول: الإشارة إلى خلاف الحق، وإلباس الحق بالباطل.

الثاني: فعل الضلالة في الإنسان.

الثالث: الإهلاك (١٦٢/هـ) والبطلان، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ يَمِينُ

أَعْيُنِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> أي: لن<sup>(٣)</sup> يُبْطِلَهَا.

والهدى مُقَابِلٌ له، فَيُطْلَقُ على مُقَابِلَاتِ المعاني الثلاثة المذكورة<sup>(٤)</sup>: الإشارة إلى الحق ورفع الإلباس، وفعل الهداية، وعدم الإهلاك والإبطال.

(١) قال ابن جماعة في هامش ٤٥: «أقول: الإضلال: خلق الضلال في العبد، والهدى: خلق الهداية فيه. وصرح إسنادهما إلى الله - تعالى - عند أهل السنة، خلافاً للمعتزلة، وهي فرع مسألة خلق الأفعال» ب/ ١٤٩.

وانظر في الهداية والإضلال: أصول الدين للبخاري ص ١٤٠، كشف المراد ص ٢٩٥.

(٢) سورة محمد: ٤.

(٣) (ب) (هـ): لم.

(٤) (ب): زيادة: وهي.

والإضلالُ بالمعنيين الأولين منفيان عنه **تَكْفُرًا**؛ لأنهما قبيحان، وقد عرفت أنه تعالى مُنَزَّهٌ عن فعل القبيح.

وأما الهدى فيجوز أن يُسْتَدَّ إليه تعالى بالمعاني الثلاثة، فإنه نَصَبَ الدلالة، وأشار إلى الحق، وَقَعَلَ الهدايةَ الضرورية في العقل<sup>(١)</sup>، ولم يَقَعَلَ الإيمانَ فيهم؛ لأنه كُلفوا به، ولم يُبْطِل عملهم.

فإذا قيل: إنه تعالى يَهْدِي المؤمنين؛ يُرَادُ به الهدى بالمعاني المذكورة، وإذا قيل: يُضِلُّ العصاة؛ يُرَادُ به أنه يهلكهم ويعاقبهم.

• قال:

وَتَمْذِيبُ غَيْرِ الْمُكَلَّفِ قَبِيحٌ، وَكَلَامُ نُوحٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -  
مَجَازٌ، وَالخِدْمَةُ لَيْسَتْ عَقُوبَةً، وَالتَّبَعِيَّةُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ جَائِزَةٌ.

تطیب ہر  
المكلف ليج

○ أقول:

اختلفوا: في أن الله تعالى هل يُعَذِّبُ غيرَ المُكَلَّفِ؟  
فذهبت الحشوية<sup>(٢)</sup> إلى أن الله<sup>(٣)</sup> تعالى يُعَذِّبُ أطفال الكفار.

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) (هـ): الفعل.

(٢) في كشف المراد ص ٢٩٦: بعض الحشوية، ثم قال: «ويلزم الأشاعرة تجزيته». وهو إن أراد الجواز العقلي فسلم، فقد قال الهندي في الرسالة السعينية: «يجوز على الله تعالى إرغام البريء من غير جرم سابق وثواب لاحق عقلاً» ص ١٠٨. أما إن أراد الجواز الشرعي، ففيه خلاف، وإن كان التحقيق أنهم من أهل الجنة، قال الإمام النووي: «وأما أطفال المشركين ففيهم ثلاثة مذاهب: قال الأكثرون هم في النار تبعاً لأبائهم، وتوضعت طائفة فيهم، والثالث - وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون - أنهم من أهل الجنة» شرح صحيح مسلم ٢٠٧/١٦.

(٣) (ج): أنه.

فردة<sup>(١)</sup> المصنّف بأن تعذيب غير المُكَلَّف قبيح عقلاً، فلا يصدُر

من الله تعالى.

واختبَتِ الحَسَوِيَّةُ بوجوه:

الأول: قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ﴿وَلَا يَلْبَسُوا إِلَّا فَجْرًا

كَفَّارًا﴾<sup>(٢)</sup> والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى.

أجاب<sup>(٣)</sup>: بأن كلام نوح مجازٌ، فإنه سَمَّاهُما فاجراً وكفّاراً؛ لأن

مصرهما إلى الفجور والكفر (١٦٤/ب)، تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه.

الثاني: أن أطفال الكفار تَسْتَحْدِثُهُمْ بما يُوجِبُ عقوبتهم.

أجاب: بأن الخِدْمَةَ ليست عقوبةً للطفل، بل تكون إصلاحاً له،

كالقَصْدِ والحجامة.

الثالث: أن حُكْمَ الطفل حُكْمُ أبيه، فيعذبه الله تعالى كأبيه.

وإنما قلنا: إن حُكْمَهُ حُكْمُ أبيه؛ لأنه مُنْعَ من الدفن والتوارث

والتزويج والصلاة عليه كأبيه.

أجاب: بأن التبعية في بعض الأحكام جائزة، ولا يُلْزَمُ منه التبعيةُ

في سائر الأحكام والتعذيب.

\* قال:

والتكليف حسنٌ؛ لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، بحث التكليف

بخلاف الجرح ثم التدوين، والمعاصات والشكر باطل.

(١) ورده.

(٢) سورة نوح: ٢٧.

(٣) (١): فأجاب المصنف، (ج): وأجاب المصنف.

○ حسن التكليف

اختلفوا في أن التكليف حَسَنٌ أو لا<sup>(١)؟</sup>(٢)  
واختار المصنّف الأول.

سبب التكليف

والتكليف مأخوذ من الكُلْفَة، وهي المشقة، ومعناه: إرادة من  
تجب طاعته - على جهة الابتداء - ما فيه مَشَقَّةٌ، بشرط الإعلام.  
يندرج في قوله: «من تجب طاعته»: الله، ورسوله، والإمام،  
والسيد، والوالد. وَيَخْرُجُ عنه غيرهم.

وشرطُ الابتداء؛ لأن إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفاً (١٥١/) إذا  
لم يَشِقْهُ غيرُه إلى إرادة، فهذا لا يقال للأب إذا أمر ابنه بالصلاة؛ إنه  
مُكَلَّفٌ له؛ لأن إرادة الله تعالى للصلاة سابقة على إرادة الأب.

واعتبارُ المشقة إنما هو لِتَحَقُّقِ أصل مفهوم التكليف.

واشترطُ الإعلام؛ لأن المُكَلَّفَ إذا لم يَعْلَمْ إرادة المُكَلِّفِ  
بالفعل، لم يكن مُكَلَّفًا.

طلب حسن  
التكليف

واختجَّ المصنّف على أن التكليف حَسَنٌ؛ لأنه مشتمل على  
مصلحة لا تَحْصُلُ بدون التكليف، وهي التعريضُ لمنافع عظيمة، لا  
تَحْصُلُ بدون التكليف.

ومنها: استحقاتُ التعظيم، فإن التفضُّلَ بالتعظيم من غير استحقات

(١) (ج): أم لا.

(٢) لم يختلف أصحاب الديانات في حسن التكليف، ولا يتصور أن ينكره أحد إلا  
الراهبة، بناء على إنكارهم حسن البعة. انظر: توفيق المراد للحسيني ص ٥٨٤.

قبيح، سواء كان ممن يستحيل عليه (١٦٣/هـ) النفع أو الضرر، أو كان من غيره؛ ومنها التعظيم المُستَحَقُّ، فلأنه لا يمكن أن يتحصّل بمجرّد التفصّل من غير الاستحقاق.

قوله: «بخلاف الجرح ثم التداوي، والمعاضات والشكر باطل» إشارة إلى أجوبة اعتراضات.

أحدّها: أن التكليف لأجل النفع، بمثابة جرح الإنسان غيره ثم تداويه، فكما أن ذلك قبيح، فكذلك التكليف.

الثاني: أن التكليف لأجل إيصال النفع بمثابة المعاضات، والمعاضات يشترط فيها رضا المتعاضين، فكذلك التكليف، ينبغي أن يُشترط فيه رضا المُكَلَّف والمُكَلِّف، فالتكليف<sup>(١)</sup> بدون رضا المُكَلَّف قبيح.

الثالث: أنّ لا نُسلّم أن التكليف لأجل إيصال النفع، ولم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً على النعم السابقة؟

والجواب عن الأول: أن الجرح مضرّة صيرفة، والتداوي لا يكون إلا التخلص من تلك المضرّة؛ بخلاف التكليف، فإن فيه منافع عظيمة، ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه.

وهن الثاني: أن المعاضات تحتاج إلى رضا الجانبين؛ لاختلاف أغراض الناس في المعاملات، بخلاف التكليف، فإن الثواب الحاصل بسببه لم يختلف<sup>(٢)</sup> العقلاء في اختياره، فلم يَخْتَج إلى رضا المُكَلَّف.

(١) (هـ): والتكليف.

(٢) (ب): يخلف.

وعن الثالث: أن الشكر باطل؛ لأن الشكر لا تُشترط فيه المشقة، ولو كان التكليف شكراً، لخرج النعمة - بسبب وقوع المشقة في مقابلها - عن كونها نعمة.

\* قال:

وَلَأَنَّ النَّوْعَ مُخْتَلِجٌ إِلَى التَّعَاوُدِ الْمُتَنَزِّمِ لِلشُّنَّةِ النَّافِعِ  
اسْتِمَالِهَا فِي الرِّبَايَةِ، وَإِدَامَةِ النَّظَرِ فِي الْأُمُورِ الْعَالِيَةِ، وَتَذَكُّرِ  
الْإِنذَارَاتِ الْمُتَنَزِّمَةِ لِإِقَامَةِ الْعَدْلِ مَعَ زِيَادَةِ الْأَجْرِ وَالتَّوَابِ.

بيان حسن  
التكليف على  
طريقة حكماء  
الإسلام

○ أقول:

أراد أن يُبيِّنَ إلى حُسْنِ التكليف، على طريقة حكماء الإسلام<sup>(١)</sup>. بيان ذلك: أن الله تعالى خَلَقَ الإنسانَ، بحيث لا يَسْتَقْبِلُ وحده بأمر معاشه؛ لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح، كلها صِنَاعِي، ليس كسائر الحيوانات، التي يكون<sup>(٢)</sup> ما تحتاج إليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعياً<sup>(٣)</sup>.

والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور وترتيبها، إلا في مدة لا يُمكنُ أن يعيشَ تلك المدة<sup>(٤)</sup>، وإن أمكن فهو مُتَعَمَّرٌ جداً، لكنها تيسر لجماعة<sup>(٥)</sup> يَتَعَاوَدُونَ وَيَتَشَارَكُونَ في تحصيلها،

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٨٠٣/٣.

(٢) (ب): لا يكون.

(٣) (ب): صناعياً بل طبيعياً.

(٤) في شرح الإشارات للطوسي زيادة: فاذا اياها. ٨٣/٣.

(٥) (ب): بجماعة.

بِحَيْثُ يَزْرَعُ ذَاكَ<sup>(١)</sup> لِهَذَا، وَيَخْبِرُ هَذَا لَذَاكَ، وَيَخِيطُ وَاحِدًا لآخَرَ، وَيَتَّخِذُ  
الْآخَرَ الْإِبْرَةَ لَهُ، وَعَلَى هَذَا قِيَاسُ سَائِرِ الْأُمُورِ، فَسَيَمُ أَمْرٌ مَعَاشِرِ كُلِّ مَنْ  
بَنَى نَوْعَهُ بِاجْتِمَاعٍ وَمَعَارِضَةٍ وَمَعَاوِضَةٍ.

فإذن: الإنسانُ مُتَحَاجٌّ بِطَبْعِهِ فِي مَعَاشِهِ إِلَى اجْتِمَاعٍ، تَتَبَرَّرُ بِسَبَبِهِ  
المَعَارِضَةُ وَالْمَعَاوِضَةُ وَالْمَعَاوِضَةُ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: الْإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ،  
فَإِنَّ التَّمَدُّنَ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنِ هَذَا الْاجْتِمَاعِ.

وَاجْتِمَاعُ النَّاسِ عَلَى الْمَعَارِضَةِ وَالْمَعَاوِضَةِ وَالتَّعَاوُضِ<sup>(٢)</sup>،  
لَا يَنْتَظِمُ إِلَّا إِذَا كَانَ بَيْنَهُمْ مَعَامَلَةٌ وَعَدْلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَسْتَهَيُّ مَا هُوَ  
مُتَحَاجٌّ إِلَيْهِ، وَيَقْضِبُ عَلَى مَزَاجِهِ، وَيَخْتَارُ جَمِيعَ الْخَيْرَاتِ وَالسَّعَادَاتِ  
لِنَفْسِهِ، فَإِنَّ الْخَيْرَ مَطْلُوبٌ لِدَاثِهِ، وَحُصُولُ الْمَطَالِبِ الْجَسْمَانِيَّةِ لَوَاحِدٍ  
يَسْتَدْعِي فَوَاتِهَا عَنْ غَيْرِهِ، فَلِهَذَا يُوْدِي إِلَى الْمَزَاحِمَةِ.

وَإِلْتِمَاعُ الْإِنْسَانِ إِذَا زُوِجِمَ عَلَى مَا يَسْتَهِيهِ، غَضِبَ عَلَى الْمَزَاجِمِ،  
فَتَدْعُو<sup>(٣)</sup> شَهْوَتَهُ وَغَضَبُهُ إِلَى الْجَوْرِ عَلَى الْغَيْرِ، لِيَسْتَبِدَّ بِذَلِكَ الْمُشْتَهَى،  
فَيَقَعُ مِنْ ذَلِكَ الْهَزَجُ وَالتَّنَازُعُ، وَيَخْتَلُّ أَمْرُ الْاجْتِمَاعِ، وَهَذَا الْاِخْتِلَالُ لَا  
يَنْدَفِعُ إِلَّا إِذَا اتَّفَقُوا عَلَى مَعَامَلَةٍ وَعَدْلٍ، فَلَا يَدُ مِنْهُمَا.

وَالْمَعَامَلَةُ وَالْعَدْلُ (١٦٤هـ) غَيْرُ مَتَنَاوِلِينَ لِلْجَزْئِيَّاتِ الَّتِي  
لَا تَنْحَصِرُ، فَلَا يَدُ مِنْ قَانُونِ كَلْبِيِّ، هُوَ السَّنَةُ وَالشَّرْعُ؛ فَإِذَنْ لَا يَدُ مِنْ سَنَةِ

(١) (هـ): ذلك.

(٢) (ب): والمعاضة.

(٣) في شرح الإشارات للطوسي: «وتدعوه شهوته وغضبه» ٣/٨٠٤.



وشرع، والشرع لا بد له من شارع، يُسْنَدُ<sup>(١)</sup> ذلك على الوجه الذي  
(١٦٥/ب) ينبغي<sup>(٢)</sup>؛ فأذن لا بد من شارع.

ثم إنهم لو تنازعوا في وَضْعِ السَّنَةِ والشرع، لَوَقَعَ الهَرْجُ، فينبغي  
أن يَنْتَازَرَ الشَّارِعُ منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون إليه في قبول  
السنة (١٥٢/ج) والشرع، وذلك الاستحقاق إنما يَنْتَزَرُ باختصاصه  
بآيات، تَدُلُّ على أنه من عند ربهم، وتلك الآيات هي معجزاته.

ثم إن الجمهورَ من الناس يَسْتَحْقِرُونَ إِنْخِلَالَ<sup>(٣)</sup> العدل النافع لهم  
في أمورهم، التي بِحَسَبِ النوع، إذا استولى عليهم الشوق إلى ما  
يحتاجون إليه بِحَسَبِ الشخص، فيَقْدِمُونَ على مخالفة الشرع، وإذا كان  
للمطيع والمعاصي ثوابٌ (١/٨٢) وعقابٌ، يَحْمِلُهُم الرجاء والخوف على  
الطاعة وترك المعصية، كان انتظام الشرع بذلك أتمَّ من الانتظام بدونه.

فَوَجِبَ أن يكون للمطيع والمعاصي جزاءٌ من عند الإله، العليم بما  
يَبْدُونَهُ أو يُخْفُونَهُ، من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القدير على  
مجازاتهم ومكافأتهم، الغفور لِمَنْ يستحق المغفرة، المنتقم ممن  
يستحق الانتقام.

وَوَجِبَ أن تكون معرفة المُجَازِي والشارع واجبةً عليهم، ولا  
يُشْغِلُهُمْ بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حَقٌّ لا شبه  
له، ولا يُكَلِّفُهُمْ أن يُصَدِّقُوا بوجوده؛ وهو غير مُشَارٍ إليه في مكان، ولا

(١) (أ): بين.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (أ): انخلال.

منقسم، ولا خارجَ العالم ولا داخله، ولا شيئاً من هذا الجنس، فإنه ينظم عليهم الشغل، ويشوشُ الدين، ويوقفهم فيما لا مخلصَ عنه، ويغلُ هذه المعرفة قلما تكون يقيناً<sup>(١)</sup>، فلا يكون ثابتاً، فينبغي أن يكون معها سببٌ حافظ لها، وهو التذكار المُجامع للتكرار. وما اشتمل عليهما إنما يكون عبادةً مُذكّرةً للمعبود، مُكرّرةً<sup>(٢)</sup> في أوقات متتالية؛ كالصلاة وما يجري مجراها.

فإذن: ينبغي أن يكون الشارحُ داعياً إلى التصديق بوجود خالقٍ عليمٍ قدير، وإلى الإيمان بشارعٍ مُرسَلٍ إليهم من عنده صادقٍ، وإلى الاعتراف بوعدٍ ووعيد، وثوابٍ وعقابٍ أُخرويَّين، وإلى القيام بعباداتٍ يذكُرُ فيها الخالقَ بنعوتٍ جلاله، وإلى الانقياد لسننه، التي يحتاج إليها الناس في معاملتهم<sup>(٣)</sup>، حتى تستمرَّ بذلك الدعوةُ إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع.

وتلك السنة استعمالها نافعٌ في أمور ثلاثة:

الأول: رياضةُ القوى النفسانية، بمنّيتها عن متابعة الشهوة والغضب، وعن التخيّلات والتوهّمات، والإحساسات والأفاعيل، المثيرة للشهوة والغضب، المانعة عن توجّه النفس الناطقة إلى جنّات القُدس.

الثاني: إدامةُ النظر في الأمور العالية، المُقدّسة عن العوارض المادية والكُدورات الحسية، المؤدية إلى ملاحظة المَلَكُوت.

(١) في غير (هـ): يقيناً.

(٢) (ج): متكررة.

(٣) (ج): معاملاتهم.

الثالث: تَذَكُّرُ إِنْذَارَاتِ الشَّارِعِ، ووعده للمحسن ووعده للمسيء، المتلزمة لإقامة العدل، مع زيادة الأجر الجزيل والنواب العظيم في الآخرة.

فهذا بيانُ حُسْنِ التَّكْلِيفِ، على رأي حكماء الإسلام.

✽ قال:

وَوَاجِبٌ لِرَجْوِ عَنِ الْقَبَائِحِ.

التكليف واجب

○ أقول:

اختلفوا: في أن التكليف واجب أم لا؟  
فذهبت<sup>(١)</sup> الأشاعرة إلى الثاني<sup>(٢)</sup>، والمعتزلة إلى الأول<sup>(٣)</sup>.  
واختاره المصنّف.

واحتج عليه: بأنه لو لم يُكَلِّفِ اللهُ تعالى العَبْدَ، الذي<sup>(٤)</sup> كَمَلَتْ شرائطُ التكليف فيه، لما كان زاجراً عن القبائح، بل مُغْرِياً بها، والتالي باطل.

أما المُتَلَزِمَةُ: فلأن الله تعالى جَعَلَهُ كَامِلَ الْعَقْلِ، مائلاً إلى مقتضى الشهوة والغضب من<sup>(٥)</sup> القبائح، فلو لم يُتَمَرَّزْ (هـ/١٦٥) في عقله وجوبُ الواجب، وحرمةُ القبائح، والمواخظةُ بإخلال الواجب،

(١) (أ): فذهب.

(٢) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): عن.

وارتكاب القبائح، لصدّر القبائح دائماً من العبد، فلم يكن هو زاجراً  
 عن القبائح، بل مُغرباً بها.  
 وأما بيان بطلان التالي: فلأن تَرَكَ الرَّجْرِ عن القبائح، والإغراء  
 بها قبيحٌ، والله تعالى مُنَزَّهٌ عن القبيح.

\* قال:

وَشَرَائِطُ حُسْنِهِ: انْتِقَاءُ الْمَفْسَدَةِ، وَتَقَدُّمُهُ، وَإِمْكَانُ مُتَعَلِّقِهِ،  
 وَيُبُوْثُ صِمَّةٍ رَائِدَةٍ عَلَى حُسْنِهِ، وَعِلْمُ الْمُكَلَّفِ بِصَفَاتِ الْفِعْلِ وَقَدْرِ  
 الْمُسْتَحَقِّ عَلَيْهِ، وَامْتِنَاعُ الْقَبِيحِ عَلَيْهِ، وَقُدْرَةُ الْمُكَلَّفِ عَلَى الْفِعْلِ،  
 وَعِلْمُهُ بِهِ، وَإِمْكَانُهُ وَإِمْكَانُ الْأَلَّةِ.

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّنَ إلى شرائط حُسن التكليف<sup>(١)</sup>.

منها: ما يَرْجِعُ إلى نفس التكليف، ومنها: ما يَرْجِعُ إلى الفعل  
 المُكَلَّفِ به، ومنها ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ، ومنها ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ.

أما ما يَرْجِعُ إلى نفس التكليف فأمران:

الأول<sup>(٢)</sup>: انتقاء المفسدة، بأن لا يكون التكليف مفسدةً للمُكَلَّفِ،  
 بأن يكون مُوجِباً للإخلال بتكليفٍ آخر له، وأن لا يكون مفسدةً لمُكَلَّفٍ  
 آخر.

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠، شرح التجريد  
 للفوشجي ٣/٣١٥.

(٢) (ب): فالأول.

والثاني: تَقْدُمُ التَّكْلِيفِ عَلَى الْفِعْلِ زَمَانًا، يَتِمَكَّنُ الْمُكَلَّفُ فِيهِ مِنَ  
الِاسْتِدْلَالِ بِهِ، لِثِبَاتِ الْفِعْلِ زَمَانَ وَجُوبِ إِقَاعِهِ فِيهِ.

وَأَمَّا مَا يَرْجَعُ إِلَى الْفِعْلِ فَأَمْرَانِ أَيْضًا:

الأول: إِمْكَانُ وَجُودِهِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَإِمْكَانِ مُتَعَلِّقَهُ»، فَإِنَّ  
التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ خَالٍ عَنِ الْفَائِدَةِ.

الثاني: اشْتِمَالُ الْفِعْلِ عَلَى صِفَةِ زَائِدَةٍ (ج/١٥٣) عَلَى حُسْنِهِ،  
بِأَن يَكُونَ وَاجِبًا أَوْ مَنُودِيًّا، إِنْ كَانَ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِ، وَبِأَن يَكُونَ قَبِيحًا أَوْ  
يَكُونَ الْإِخْلَالَ بِهِ أَوْلَى مِنْ فِعْلِهِ؛ إِنْ كَانَ التَّكْلِيفُ بِتَرْكِ فِعْلٍ.

وَأَمَّا مَا يَرْجَعُ إِلَى الْمُكَلَّفِ: فَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِصِفَاتِ الْفِعْلِ؛  
لثَلَا يُكَلَّفُ بِارْتِكَابِ الْقَبَائِحِ، وَاجْتِنَابِ الْوَاجِبِ وَالْمَنُودِ، وَأَنْ يَكُونَ  
عَالِمًا بِقَدْرِ مَا يُسْتَحَقُّ عَلَى الْفِعْلِ مِنَ الثَّوَابِ؛ لثَلَا يَنْقُصُ<sup>(١)</sup>  
(ب/١٦٦) فِيكَونِ جَوْرًا، وَأَنْ يَكُونَ الْقَبِيحُ مَمْتَنَعًا عَلَيْهِ؛ لثَلَا يُخْلُ  
بِالْوَاجِبِ، فَلَا<sup>(٢)</sup> يَثْبُتُ الْمَسْتَحَقُّ لِلثَّوَابِ.

وَأَمَّا مَا يَرْجَعُ إِلَى الْمُكَلَّفِ: فَهُوَ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى الْفِعْلِ، وَأَنْ  
يَكُونَ عَالِمًا بِهِ أَوْ مَتَمَكِّنًا مِنَ الْعِلْمِ، وَأَنْ يَتِمَكَّنَ مِنْ آلَةِ الْفِعْلِ، إِنْ كَانَ  
الْفِعْلُ ذَا آلَةٍ.

• قَالَ:

وَمُتَعَلِّقَهُ: إِثْنَا جِنْمٌ: إِثْنَا<sup>(٣)</sup>: عَقْلِي أَوْ سَخْمِي، وَإِثْنَا ظَنٌّ، وَإِثْنَا هَمَلٌ.

معلمان التكليف

(١) (ج): يتنصص الثواب.

(٢) (د): ولا.

(٣) ساقطة من (ب).

○ أقول:

أي: متعلق التكليف: إما علم، وإما ظن، وإما عمل.  
أما العلم فهو: إما عقلي يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، كالعلم بوجود الإله، وكونه قادراً عالماً، وإما سمعي لا يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشرع، وتصديق من النبي، مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن، وسعادته<sup>(١)</sup> وسروره، وشقاوته. وأما الظن، فمثل: كثير من الأحكام الشرعية، كظن القلة وطهارة الماء، وغيرهما. وأما العمل: فکردّ الودیعة، وشكر المصنم، والصلاة والزكاة، وغيرهما.

✽ قال:

التكليف شرط

وَهُوَ مُنْقَطِعٌ لِلْإِجْمَاعِ، وَإِلِيصَالِ الثَّوَابِ.

○ أقول:

التكليف لا بد وأن يَنْقَطِعَ عن المُكَلَّفِ، ولا يدوم بدوامه.  
والدليل عليه: الإجماع، ولأن التكليف إن لم ينقطع، لم يمكن إصالة الثواب إلى المُكَلَّفِ، والتالي ظاهر الفساد.  
بيان الملازمة: أن التكليف يَسْتَدْعِي المشقة، والثواب يَسْتَدْعِي الخلوص عن المشقة، فالجمع بينهما محال، فلو تَحَقَّقَ التكليف دائماً انتفى الثواب دائماً، فلم يُمكن إصالة إلى المُسْتَحِقِّ. (١٦٦/هـ).

(١) (ج): في سعادته.

\* قال:

وَعَلَّةٌ حُسْنِهِ عَامَّةٌ، وَضَرَرُ الْكَافِرِ مِنْ اخْتِيَارِهِ - وَهُوَ مَفْسَدَةٌ - لَا مِنْ حَيْثُ التَّكْلِيفُ، بِخِلَافِ مَا شَرَطْنَا، وَالْفَائِدَةُ ثَابِتَةٌ.

صوم حسن  
التكليف  
للمؤمن  
والكافر

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى عُموم حُسن التكليف، بالنسبة إلى المؤمن والكافر<sup>(١)</sup>.

والدليل عليه: أن علة حُسن التكليف - وهي التعريض للثواب - عامةٌ بالنسبة إلى المؤمن والكافر، فالتكليف بالنسبة إلى الكافر أيضاً حَسَنٌ.

قولُه: «وضرر الكافر من اختياره» إشارةٌ إلى جواب سؤال. توجيهُه: أن تكليف الكافر ضررٌ عظيم في حقه؛ لأنه مشقة في الدنيا، والعقابُ حاصل بتركه في العقبين، وانتفاء مصلحته<sup>(٢)</sup>؛ إذ لا ثوابَ له، فهو قبيح قطعاً.

تقريرُ الجواب: أن التكليفَ نَفْسَه ليس بضرر، ولا مُقْتَضٍ للضرر من حيث هو تكليفٌ، وإلا لكان تكليفُ المؤمن كذلك، بل الضرر حَصَلَ من اختيار الكافر الكفرَ والفسوقَ، وتَرْكَ الإيمان والطاعة.

قولُه: «وهو مفسدة لا من حيث التكليف» إشارةٌ أيضاً إلى جواب

سؤال.

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٢.

(٢) (هـ): مصلحة.

توجيهه: أن حُتِنَ التكليف مشروطاً بانتفاء المفسدة، بالنسبة إلى المُكَلِّف، وتكليفُ الكافر مستلزم للمفسدة، فإنه يستلزم صَرَرَ المُكَلِّف، فلا يكون حَسَنًا.

تقريرُ الجواب: أن التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف، بل المفسدة حَصَلَتْ من سوء اختياره، بخلاف ما شَرَطْتَاهُ، فإن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف، لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار.

قوله: «والفائدة ثابتة» هذا أيضاً جوابُ سؤال مُقَدَّر.

توجيهه: أن تكليف الكافر لا فائدة فيه؛ لأن الفائدة من التكليف هي الثواب، ولا ثواب له، فلا فائدة في تكليفه، فكان عبثاً.

تقريرُ الجواب: أننا لا نُسَلِّمُ أن تكليف الكافر لافائدة فيه، بل الفائدة ثابتة، وهي التعريضُ للثواب، كما بالنسبة إلى المؤمن.

\* قال:

وَاللُّطْفُ وَاجِبٌ لِيَحْصَلَ<sup>(١)</sup> الْقَرَضُ بِهِ. فَإِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِهِ بِهِت اللَّحْفُ تَمَالَى - وَجَبَ عَلَيْهِ؛ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَلِّفِ وَجَبَ أَنْ يُشْفَرَ بِهِ وَبُوجِبَ؛ وَإِنْ كَانَ مِنْ خَيْرِهِمَا شُرْطًا<sup>(٢)</sup> فِي التَّكْلِيفِ الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ - وَوُجُوهُ الْفَنِيحِ مُتَنَفِّئَةٌ، وَالْكَافِرُ لَا يَخْلُو عَنْ لُطْفٍ، وَالْإِنْجَابُ بِالسَّمَاةِ وَالشَّقَاوَةُ لَيْسَ مَفْسَدَةً، وَيَفْشِحُ مِنْهُ - تَمَالَى - التَّغْلِيْبُ مَعَ مَعْنَى دُونَ الدَّمِ.

(١) (ب) (هـ): لحصيل.

(٢) (ل) (ب): بشرط.



○ أقول:

**اللفظ واجب** اللفظ: ما يُقَرَّبُ العَبْدَ إلى الطاعة، وَيُبَعِّدُهُ عن المعصية، بحيث لا يُؤَدِّي إلى الإلجاء<sup>(١)</sup>.

**اللفظ واجب** وهو واجب، على معنى: أن تاركه يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ عند المعتزلة<sup>(٢)</sup>، خلافاً للأشاعرة<sup>(٣)</sup>.

واختار المصنّف مذهب المعتزلة.

واختجّ عليه: بأن اللفظ يَحْصُلُ به العَرَضُ من التكليف، وهو (١٥٤/ج) التعريضُ للثواب؛ لأن ما يُقَرَّبُ المُكَلَّفُ من الطاعة وَيُبَعِّدُهُ عن<sup>(٤)</sup> المعصية، يكون مُسْتَدْعِيّاً لتحصيل المُكَلَّفِ به، المُسْتَلْزِمُ للعرض منه، وما يُحْصَلُ العَرَضُ من التكليف يكون واجباً؛ لأن التكليف واجب، وهو لا يَسِمُ إلا باللفظ، وما لا يَسِمُ الواجب إلا به، فهو واجب.

**الحكم اللفظ** واللفظ: إما أن يكونَ فِعْلٌ اللهُ تعالى كَحَلَّتِ القدرة للعبد، وإكمال العقل، ونَصَبِ الأدلة، وتهيئةِ آلاتِ فِعْلِ الطاعة<sup>(٥)</sup> وتَرْكِ المعصية، فيكونَ واجباً عليه تعالى.

(١) انظر هذا التعريف في تلخيص المحصل ص ٣٤٢.

(٢) وخالف في ذلك من المعتزلة بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩، كشف المراد ص ٣٠٣.

(٣) انظر: لمح الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١، شرح المقاصد ٣٢١/٤.

(٤) (ب) (ج): من.

(٥) (ب) (هـ): طاعته.

وإما أن يكون فِعْلُ الْمُكَلَّفِ نفسه، كنظره وفكره فيما يَجِبُ عليه  
وَرُيُوسُهُ إلى تحصيله، فوجب على الله تعالى أن يُعَرِّقَهُ وَيُوجِبَهُ عليه.

وإما أن يكون فِعْلٌ غيرهما من المكلفين، مثل الإعانة له في  
تحصيل مصالحه ودفع مفاسده، والتأسي به (هـ/١٦٧) في أفعاله  
الصالحة وإيمانه وطاعته، والانزجارِ عن أفعاله الفاسدة اعتباراً له،  
فِيُنْتَرِطُ في التكليف بالملطوف فيه العِلْمُ بأن ذلك الغير يَفْعَلُ اللطْفَ.  
قوله: «ووجوه القبح متفية» إشارة إلى جواب اعتراض.

توجيهه: أن يقال: اللطف إنما يكون واجباً إذا كان خالياً من  
وجوه (ب/١٦٧) القُبْحِ والمفسدة، (فإن وجوه الحُسْنِ والمصلحة، لا  
تكون كافيةً في وجوب اللطف، بل لا بد من انتفاء القُبْحِ والمفسدة)<sup>(١)</sup>  
فيجوز أن يكون اللطف الذي يُوجِبُونَهُ مشتقاً على وجوه القُبْحِ  
والمفسدة، وإن لم تَعْلَمَهُ<sup>(٢)</sup>، فلا يكون واجباً.

تقريرُ الجواب: أن وجوه القُبْحِ متفية؛ لأننا نَعْرِفُهَا؛ لأننا مُكَلَّفُونَ  
بتركها، وكل ما كنا مُكَلَّفِينَ بتركه يكون معلوماً لنا، وقد عَرَفْنَا أنه ليس  
هناك وَجْهٌ قُبْحٍ.

قوله: «والكافر لا يخلو من (٣) لطف» أيضاً جوابُ اعتراض.  
توجيهه: أن يقال: الكافر مُكَلَّفٌ بالإيمان مع أنه لا لُطْفَ به؛ أما

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٢) (ب) (هـ): يعلم.

(٣) (هـ): عن.

أنه مُكَلَّفٌ بالإيمان فظاهر، وأما أنه لا لُطْفَ به، فلائه لو كان لُطْفَ به  
لَحَصَلَ المَلطُوفُ به - أي: الإِيمانُ - عنده، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ المَلازمة: أنه لا معنى لِلُطْفِ إلا ما حَصَلَ المَلطُوفُ به  
عنده، فلو كان اللُطْفُ واجباً، لما كان التكلِيفُ مُتَحَقِّقاً بِدُونِهِ؛ لأنَّ  
مُوجِبَ وجوبه هو التكلِيفُ.

تقريرُ الجواب: أن الكافرَ لا يخلو من<sup>(١)</sup> لطف أيضاً، فإن اللُطْفَ  
ليس عبارةً عما حَصَلَ المَلطُوفُ به عنده، بل هو عبارةٌ عما يُقَرَّبُ إلى  
الطاعة وَيُبْعَدُ عن المعصية، فجاز أن يكون المُقَرَّبُ<sup>(٢)</sup> حاصلًا، ولا  
يَتَحَقَّقُ المَلطُوفُ به (أ/٨٣) بسببِ مانعٍ، وهو سوءُ اختيار<sup>(٣)</sup> المُكَلَّفِ.

قوله: «والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة» أيضاً<sup>(٤)</sup> جوابُ  
اعتراض.

تقريره: أن اللُطْفَ لو كان واجباً على الله تعالى لَصَدَرَ عنه،  
والتالي باطل.

أما المَلازمة فظاهرة.

وأما بيانُ بطلانِ التالي: فلأن الله تعالى أَحَبَّ بالسعادة والشقاوة،  
فإنه أخير بأن بعض المُكَلَّفِينَ من أهل الجَنانِ، وبعضهم من أهل  
النيران، والإخبار بأن المُكَلَّفِ من أهل النار مُنافٍ للُطْفِ؛ لأنه مفسدة

(١) (هـ): عن.

(٢) (أ): القرب، (ب): التقرب.

(٣) (ب): إحسان.

(٤) ساقطة من (هـ).

بالنسبة إلى المُكَلَّف؛ لأنه إغراءٌ له على المعاصي، فيكون منافعاً للطف، وإذا صَدَرَ عنه منافع اللطف، لم يَصُدَّر عنه اللطف.

تقريرُ الجواب: أن الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدةً، فإنه ليس إغراءً على المعاصي؛ لجواز أن يمتنع عن المعاصي، ولا يُقدِّم عليها، بسبب هذا الإخبار.

قوله: «ويُفِيحُ منه التعذيبُ مع منعه دون الذم» أي: يُفِيحُ من المكلفِ تعذيبُ المُكَلَّفِ إذا منعه من اللطف؛ لأنه إذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها، فيُفِيحُ التعذيبُ حينئذٍ؛ لأنه على ذلك التقدير له أن يقول: لِمَ ما لَطَفْتُ<sup>(١)</sup> بي؟ كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِمَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا ﴿١٦﴾ فإنه أخبر بأنه لو منعهم اللطف<sup>(٢)</sup> في بعثة الرسول، لكان لهم هذا السؤال، ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قُبْحِ إهلاكهم من دون البعثة.

ولا يُفِيحُ من المُكَلَّفِ ذمُّ المُكَلَّفِ مع منعه اللطف؛ لأن الذمَّ حَقٌّ يُسْتَحَقُّ<sup>(٣)</sup> على القبح، غيرُ مختص بالمُكَلَّفِ، بخلاف العقاب المُسْتَحَقَّ للمُكَلَّفِ، ولهذا لو أغرى الإنسان غيره على القبح، ففعله، لم يَسْقُطْ من الباعث حَقُّ الذم، كما أن لإبليس حَقُّ ذمِّ أهل النار، مع أنه المُغْرِي على المعاصي.

(١) (هـ): لطف.

(٢) سورة طه: ١٣٤.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ج): مستحق.

• قال:

وَلَا بَدَّ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ، وَإِلَّا تَرَجَّحَ بِلَا مُرَجِّحٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى  
الْمُتَسَبِّبِينَ. وَلَا يَتَلَوَّنُ الْإِلْجَاءَ. وَيَعْلَمُ الْمُكَلِّفُ اللَّطْفَ إِجْمَالاً أَوْ  
تَفْصِيلاً. وَيَزِيدُ اللَّطْفَ عَلَى جِهَةِ الْحُسْنِ، وَيَذْخُلُهُ التَّخْيِيرُ،  
وَيُنْفِزُهُ حُسْنَ الْبَدَلَيْنِ. (هـ/١٦٨)

○ أقول:

ذَكَرَ لِلْطَّفِ أَحْكَاماً خَمْسَةً<sup>(١)</sup>:

احكام لطف

الأول: أنه لا بد أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة، على  
معنى أن حصول اللطف يكون داعياً إلى حصول (ج/١٥٥) الملتوف  
به؛ لأنه لو لم يكن بينهما مناسبة، لَزِمَ التَّجْزِيعُ بِلَا مُرَجِّحٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى  
الْمُتَسَبِّبِينَ، والتالي باطل.

بيانُ المُلازِمَةِ: أنه لولا المناسبة، لم يكن كونُ اللطف لطفاً  
بالنسبة إلى ذلك الفعل، أولى من كون غيره لطفاً بالنسبة إليه، ولا  
يكون<sup>(٢)</sup> ذلك الفعل ملطوفاً به بالنسبة إلى ذلك اللطف، أولى من كون  
فعل غيره بالنسبة إليه.

الثاني: أن لا يَتَلَوَّنَ اللَّطْفُ فِي اسْتِدْعَاءِ الْمَلْطُوفِ بِهِ حَدَّ الْإِلْجَاءِ،  
وإلا لم يكن اللطف لطفاً؛ ضرورة اعتبار عدم الإلجاء في مفهومه.

الثالث: أن يَعْلَمَ الْمُكَلِّفُ اللَّطْفَ إِجْمَالاً أَوْ تَفْصِيلاً؛ لأنه إذا لم

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٥، شرح التجريد للقرشي ٣/٣١٦.

(٢) هـ: كون.

يَتَلَمَّهُ الْمُكَلَّفُ لَمْ يَتَلَمَّ الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَلْطُوفِ بِهِ، فَلَمْ يَكُنْ دَاعِيًا  
 لِلْمُكَلَّفِ إِلَى الْفِعْلِ الْمَلْطُوفِ بِهِ، فَإِنْ كَانَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِي كَافِيًا فِي  
 اسْتِدْعَاءِ الْفِعْلِ، لَمْ يَجِبِ التَّفْصِيلِيُّ، كَمَا نَعَلَمُ<sup>(١)</sup> أَنْ ضَرَبَ الْبِهِيمَةَ  
 لَطْفًا لَنَا، وَإِنْ كَانَ اللَّطْفُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ وَجَبَ حُصُولُهُ.  
 الرَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ اللَّطْفُ مُشْتَمَلًا عَلَى صِفَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى الْحُسْنِ:  
 مِنْ كَوْنِهِ وَاجِبًا كَالْفَرَاتِضِ، وَمَنْدُوبًا كَالنَّوَافِلِ.

الْخَامِسُ<sup>(٢)</sup>: جَوَازُ دُخُولِ التَّخْيِيرِ فِي اللَّطْفِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ  
 مُعَيَّنًا، بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِعْلَانِ كُلُّ<sup>(٣)</sup> مِنْهُمَا مُشْتَمَلًا عَلَى جِهَةٍ  
 الْمَصْلُحَةِ الْمَطْلُوبَةِ مِنَ الْأَمْرِ، فَيَقُومُ كُلُّ مِنْهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ، كَمَا فِي  
 الْكُفْرَةِ الْمُخْتِيرَةِ، وَحِينَئِذٍ<sup>(٤)</sup> لَا<sup>(٥)</sup> يَجِبُ كُلُّ مِنَ الْفَعْلَيْنِ، بَلْ يَكُونُ  
 كَالْوَاجِبِ الْمُخْتِيرِ.

وَيُشْتَرَطُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّوَالِفِ - أَيِ: الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ كُلُّ  
 مِنْهُمَا لَطْفًا، وَيَقُومُ كُلُّ مِنْهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ - كَوْنُ كُلِّ مِنْهُمَا حَسَنًا، لَيْسَ  
 فِيهِ وَجْهٌ قَبِيحٌ.

\* قَالَ:

وَبَعْضُ الْأَلْمِ قَبِيحٌ يَصْدُرُ عَنَّا خَاصَّةً، وَبَعْضُهُ حَسَنٌ يَصْدُرُ عَنَّا

حَسَنُ الْأَمْرِ  
 وَبَعْضُهُ

(١) يعلم.

(٢) (أ) (ج): الحكم الخامس.

(٣) (أ) وكل.

(٤) ساقطة من (ج).

(٥) (ج) (هـ): ولا.

تعالى - وَمِنَّا - وَحُسْنُهُ: إِنَّمَا لاسْتِحْقَاقِهِ (١٦٨/ب)، أَوْ لاسْتِمَالِهِ عَلَى النَّفْعِ أَوْ دَفْعِ الضَّرَرِ الرَّائِدَيْنِ، أَوْ لِكَوْنِهِ عَادِيًّا، أَوْ عَلَى وَجْهِ الدَّفْعِ. وَلَا بَدَّ فِي<sup>(١)</sup> الْمُشْتَمِلِ عَلَى النَّفْعِ مِنَ اللَّطْفِ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ وجوبَ اللطف - وهو صَرَبَان: مصلحةٌ في الدين ومصلحةٌ في الدنيا، ومصلحةٌ الدين: إما مَصْرَّةٌ أو منفعةٌ، والمصرة: إما أَلَمٌ ومرض<sup>(٢)</sup> وغلاء أو غيرها، والمنفعة: إما صحة وسعة في الرزق ورخص أو غيرها - أورد مباحثَ هذه الأمور عَقَبَ اللَّطْفِ.

واخْتَلَفَ فِي حُسْنِ الأَلَمِ وَتَجِبُهُ:

فذهبت<sup>(٣)</sup> الأشاعرةُ إلى أن الآلامَ الصادرةَ عنه تعالى حسنة<sup>(٤)</sup>، سواء كانت مُبْتَدَأً بها، أو بطريق المجازاة، وسواء يَعْتَبُهَا عَوَضٌ أو لا. وذهبت الثنوية<sup>(٥)</sup> إلى قُبْحِ جميع الآلام لذاتها، وهي صادرة عن الظلمة.

واختار المُصَنِّفُ أن بعضَ الآلام قبيحٌ، يَصْدُرُ منا خاصةً،

(١) (هـ): من.

(٢) (أ) (هـ): أو مرض.

(٣) (هـ): فذهب.

(٤) انظر: أصول الدين للبخداي ص ٢٤٠، شرح المقاصد ٢٩٤/٤، شرح التحرير للقوقشي ٣١٦/٣.

(٥) الثنوية: منعب فلسفي قديم، يرى بأزلية النور والظلمة، وأن فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١، كشف اصطلاحات الفنون ٥٤١/١.

كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين، بالنسبة إلى مَنْ لا جريمة له،  
وَبَعْضَهَا حَسَنٌ يَصُدُّرُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى وَمِنَّا.

وَعِلَّةُ حُسْنِهِ: إما الاستحقاقُ، أو اشتمالُهُ على نفي زائدٍ على الألم  
أو على دفع زائدٍ عليه، أو كونه على مقتضى العادة، كما يفعله الله  
تعالى في الْحَيِّ إِذَا أَلْقَيْنَاهُ فِي النَّارِ، أو كونه واقعاً على وَجْهِ الدَّفْعِ،  
كما إِذَا وَقَعَ دَفْعاً لِلصَّائِلِ، فَإِنَّا إِذَا عَلِمْنَا اشْتِمَالَ الْأَلْمِ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ  
هَذِهِ الْأُمُورِ، حَكَمْنَا بِحُسْنِهِ قَطْعاً.

والألم الذي يفعله تعالى ابتداءً - وهو المشتمل على النفع  
الحاصل للمتألم - مشروطٌ باللطف للمتألم أو لغيره؛ لأن خلوه عن  
النفع يستلزم الظلم، وعن اللطف العَبَثُ، وهما قبيحان على الله تعالى  
(١٦٩/هـ).

\* قال:

وَيَجُوزُ فِي الْمُنْتَحِقِّ كَوْنُهُ عِقَاباً.

○ أقول:

ذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْبُضْرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ الْأَلْمُ عَلَى  
الْمُنْتَحِقِّ<sup>(١)</sup>، مِثْلُ الْفَسَاقِ وَالْكَفَّارِ بِطَرِيقِ الْعِقَابِ، وَيَكُونُ تَعَجُّلُهُ قَدْ  
اشْتَمَلَ عَلَى مَصْلَحَةٍ لِبَعْضِ الْمُكَلَّفِينَ، كَمَا فِي الْحُدُودِ.

\* قال:

وَلَا يَكْفِيهِ اللَّطْفُ فِي أَلْمِ الْمُكَلَّفِ فِي الْحُسْنِ.

(١) وخالف في ذلك القاضي عبد الجبار، كشف المراد ص ٣٠٩.



○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخَانِ وَقَاضِيَ الْقَضَاءَ<sup>(١)</sup> إِلَى أَنْ اللَّطْفَ غَيْرُ كَافٍ فِي أَلَمِ  
الْمُكَلَّفِ لِيَكُونَ حَسَنًا، بَلْ لَا بَدَّ فِيهِ أَنْ يَقَعَ فِي مَقَابَلَتِهِ عِوَضٌ، مِنْ  
حَصُولِ نَفْعٍ أَوْ دَفْعِ ضَرَرٍ؛ لِأَنَّ الطَّاعَةَ الْوَاقِعَةَ لِأَجْلِ الْأَلَمِ بِسَبَبِ  
اللِّطْفِ، يُقَابِلُهَا الثَّوَابُ الْمُسْتَحَقُّ<sup>(٢)</sup>، فَيَبْقَى الْأَلَمُ مُجَرَّدًا عَنِ النِّفْعِ،  
فِيَكُونُ قَبِيحًا.

\* قال:

وَلَا يَخْسُنُ مَعَ اسْتِمَالِ اللَّذَّةِ عَلَى لُطْفَيْتِهِ.

○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ<sup>(٣)</sup> إِلَى أَنَّ الْأَلَمَ لَا يَخْسُنُ إِذَا  
كَانَ اللَّذَّةُ مُشْتَمَلَةً عَلَى اللَّطْفِ الَّذِي فِي الْأَلَمِ؛ لِأَنَّ الْأَلَمَ إِنَّمَا يَصِيرُ فِي  
حُكْمِ الْمَنْفَعَةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ طَرِيقًا لِتِلْكَ الْمَنْفَعَةِ إِلَّا ذَلِكَ الْأَلَمُ، وَلَوْ  
أَنْكَرَ الْوَصُولُ إِلَى الْمَنْفَعَةِ بَدُونِ الْأَلَمِ، كَانَ الْأَلَمُ ضَرَرًا، وَهُوَ قَبِيحٌ.

\* قال:

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْحُسْنِ اخْتِيَارُ الْمُتَأَلَّمِ بِالْفِعْلِ.

○ أقول:

أي: لَا يُشْتَرَطُ فِي حُسْنِ الْأَلَمِ الْوَاقِعِ ابْتِدَاءً مِنْ اللَّهِ تَعَالَى اخْتِيَارُ

(١) انظر: كشف المراد ص ٣١٠. والشَّيْخَانِ هُمَا أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَّائِيُّ وَابْنُهُ أَبُو هَاشِمٍ،  
وَقَاضِيَ الْقَضَاءَ هُوَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ.

(٢) (أ) (ج) زِيَادَةٌ: بِهِ.

(٣) خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ. انظر: كشف المراد ص ٣١٠.

المُتَأَمِّل (ج/١٥٦) العِوَضَ الزائِدَ عليه بالفعل؛ لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع، الذي يتفاوت فيه اختيارُ المُتَأَمِّلِينَ.  
فأما النفعُ البالغُ إلى حَدٍّ لا يتفاوت فيه اختيارُ المُتَأَمِّلِينَ؛ لكونه زائداً، فهو حَسَنٌ، وإن لم يَحْصُلِ الاختيارُ بالفعل. وهذا هو العِوَضُ المُسْتَحَقُّ عليه.

• قال:

بحث العوض

وَالْعِوَضُ: نَفْعٌ مُسْتَحَقٌّ خَالٍ عَنِ تَعْظِيمِ وَإِجْلَالِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى عِوَضِ الأَلَمِ الواقعِ ابتداءً، وأحكامِهِ<sup>(١)</sup>.

تعريف العوض

وَالْعِوَضُ: نَفْعٌ مُسْتَحَقٌّ خَالٍ عَنِ تَعْظِيمِ وَإِجْلَالِ.

فالنفعُ يجوزُ أن يَقَعَ تَفْضُلاً من غيرِ سابقَةِ استحقاقِ، ويجوزُ أن يَقَعَ بعدِ استحقاقِ.

فقوله: «مُسْتَحَقٌّ» يُخْرِجُ النَفْعَ الْمُتَفَضَّلَ بِهِ، فإنه لا يكونُ عِوَضاً.

وقوله: «خَالٍ عَنِ تَعْظِيمِ وَإِجْلَالِ» يُخْرِجُ النَوَابِ.

• قال:

وَيُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ - تَعَالَى - بِإِنزَالِ الأَلَامِ، وَتَقْوِيَةِ المَنَافِعِ لِمَصْلَحَةِ

(١) انظر في العوض وأحكامه: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣، تلخيص المحصل ص ٣٤٢، كشف القوائد في شرح قواعد العقائد للحلي ص ٢٥٤، كشف المراد ص ٣١١، شرح المقاصد ٣٢٣/٤، شرح التجريد للقوشجي ٣١٧/٣.

الغَيْرِ؛ وَإِنزَالِ الْغُمُومِ، سَوَاءً أَسْنَدَتْ<sup>(١)</sup> إِلَى عِلْمٍ ضَرُورِيِّ أَوْ  
مُكْتَسَبٍ أَوْ ظَنٍّ، لَا مَا يَسْتَنِدُ إِلَى فِعْلِ الْعَبْدِ؛ وَأَمْرٍ عِبَادِهِ بِالْمَضَارِّ  
أَوْ إِتَابِهِ<sup>(٢)</sup>، أَوْ تَمَكُّينِ<sup>(٣)</sup> غَيْرِ الْعَاقِلِ. بِخِلَافِ الْإِحْرَاقِ عِنْدَ الْإِقْتَاءِ  
فِي النَّارِ، وَالْقَتْلِ عِنْدَ شَهَادَةِ الزُّورِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إِلَى الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بِهَا الْعَوْضُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.  
منها: إِنْزَالُ الْآلَامِ بِالْعَبْدِ، كَالْمَرَضِ وَغَيْرِهِ<sup>(٤)</sup>، فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَى  
اللَّهِ تَعَالَى عَوْضَهُ، وَإِلَّا لَكَانَ ظُلْمًا، وَالظُّلْمُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى قَبِيحٌ<sup>(٥)</sup>.

الوجوه التي  
يستحق بها  
العوض على  
الله تعالى

ومنها: تَفْوِئُ الْمَنَافِعِ عَلَى الْعَبْدِ، إِذَا كَانَ التَّفْوِئُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى  
لِمَصْلَحَةِ الْغَيْرِ؛ لِأَنَّهُ لَا قَرْقَى بَيْنَ إِِنْزَالِ الْمَضَارِّ<sup>(٦)</sup> وَتَفْوِئِ الْمَنَافِعِ.

ومنها: إِِنْزَالُ الْغُمُومِ، بِأَن يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى أَسْبَابَ الْغَمِّ؛ لِأَنَّ الْغَمَّ  
بِمَنْزِلَةِ الضَّرْرِ، سَوَاءً كَانَ الْغَمُّ مُسْتَدًّا إِلَى عِلْمٍ ضَرُورِيِّ بِنَزُولِ مَصِيبَةٍ  
أَوْ وَصُولِ أَلَمٍ، أَوْ مُسْتَدًّا إِلَى عِلْمٍ مُكْتَسَبٍ؛ لِأَنَّ تَعَالَى هُوَ الْبَاعِثُ  
عَلَى النَّظَرِ، فَيَكُونُ<sup>(٧)</sup> اللَّهُ تَعَالَى سَبَبًا لِلْغَمِّ، فَكَانَ<sup>(٨)</sup> الْعَوْضُ عَلَيْهِ، أَوْ

(١) (ج): استندت.

(٢) (ب): إباحتها.

(٣) (ب) (ج): وتمكين.

(٤) ساقطة من (ه).

(٥) العبارة في (أ) (ج): والظلم قبيح على الله تعالى.

(٦) (أ): المضرات.

(٧) (أ) (ج) زيادة: هو.

(٨) (ه): وكان.

مستنداً إلى ظن، كأن يَغْتَمَّ عند أمارة وصول مضرة أو فوات منفعة، فإنه هو الناصبُ لأمارة الظن، فيكون الغمُّ بسببه، فيجِبُ عليه العِوَضُ. قوله: «لا ما يستند إلى فعل العبد» أي: الغمُّ المستند إلى العبد نفسه، من غير سبب من الله تعالى لا عِوَضَ فيه على الله تعالى؛ وذلك يثلُّ أن يَتَبَحَّثَ العبدُ فيعتقد جهلاً بنزول ضرر أو فوات منفعة، فإنه لا عِوَضَ فيه.

ومنها: أي: من (١) الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها العِوَضُ على الله تعالى أمرُ الله تعالى عبادةً بإيلام الحيوان أو إباحته (١٦٩/ب)، سواء (٢) كان الأمرُ للإيجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر، أو الندب كالضحايا. (١٧٠/هـ) فإن العِوَضَ يجب على الله تعالى؛ لأن الأمر بالإيلام يَسْتَلْزِمُ الحَسَنَ، والألمُ إنما يَحْسُنُ إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العِظَمِ جِداً.

ومنها: تمكينُ غير العاقل - ويثُلُّ: سباع الوحش - للإيلام، فإن العِوَضَ يَجِبُ على الله تعالى؛ لأنه تعالى مَكَّنَهُ، وجَعَلَهُ مائلاً إلى الإيلام، مع إمكان عدم المَيْلِ، ولم يَجْعَلْ له عقلاً يُمَيِّزُ به الألم الحَسَنَ من الألم القبيح، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيَقْبِضُ منه تعالى أن لا يُوصِلَ إليه عِوَضاً.

وهذا بخلاف الاحتراق، أي: إذا ألقينا صبيلاً في النار فاحترق، أو شَهِدْنَا شهادةً زور فقتلَ بسببها، فإن العِوَضَ يَجِبُ علينا لا على الله تعالى.

(١) (ج) (هـ): ومن.

(٢) ساقطة من (ج).

أما إلقاء الصبي في النار: فلأن فِعْلَ الألم واجبٌ في الحكمة من حيث إجراء العادة، والله تعالى قد مَتَعَنَا من إلقائه، ونهانا عنه، فصار المُلقِي كأنه أَوْصَلَ الألم إليه، فلهذا وَجِبَ على المُلقِي العِوَضُ دونه. وأما شهادة الزور: فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام إيصال الألم من جهة الشرع، فصاروا كأنهم فعلوه.

\* قال:

وَالْإِنْتِصَافُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ<sup>(١)</sup> عَقْلاً وَسَمْعاً، فَلَا يَجُوزُ تَمَكِينُ الظَّالِمِ مِنَ الظُّلْمِ دُونَ عِوَضٍ فِي الْحَالِ يُوَازِي ظُلْمَهُ: فَإِنْ كَانَ الْمَظْلُومُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَرَّقَ اللَّهُ أَمْوَاضَهُ عَلَى الْأَوْقَاتِ أَوْ تَفَضَّلَ عَلَيْهِ بِمِثْلِهَا؛ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ (١/٨٤) الْعِقَابِ أَشَقَطَ بِهَا<sup>(٢)</sup> جُزْءاً مِنْ عِقَابِهِ بِحَيْثُ يَظْهَرُ لَهُ التَّخْفِيفُ، بِأَنْ يُفَرَّقَ النَّاقِصَ عَلَى الْأَوْقَاتِ.

الانتصاف  
واجب على  
الله تعالى

○ أقول:

اختلف المعتزلة في انتصاف المظلوم من الظالم<sup>(٣)</sup>: هل هو واجب على الله تعالى عقلاً أو سمعاً؟  
فذهب طائفة إلى الأول، والأخرى إلى الآخر.  
واختار المصنّف أنه واجب على الله تعالى عقلاً وسمعاً.

(١) (أ) عليه واجب.

(٢) (ج) له.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٤، كشف المراد ص ٣١٤.

أما أنه واجبٌ عقلاً: فلأنه لو لم يَتَّصِفِ تعالى منه لأدَّى إلى إضاعة حق المظلوم؛ لأنه تعالى مَكَّنَ الظالمَ، وَخَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ الظلمِ، مع أنه تعالى يَقْدِرُ عَلَى مَنْعِهِ، وما مَكَّنَ المظلومَ من مكافأته، فلو لم يَتَّصِفِ منه لَصَاعَ حَقُّ المظلومِ، والتالي باطل؛ لأن تضييعَ حَقِّ المظلومِ قبيحٌ عقلاً.

وأما أنه واجبٌ سمعاً: فلما وَرَدَ في القرآن من أن الله تعالى يقضي بين عباده بالحق<sup>(١)</sup>.

واختلفوا في أنه هل يَجُوزُ له تعالى أن يُمَكِّنَ الظالمَ من الظلمِ، من دون عِوَضٍ في الحال يوازِي ظُلْمَهُ، أي: يُمَكِّنُ مِنَ الظلمِ مَنْ لَا عِوَضَ لَهُ فِي الحال يوازِي ظُلْمَهُ؟

فذهب أبو هاشم والكمي<sup>(١)</sup> (ج/١٥٧) إلى أنه يجوز.

ثم اختلفا:

فقال الكمي: يجوز أن يَخْرُجَ من الدنيا، ولا عِوَضَ له يوازِي ظُلْمَهُ، وقال: إن الله تعالى يَفْضَلُ عليه بِالْعِوَضِ الْمُسْتَحَقِّ عليه، وَيَذْفَعُهُ إِلَى المظلومِ.

وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يَخْرُجَ من الدنيا، ولا عِوَضَ له يوازِي ظُلْمَهُ، بل تَجِبُ تَبَيُّهُهُ؛ لأن الانتصافَ واجب، والتفصيلَ ليس بواجب، فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز.

(١) منها قوله تعالى: ﴿وَنُحِىَ إِلَيْهِمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ سورة الزمر: ٦٩.

وقال المرتضى<sup>(١)</sup>: إن التقيّة تفضّل أيضاً، فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فهذا أوجب العوّض في الحال. واختاره المصنّف.

ولمّا بيّن وجوب العوّض في الحال، أراد أن يُشير إلى كيفية إيصال العوّض إلى المُستحقّ.

والمُستحقّ للعوّض: إما أن يكون من أهل الجنة، أو من أهل النار: فإن كان من أهل الجنة فرّق الله تعالى عوّضه على الأوقات، على وجه لا يبيّن له انقطاعه، فلا يتألّم به، أو يفضّل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله، فلا يتألّم بانقطاعه أيضاً.

وإن كان من أهل العقاب جعل الله تعالى عوّضه جزءاً من عقابه، بحيث يظهر له التخفيف، بأن ينقص من آلامه ما يستحق<sup>(٢)</sup> الأعراس، مُتفرّقا على الأوقات، بحيث تظهر له الخفّة.

\* قال:

وَلَا يَجِبُ دَوَامُهُ لِحُسْنِ الرَّائِدِ بِمَا يُخْتَارُ مَعَهُ الْأَلَمُ وَإِنْ كَانَ مُنْقَطِعاً. وَلَا يَجِبُ حُضُورُهُ فِي الدُّنْيَا لِإِحْتِمَالِ مَضْلَحَةِ التَّأْخِيرِ. (هـ/١٧١)

الحكام العوض

(١) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم أبو القاسم، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر، يقول بالاعتزال، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. له عدة تصانيف منها: الأمالي، وتنزيه الأنبياء، والشافعي في الإمامة. شذرات الذهب ٢/٢٣٥، الأعلام ١/٢٥٢.

(٢) (أ) (ج): يستحقه.

يَجِبُ إِشْعَارُ صَاحِبِهِ بِإِبْصَالِهِ عِوَضاً. وَلَا يَتَمَيَّنُ مَنَافِعُ، وَلَا يَصِحُّ  
 إِشْقَاطُهُ. وَالْعِوَضُ عَلَيْهِ - تعالى - يَجِبُ تَرَايُدُهُ إِلَى حَدِّ الرِّضَا وَنَدَى  
 كُلِّ عَاقِلٍ، وَعَلَيْنَا تَجِبُ مُسَاوَاتُهُ.

○ أقول:

أراد أن يُشير إلى أحكام العِوَضِ.

منها: أنه <sup>(١)</sup> هل يَجِبُ دَوَامُهُ أَوْ لَا <sup>(٢)</sup>؟

فذهب أبو علي الجبائي إلى الأول، وابنه أبو هاشم إلى الثاني.  
 واختاره المُصَنِّفُ.

واخْتَجَّ عليه: بأن العِوَضَ إنما حَسُنَ <sup>(٣)</sup>؛ لأنه يَشْتَمِلُ عَلَى نَفْعٍ  
 زَائِدٍ عَلَى الأَلَمِ زِيَادَةً يَخْتَارُ مَعَهَا المُتَأَلِّمُ أَلَمَهُ، وَمِثْلَ هَذَا النِّفْعِ الزَّائِدِ لَا  
 يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ دَائِمًا؛ لأنه يَجُوزُ أَنْ يَتَحَقَّقَ النِّفْعُ الزَّائِدُ وَإِنْ كَانَ <sup>(٤)</sup>  
 مُنْقَطِعًا، فَلَا يَجِبُ دَوَامُهُ.

وقال أبو علي: إن العِوَضَ لو انقطع لَوَجِبَ أَنْ يُوَصَلَ <sup>(٥)</sup> إِلَيْهِ  
 عَاجِلًا؛ لأنَّ المانع من وجوب الإيصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع  
 الحياة المانع من دوامه، وقد انتفى.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤، القلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى  
 ص ١١٠.

(٣) (أ) (ج): يحسن.

(٤) (ب): يكون.

(٥) (هـ): يصل.



اجاب: بانا لا نَسَلُّمُ أن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه، بل لا يَجِبُ حصوله في الدنيا؛ لاحتمال أن يكون لتأخيرهِ مصلحةٌ غيرُ ظاهرة، فالمانعُ هو انتفاءُ تلك المصلحة الخفية.

وقال أيضاً: لو انقطع العوضُ لَزِمَ دوامه.

بيانُ الملازمة: أنه لو انقطع العوضُ لتَأَلَّمَ بانقطاعه، فيستلزمُ التألُّمُ عِوَضاً، فيَجِبُ أن يُوصَلَهُ، فإن لم ينقطع (١٧٠/ب) لَزِمَ دوامه، وإن انقطع يتألَّمُ به، فيستلزم عِوَضَ التألُّمِ وهَلَمَّ جَرَاً، فلو انقطع لَزِمَ دوامه، وما يُؤدِّي وجوده إلى عدمه، يكون محالاً، فالانقطاعُ محالٌ.

اجاب: بانا لا نَسَلُّمُ أنه يتألَّمُ بسبب القطع، فإنه يجوز أن ينقطع من غير أن يَشْعُرُ بانقطاعه، فلا يتألَّمُ به.

مع أن ذلك غيرُ محل النزاع، فإن النزاع في العوضِ المُنتَحَقِ على الدوام، لا في استلزام الألمِ الحاصل بالانقطاع لعِوَضٍ آخر، وهكذا دائماً.

ومنها: أنه لا يَجِبُ إشعارُ صاحب العوض - أي: المُنتَحَقِ للعِوَضِ - بإيصال العِوَضِ إليه، من حيثُ هو عِوَضٌ، بخلاف الثواب، فإنه يَجِبُ أن يُعَارَنَ التعظيمُ، ولا يَخْصُلُ التعظيمُ إلا بأن يَشْعُرَ بأنه ثوابٌ له، وأما العِوَضُ فإنه نفعٌ زائدٌ يُتَقَدُّ به، وقد يَتَقَدُّ به مَنْ لا يَعْلَمُ ذلك.

ومنها: أنه لا تَتَعَيَّنُ منافعُ هي تكون عِوَضاً، بل يجوز أن يُوصَلَ كُلُّ ما يَخْصُلُ فيه نفعٌ عِوَضاً، بخلاف العذاب، فإنه لا يَدُ وأن يكون من جنس ما أَلِفَهُ المُكَلَّفُ.

ومنها: أنه <sup>(١)</sup> لا يَصِحُّ إسقاطُ العَوَضِ ولا جِبَّتُهُ، ممن وَجَبَ عليه العَوَضُ، في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العَوَضُ عليه تعالى أو علينا، هذا مذهبُ أبي هاشم.

وَدَعَبَ أبو الحسين إلى: أنه يَصِحُّ إسقاطُهُ إن كان علينا، إذا استحلَّ الظالمُ من المظلوم، فجمَلَهُ <sup>(٢)</sup> المظلوم في جِلِّ، بخلاف العَوَضِ عليه تعالى فإن إسقاطَهُ عنه عَيْبٌ؛ لعدم انتفاعه به.

ومنها: أن العَوَضَ إذا كان على الله تعالى يَجِبُ أن يكون زائداً على الألم، زيادةً تنتهي إلى حَدِّ يَرْضَى كُلُّ عاقلٍ به. وإن كان العَوَضُ علينا، يَجِبُ أن يكون مساوياً لما قُوِلَ من الألم؛ لأن الزائد على ما يُسْتَحَقُّ عليه من الضمان يكون ظلماً.

\* قال:

وَأَجَلَ الْحَيَوَانَ الْوَقْتَ الَّذِي عَلِمَ اللَّهُ - تَعَالَى - بِطُلُوعِ حَيَاتِهِ فِيهِ. وَالْمَقْتُولُ يَجُوزُ فِيهِ الْأَمْرَانِ أَوْلَا <sup>(٣)</sup>. وَيَجُوزُ إِنْ يَكُونُ الْأَجْلُ لُطْفًا لِلتَّغْيِيرِ لَا لِلْمُكَلِّفِ.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ الْأَجْلُ قَدْ يَكُونُ مِنَ الْأَلْطَافِ وَالْمَصَالِحِ، (ج/١٥٨) عَقَّبَ بَحَثَ الْأَلْطَافِ وَالْمَصَالِحِ بَحَثَ الْأَجْلِ <sup>(١)</sup>.

(١) (ب) (هـ): أن.

(٢) (أ) (ج): وجمعه.

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي متن التجريد بتحقيق الشافعي: «لولا» ص ٦٠٥.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠، أصول الدين للبخاري ص ١٤٢، نبذة الأدلة للسني ٦٨٦/٢، شرح المقاصد ٣١٤/٤.

وأجل كل شيء: هو وقتُ تحقُّقه.

وقتُ كل شيء: ما قُدِّر به من معلوم متجدد، لم يكن ذلك الشيء قبله، سواءً كان ذلك المعلوم المتجدد وجوداً، كما يقال: قَدِمَ زيد عند طلوع الشمس، أو (هـ/١٧٢) عدماً كما يقال: تَحَرَّكَ الجوهْرُ عند عدم سواده أو بياضه، فما جُعِلَ وقتاً لشيءٍ أمكن أن يكون ذلك الشيء وقتاً له، فإنه كما يقال: قَدِمَ زيد عند طلوع الشمس، يقال: طَلَعَ الشمسُ عند قدوم زيد.

فأجلُ الحيوان: هو الوقتُ الذي عَلِمَ الله تعالى فيه بُطْلانَ حياة ذلك الحيوان.

والمقتولُ لو لم يقتل يجوز فيه الأمران<sup>(١)</sup>، أي: الموتُ والحياةُ. ويجوز أن يكون أجلُ الإنسان لطفاً لغيره من المكلفين، ولا يجوز أن يكون لطفاً للمُكَلَّف نفسه؛ لأن بالأجل ينقطع التكليف من المُكَلَّف، وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف مُتَحَقِّقاً بالنسبة إلى ما مَتَّصَى من التكليف.

• قال:

وَالرُّزْقُ<sup>(٢)</sup> مَا صَحَّ<sup>(٣)</sup> الْاِئْتِفَاعُ بِهِ، وَلَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مَنَعُهُ مِنْهُ.

سلك الرزق

(١) وقال أبو الهذيل المعتزلي: بل يموت ابنة في ذلك الوقت، وقال كبير من المعتزلة:

بل يعيش ابنة إلى أمد هو أجله. انظر: شرح المقاصد ٣١٤/٤.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: والرزق... اعلم أن الرزق لما جاز أن يكون

لطفاً، أي: يتعلق به اللطف، أورده هاتفاً لما له به من الارتباط» ب/ ١٥٨.

(٣) (هـ): بصح.

وَالسَّيِّ فِي تَخْصِيلِهِ قَدْ يَجِبُ، وَقَدْ يُسْتَحَبُّ، وَقَدْ يُبَاحُ، وَقَدْ  
يُحْرَمُ.

أقول:

الرِّزْقُ عند الأشاعرة<sup>(١)</sup>: هو كل ما انتفع به حي، سواء كان  
بالتغذي أو بغيره، مباحاً أو حراماً، مملوكاً أو غير مملوك.  
وذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الرِّزْقَ: هو ما تَرَبَّى بِهِ الْحَيَوَانَاتُ<sup>(٢)</sup>، من  
الأغذية والأشربة، لا غير.

وذَهَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ الرِّزْقَ<sup>(٣)</sup>: ما صَحَّ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ، وَلَمْ يَكُنْ  
لأحد منعه<sup>(٤)</sup>. فطعامُ البهيمة قبل أن تَسْتَهْلِكَهُ بِالْمَضْغِ وَالْبَلْعِ<sup>(٥)</sup> لا  
يكون رزقاً لها؛ لأن للمالك مَنَعَهَا مِنْهُ، إِذَا وَجَبَ رِزْقُهَا عَلَيْهِ، وَمَا  
اسْتَهْلَكَهُ<sup>(٦)</sup> الْغَاصِبُ مِنَ الطَّعَامِ الْمَغْصُوبِ بِالْأَكْلِ لَا يَكُونُ رِزْقاً لَهُ؛  
لأن الله تعالى مَنَعَهُ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ بَعْدَ مَضْغِهِ وَبَلْعِهِ؛ لِأَنَّ تَصْرِفَاتِهِ  
محرمة.

وَأَمَّا الرَّازِقُ:

فَعِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛ إِذِ الرِّزْقُ مَخْلُوقٌ، وَلَا خَالِقٌ غَيْرُ

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٤، نهاية الأقدام ص ٤١٥، شرح المقاصد  
٣١٨/٤.

(٢) (ج): الحيوان، (هـ): الحياة.

(٣) (أ) زيادة: هو.

(٤) وهو منبج المعتزلة. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٤، كشف المراد ص ٣٢٠.

(٥) (أ) (ب): وبالبلع.

(٦) (ب) (هـ): استهلك.

الله تعالى، ولا يَجِبُ عليه أن يَزُوقَ أحداً؛ لتعالیه عن أن يَجِبَ عليه شيء، بل إن رَزَقَ<sup>(١)</sup> فبفضله، وإن مَنَعَ فبعدله.

وعند المعتزلة: أن الحرام لا يكون رزقاً من الله تعالى، وما كان حلالاً مباحاً: فما أتى العبد<sup>(٢)</sup> منه يَنْصِبُ وَتَعَبٍ، فالعبد هو الرازق لنفسه، والله ليس برازقٍ له ذلك الرزق؛ وما أتاه منه بغير فعله فهو من الله، والرازقُ له ذلك الرزقُ هو الله تعالى.

والسمي في تحصيل الرزق لا يكون من المُحَرَّمَات، إذا نَجَبَ فيه ارتكاب المنهيات، بل قد يَجِبُ عند الحاجة، وقد يُسْتَحَبُّ إذا طلب التوسعة على نفسه وعياله، وقد يُباح، وقد يَحْرُمُ إذا أدَّى إلى ارتكاب منهي أو مَنَعَ من الواجب<sup>(٣)</sup>.

• قال:

وَالسُّمْرُ تَقْدِيرُ الْعِوَضِ الَّذِي يُبَاعُ بِهِ الشَّيْءُ، وَهُوَ رُخْصٌ وَعَلَاةٌ. وَلَا بُدَّ مِنْ اخْتِيَارِ الْعَادَةِ، وَاتِّخَاذِ الْوَقْتِ وَالْمَكَانِ. وَيَسْتَنْدَانِ<sup>(٤)</sup> إِلَيْهِ<sup>(٥)</sup>. - تعالى. - وَإِلَيْنَا أَيْضاً. وَالْأَصْلَحُ قَدْ يَجِبُ؛ لِوُجُودِ الدَّاهِيِ وَاتِّقَاءِ الصَّارِفِ.

(١) (هـ): يرزق.

(٢) (أ) زيادة: له.

(٣) (هـ): الوجوب.

(٤) (هـ): مستندان.

(٥) (ب): إلى الله.

○ أقول:

المسعر<sup>(١)</sup>: عبارة عن تقدير العوض الذي يُباع به الشيء.

**برهان**

وانحطاطه رُخص، وارتفاعه غلاء.

ولا بد من اعتبار العادات، واتحاد الوقت والمكان، في الرخص والغلاء، أي: انحطاط العوض إنما يكون رُخصاً، إذا كان الانحطاط (١٧١/ب) عمّا جرت العادات بكونه عوضاً في ذلك الوقت والمكان<sup>(٢)</sup>، وكذا الارتفاع إنما يكون غلاءً، إذا كان الارتفاع على ما جرت العادات، بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان، فالثلج<sup>(٣)</sup> لا يُقال له: إنه رخيص، إذا نَقَصَّ عَوْضُهُ في الشتاء عند هبوطه إلى الجبال؛ لأنه ليس مكاناً يبعه ووقته.

والرُخص والغلاء قد يستندان إلى الله تعالى، بأن يُقَلَّلَ جنس المتاع المعين، ويكثر رغبة الناس إليه، فيحصل الغلاء، وفيه مصلحة للمكلفين. وقد يكثر جنس ذلك المتاع، ويُقَلَّلَ رغبة الناس إليه، تفضلاً منه أو لمصلحة دينية، فيحصل الرخص. (١٧٣/هـ).

وقد يستندان إليها<sup>(٤)</sup>، بأن يَحْمِلَ السلطان الناس على بيع تلك

(١) انظر: المغني لعبد الجبار ٥٥/١١، شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨، كشف المراد ص ٣٢١، شرح المقاصد ٣٢٠/٤.

(٢) (هـ): وذلك المكان.

(٣) (أ) (ج): فإن الثلج.

(٤) هذا طبع المعتزلة، بناء على أنه يكون من أفعال العباد تولدًا، أما عند أهل السنة فإن المسعر عندهم هو الله وحده.

انظر: شرح المقاصد ٣٢٠/٤.

السلعة بشمئ غالٍ، ظلماً منه، أو باحتكار الناس، أو غير ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيحصلُ الغلاء.

والرخصُ بخلاف ذلك.

والأصلحُ قد يجبُ على الله تعالى في حال دون حال<sup>(١)</sup>، وذلك إذا كان ذلك القدرُ مصلحةً، وكان الزائدُ عليه<sup>(٢)</sup> مفسدةً، وجبَ عليه تعالى أن يُعطيه ذلك القدرُ؛ لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

وهذه المباحثُ مُتفرعةٌ على أن أفعالَ العباد صادرةٌ منهم، وأن الله تعالى لا يفعلُ القبيحَ، وأن لفعله تعالى (ج/١٥٩) عَرَضاً.

وصفُّها لا يخفى على المتأمل، فلذلك لم نتعرض لنفاصيل ما وَرَدَ عليها.

الأصلحُ له  
يجبُ على الله  
تعالى في حال  
دون حال

(١) اختلف الممتزلة في هذه المسألة، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إلى أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وذهب البلخي والبغداديون وجماعة من البصريين إلى أنه واجب، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجب في حال دون حال. وهو ما اختاره المصنف.

وأما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله سبحانه وتعالى أي شيء.

انظر: كشف المراد ص ٣٢٢، شرح المقاصد ٤/٣٢٩.

(٢) (ب) (هـ): عليها.

قال:

### المَقْصِدُ الرَّابِعُ: فِي النَّبِوةِ

المصدر  
في صيغة

الْبِنْتَةُ حَسَنَةٌ لِاسْتِمَالِهَا عَلَى قَوَائِدَ: كَمَا صَدَدَةُ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ  
عَلَيْهِ، وَاسْتِفَادَةُ الْحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ<sup>(١)</sup>، وَإِزَالَةُ الْخَوْفِ، وَاسْتِفَادَةُ  
الْحُسْنِ وَالْفَيْحِ وَالنَّافِعِ وَالضَّارِّ، وَحِفْظُ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَتَكْمِيلُ  
أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِمْدَادَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةِ، وَتَعْلِيمُهُمُ الصَّنَائِعَ الْحَيَوِيَّةَ  
وَالْأَخْلَاقَ وَالسِّيَاسَاتِ، (١/٨٥) وَالْإِخْبَارَ بِالنُّوَابِ وَالْمِقَابِ،  
يَخْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.

أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْمَقْصِدِ الثَّلَاثِ، شَرَعْنَا فِي الْمَقْصِدِ الرَّابِعِ.

تعريف النبي  
بـ

النَّبِيُّ لُغَةً<sup>(٢)</sup>: مَأْخُودٌ مِنَ النَّبِوةِ، وَهِيَ الِارْتِفَاعُ، وَمِنْهُ يُقَالُ: تَنَبَّأَ  
فَلَانٌ إِذَا ارْتَفَعَ وَعَلَا.

وقيل: النَّبِيُّ هُوَ الطَّرِيقُ، وَمِنْهُ يُقَالُ لِلْمُرْسَلِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى:  
أَنْبِيَاءٌ؛ لِكَوْنِهِمْ طُرُقَ<sup>(٣)</sup> الْهَدَايَةِ إِلَيْهِ.

وقيل: إِنَّهُ مَأْخُودٌ مِنَ الْإِنْبَاءِ، وَهُوَ الْإِخْبَارُ، وَلِذَلِكَ يُقَالُ لِرُسُولِ  
اللَّهِ: نَبِيٌّ؛ لِإِنْبَائِهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

(١) زيادة: حكمه، (ج) زيادة: عليه.

(٢) (ب): فِي اللُّغَةِ. وَانظُرْ فِي مَعَانِي النَّبِيِّ لُغَةً: الْمَصْبُوحُ الْمُنِيرُ ص ٨١١، مَطَالَعُ  
الْأَنْظَارِ ص ١٩٨.

(٣) (ب) (هـ): طَرِيقٌ.



وأما في الاصطلاح: فذهب<sup>(١)</sup> الحكماء<sup>(٢)</sup> إلى أن النبي: هو كل من كان مُخْتَصّاً بخواصّ ثلاث:

الأولى: أن يكون مُطَّلِعاً على الغائبات؛ لِصَفَاءِ جوهر نفسه وَبِدْنَةِ اتصالها بالمبادئ العالية، من غير سابقة كَسْبٍ وتعليم وتعلم.  
الثانية: كونه بحيث تُطِيعُهُ الهَيُولَى العُنُصْرِيَّة، القابلة للُصُور<sup>(٣)</sup> المُفَارِقَةِ إلى بَدَلٍ<sup>(٤)</sup>.

الثالثة: أن يكون ممن يُشَاهِدُ ملائكةَ الله تعالى على صور مُتَّخِلَّة، وَتَسْمَعُ كلامَ الله بالوحي.

وقد أُورِدَ على هذا<sup>(٥)</sup>: بأنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع<sup>(٦)</sup> على جميع الغائبات، فهو ليس بشرط في أن يكون الشخص نبياً بالاتفاق؛ وإن أرادوا به<sup>(٧)</sup> الاطلاع على بعضها، فلا يكون ذلك خاصةً للنبي؛ إذ ما من أحد إلا وَيَجُوزُ أن يَطَّلِعَ على بعض الغائبات، من دون سابقة تعليم وتعلم.

- (١) (ب): فذهب.
- (٢) انظر: إلهيات الشفاء ص ٤٣٥، بيان الحق بضمان الصدق لأبي العباس اللوكري ص ٣٩١، الباحث المشرقية ٥٢٣/٢، إثبات النبوة للرهندي ص ٧.
- (٣) (أ) (هـ): للصوره.
- (٤) أي: تتصرف نفس النبي في العنصريات، خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبة لمزاجه أشد وأقوى، بمجرد الإرادة والتصور من استعمال آلة، فتظهر منه الأفعال الخارقة للعاده. انظر: شرح المواقف ١٧٥/٣.
- (٥) المورد لهذه الإيرادات هو الإمام الأمدي، انظر: أفكار الأفكار في أصول الدين بتحقيق د. أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ١٠/٤.
- (٦) ساقطة من (أ).
- (٧) (ب): بها.

وأيضاً: النفوس البشرية كلها مُتحدةً بالنوع، فلا تُخْتَلِفُ بالصفاء والكدر، فما يَجُوزُ لبعضٍ جاز أن يكون لبعضٍ آخر، فلا يكون الاطلاعُ خاصةً للنبي.

وأيضاً: الاطلاعُ على المُغَيَّبَاتِ قد يَحْصُلُ لبعضِ المرضى، فلا يكون خاصةً للنبي.

وأيضاً: ما جَعَلُوهُ خاصةً ثانيةً، لا يكون مُخْتَصَّةً بالنبي؛ لأنهم مُتَرَفِقُونَ أيضاً بأن مادةَ العناصرِ مطيعةٌ لغيرِ النبي من الأولياء.

وأيضاً: ما يَجْعَلُونَ خاصةً ثالثةً غيرُ مُتَحَقِّقَةٍ عندهم؛ لأنهم مُتَكَبِّرُونَ للملائكة، ولا يُبْتَوْنَ غيرَ الجواهرِ المُجَرَّدَةِ العالِية، وهي غيرُ مَزِيَّةٍ عندهم.

وفي هذه الإيرادات نظراً:

أما الأول: فلأنهم أرادوا بالاطلاع الاطلاعَ على بَعْضٍ لم تَجْرِ العادةُ به، من غيرِ سابقَةِ تعليمٍ وتعلم، ولا شكَّ أن مَثَلُ هذا البعضِ لا يكون لغيرِ النبي.

وأما قولهم: «النفوسُ البشريةُ متحدةً في النوع، فيجوزُ أن يَبْثُ لِكُلِّ ما يَبْثُ لبعضٍ» فممنوعٌ؛ إذ يَجُوزُ أن يكون التفاوتُ راجعاً إلى استعداداتٍ مختلفة، حاصلةٍ بِحَسَبِ أَمْزِجَةٍ مُخْتَلِفَةٍ.

وأما قولهم: «الاطلاعُ على الغيبِ قد يَحْصُلُ لبعضِ المرضى، فلا يكون خاصةً<sup>(١)</sup> للنبي».

(١) سائطة من (ج).

قلنا: يَجُوزُ (١٧٤هـ) أن يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب، لا بسبب أمرٍ عارضٍ لبدنه، من مرض أو غيره.

وَلَيْنَ سُلِّمَ: أنه لا تكون هذه<sup>(١)</sup> خاصةً مطلقة، لكن<sup>(٢)</sup> لا يتأني أن تكون خاصةً إضافية، ويكون مجموعُ هذه<sup>(٣)</sup> الأمور الثلاثة خاصةً مطلقةً للنبي، فلا يَرِدُ عليهم شيءٌ.

وأما الجوابُ عن الإيرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهرٌ. وَذَهَبَ<sup>(٤)</sup> الأشاعرة<sup>(٥)</sup> إلى أن النبوةَ مَوْهَبَةٌ من الله تعالى، ونعمَةٌ منه على عبده، وهو قولُ الله تعالى لِمَنْ اصطفاه من عباده: أَرْسَلْنَاكَ وَبَعَثْنَاكَ، فَبَلَّغْ عَنَّا.

اختلفوا في أن البعثةَ حَسَنَةٌ أو لا<sup>(٦)</sup>؟

قوله حسن

فذهب أهلُ الجَلَلِ والحكماء إلى أنها حسنةٌ، وَمَعَنَةُ الْبِرَاهِمَةِ<sup>(٧)</sup>.

- (١) ساقطة من (هـ).
- (٢) (ب): ولكن.
- (٣) ساقطة من (ب) (هـ).
- (٤) (أ): وذهب.
- (٥) بل هو منذهب أهل القبلة جميعاً، لم يخالف في ذلك إلا من شذ وتبع الفلاسفة في ذلك.

انظر: شرح المواقيت ١٧٤/٣، أصول الدين للبغدادي ص ١٥٣، غاية المرام للأمدى ص ٣١٧، شرح السنوية الكبرى للسوسى ص ٣٤٩.

- (٦) (أ): أم لا.
- (٧) هم قوم من الهنود ينسب إليهم إنكار الرسالة، انظر: كشف اصطلاحات الفنون ٣٢٠/١.

وقد تَكَلَّفَ بعضهم في صحة ما نسب إلى البراهمة، قال الكتلي في حاشيته على شرح العقائد النسبية: «وأما البراهمة فالمشهور من منذهب أنه لا يحيلون الإرسال»

والدليل على أنها حسنة: اشتغالها على الفوائد وخلوها عن  
المفاسد، وكل ما هو كذلك كان حسناً.

ومن فوائد البعثة: أن يُعاضد الشرع العقل، ويؤكدّه فيما دلّ عليه بوجه  
العقل بالاستقلال، من افتقار (١٧٢/ب) العالم إلى صانع حكيم  
واحد؛ لينقطع عُدْر المُكَلَّف بالكلية، وإلى هذا أشار بقوله تعالى:  
﴿لَيْتَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجْمَةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾<sup>(١)</sup>.

ومنها: أن يُستفاد<sup>(٢)</sup> من البعثة ما لا يدلُّ عليه العقل بالاستقلال،  
مثل الصفات التي لا يدلُّ عليها العقل بالاستقلال، بل تتوقَّف على  
السمع، كالسمع والبصر والكلام، وسائر السمعيات.

ومنها: أن تُزيل الخوف الحاصل للمُكَلَّف، فإن المُكَلَّف يخاف  
بسبب الاشتغال بالطاعة أو تركها، فإن المُكَلَّف لو اشتغل بالطاعة كان  
مُتَصَرِّفاً (١٦٠/ج) في ملك الغير بغير إذنه، فيكون خاتفاً بسبب ذلك  
التصرُّف؛ ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عُدِّبَ على تركها، فيبقى على  
الخوف، فبالبعثة يزول<sup>(٣)</sup> الخوف المُتَحَقِّق على التقديرين.

ومنها: أن نستفيد الحُسْنَ والقُبْحَ فيما لا يستقلُّ العقل بمعرفة  
حُسْنِهِ أو قُبْحِهِ، فإن النظر إلى العجوز الحرّة الشَّهَاءَ حَسَنٌ، وإلى وَجْهِ

---

= بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم، وقوم بنبوة إبراهيم، وإنما يزعمون أن في العقل  
مندوحة عن الإرسال؛ لأن الحكم الذي يأتي به الرسول إن كان مخالفاً لحكم العقل  
برد، وإن كان موافقاً له فلا حاجة له ص ١٦٤.

(١) سورة النساء: ١٦٥.

(٢) (ب): يفاد.

(٣) (ب): فالبعثة تزيل.

الجارية الحسنة قبيح عند العقل، وفي الشرع بالعكس، فتُعَرَفُ أمثالُ هذه بسبب البُغْثَةِ.

ومِنْهَا: أن نستفيد النافع والضارَّ من الأغذية والأدوية، التي لا تفي التجربة بمعرفتها إلا بعد الأدوار والأزمان، ومع ذلك ففيه حَظَرٌ، فبالْبُغْثَةِ تُعَرَفُ طبائعُها ومنافعُها، من غير تعب ولا حَظَرٍ.

ومِنْهَا: حفظُ نوعِ الإنسان، فإن الإنسان مَدَنِيٌّ بالطَّبِيعِ، يحتاج<sup>(١)</sup> إلى التعاون، فلا بد له من شَرْعٍ يَفْرُضُهُ شَارِعٌ مُسْتَحِقٌّ لأن يكون مُطَاعاً، كما ذكرنا في حُسنِ التكليف على طريقة حكماء الإسلام.

ومِنْهَا: تكميلُ أشخاصِ نوعِ الإنسان، فإن استعداداتِ أشخاصِ نوعِ الإنسان في المعارف والأخلاق متفاوتةٌ، والكايلُ نادرٌ، فلا بد من بَعْثَةِ الأنبياءِ لِيَكْمُلَ كُلُّ شَخْصٍ، وَيَتَهَيَّأَ إِلَى كَمَالِهِ الممكِنِ له بِحَسَبِهِ.

ومِنْهَا: تعليمُ أشخاصِ الإنسان الصنائعَ، فإنهم مُخْتاجُونَ<sup>(٢)</sup> إلى الصنائعِ وآلاتِها، في تحصيلِ المَسْكَنِ والمَطْعَمِ والمَلْبَسِ، وتكليفُهم باستخراجها ضررٌ عظيمٌ، فلا بد<sup>(٣)</sup> من بَعْثَةِ الأنبياءِ لِيَتَعَلَّمَهُم.

ومِنْهَا: تَعْلِيمُهُمُ الأخلاقَ والسياساتِ، فإن معاشَهُم مُتَوَقَّفٌ على الأخلاقِ والسياساتِ، وتحصيلُ الأخلاقِ والسياساتِ مُتَوَقَّفٌ على معرفتها، وهي غيرُ<sup>(٤)</sup> ضرورية، فلا بد من بَعْثَةِ الأنبياءِ؛ لِيَتَعَلَّمَهُمُ الأخلاقَ والسياساتِ.

(١) (هـ): محتاج.

(٢) (أ): يحتاجون.

(٣) (هـ): زيادة: له.

(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

وَمِنْهَا: الإخبارُ بالشواَبِ على الطاعةِ والعقابِ على المعصية؛  
 لِيَتَزَجِرُوا عن المعاصي، وَيُرْتَعِبُوا في الطاعات، فإن الإخبارَ بهما  
 يَتَوَقَّفُ على البُعْثَةِ؛ إذ العقلُ غيرُ مُسْتَقِلٍّ بمعرفتهما، فَبُعْثَةُ الأنبياءِ لَطْفٌ  
 من الله تعالى بالنسبة إلى عباده، فَتَحْسُنُ<sup>(١)</sup> البُعْثَةُ.

\* قال:

وَسُبْهَةُ الْبِرَاهِمَةِ بَاطِلَةٌ، بِمَا تَقَدَّمَ.

○ أقول:

سُبْهَةُ الْبِرَاهِمَةِ: أن بُعْثَةَ الأنبياءِ: إما لأجل ما يُوافِقُ العقلَ، فلا<sup>(٢)</sup>  
 حاجةٌ فيه إليهم؛ أو ما يُخَالِفُ العقلَ، وما يُخَالِفُهُ فغيرُ مقبول، فلا  
 فائدةٌ في بعثتهم.

وهذه السُّبْهَةُ باطلة؛ بما تقدّم من أن ما يوافق (هـ/١٧٥) العقلَ  
 نسان: ما يَسْتَقِلُّ العقلُ بإدراكه، وما لا يَسْتَقِلُّ بإدراكه، والحاجةُ إليهم  
 في القسم الثاني.

\* قال:

وَهِيَ وَاجِبَةٌ؛ لِإِسْتِمَالِهَا عَلَى اللَّطْفِ فِي التَّكَالِيفِ الْمَقْلِيَّةِ.

الحج واجب

○ أقول:

اختلفوا في أن البُعْثَةَ واجبةٌ أم لا؟

(١) (ب) (هـ): فوجب. وما أتت هو الصواب؛ لأن فوائد البعثة ماردة للدلالة على  
 حسن البعثة لا على وجوبها.  
 (٢) (هـ): ولا.

فذهبت المعتزلة<sup>(١)</sup> إلى الأول، واختاره المصنّف.

وذعبت الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى الثاني.

واحتجَّ المصنّف على المُخْتار عنده: بأنَّ البِعْثَةَ مشتملةٌ على اللطْفِ في التكاليف العقلية، فإنَّ الإنسانَ إذا كان واقفاً على التكاليف بحسبِ الشرع، كان أقربَ من فعل الواجبات العقلية وتَرْكِ المنهيات العقلية، وهذا ضروري.

والوقوفُ على التكاليف بحسبِ الشرع موقوفٌ على البعثة، فتكون البعثةُ مشتملةً على اللطف، واللفظُ واجب على الله تعالى.

ولا يخفى ما فيه من النَّظَر<sup>(٣)</sup>.

وأما الأشاعرةُ فلا يُوجِبُونَ البِعْثَةَ؛ لِمَا<sup>(٤)</sup> تقرّر من أصولهم، وهو أنه لا يَجِبُ على الله تعالى شيءٌ أصلاً<sup>(٥)</sup>.

\* قال:

وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةُ؛ لِيَخْضَلَ الْوُثُوقُ بِخِصْلِ الْفَرَضِ،  
وَلِيُوجِبَ مُتَابَعَتَهُ وَضِدْمَا، وَالْإِنْكَارَ عَلَيْهِ.

سأله عن  
الآية.

(١) انظر: المعنى لعبد الجبار ٦٣/١٥، شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص ٣٢٥.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٥.

(٣) وجه النظر: أنا لا نُسَلِّمُ أن اللطف واجب على الله تعالى.

(٤) (ب): على ما.

(٥) انظر: المحصل ص ٤٨١.

○ أقول:

العِصْمَةُ عند الأشاعرة: هي القدرةُ على الطاعة، أو عدمُ القدرة **عزيمتها**

على المعصية<sup>(١)</sup>.

وعند المعتزلة: هي لُطْفٌ، لا يكون له مع ذلك داعٍ إلى ترك

الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك<sup>(٢)</sup>.

وعند الحكماء: هي مَلَكَةٌ لا تَصُدُّ عن صاحبها معها المعاصي<sup>(٣)</sup>.

مطلب العلماء  
في حصة  
الأنبياء

واتفقت الأمة<sup>(٤)</sup> على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا

الفضيلية<sup>(٥)</sup> من الخوارج، فإنهم اعتقدوا<sup>(٦)</sup> جوازَ المعصية على الأنبياء،

وأن المعصية كفرٌ.

ومن الناس مَنْ يعتقد أنه يجوزُ للأنبياء أن يُظهِرُوا الكفر على

سبيل التَّيْبَةِ<sup>(٧)</sup>.

ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكفرَ عليهم، لكنه جَوَّزَ الكبائرَ عليهم،

ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكبائرَ عليهم، لكن اختلفوا:

فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوزُ منهم الإقدام على المعصية

فصداً، سواءً كانت صغيرةً أو كبيرةً، بل يجوزُ منهم صدورُها على

(١) انظر: المحصل ص ٥٢١.

(٢) انظر: تلخيص المحصل ص ٣٦٩.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) قارن بالمحصل للرازي ص ٥٢٣.

(٥) نسبة التفازاني إلى الأزارقة من الخوارج كما في شرح المقاصد ٥٠/٥.

(٦) في غير (هـ) زيادة: على.

(٧) نسبة التفازاني إلى الشيعة، كما في شرح المقاصد ٥٠/٥.



سبيل السهو والنسيان، أو ترك الأولى، أو اشتباه المنهي بالمباح.

وأما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة أو لا؟

فذهب أكثر أهل السنة إلى جوازها<sup>(١)</sup>.

وذَهَبَ الشيعة<sup>(٢)</sup> إلى أنه لا تَجُوزُ المعصية على الأنبياء، سواء

كانت (١٦١/ج) صغيرة أو كبيرة، قبل البعثة أو بعدها، عمداً أو سهواً.

واختاره المصنّف.

واختجّ عليه: بأنه تَجِبُ العصمة عن المعاصي مطلقاً في النبي؛

ليُخَصَّلَ الوثوقُ بأقوالهم وأفعالهم، فيُخَصَّلَ الغرضُ من البعثة، وهو

متابعة المبعوث إليهم له<sup>(٣)</sup> في أوامره ونواهيه.

وبأنه: لو صَدَرَ عن النبي معصية<sup>(٤)</sup> لَوَجِبَ متابعتها (١٧٣/ب)

فيها؛ لأنه نبي، فَتَجِبُ متابعتها النبي فيما صَدَرَ عنه، وَيَجِبُ ضِدُّ متابعتها

فيها، وهو مخالفتها فيها؛ لأنه معصية، والمعصية لا يجوز<sup>(٥)</sup> متابعتها،

فتلزم المتابعة وضدّها، وهو باطل.

وبأنه: لو صَدَرَ عنه ذنبٌ لَوَجِبَ الإنكارُ عليه؛ لأن النهي عن

المنكر واجبٌ، والإنكارُ على النبي يُوجِبُ إيداءه، وإيداء النبي منهياً

(١) انظر: المحصل ص ٥٢٧، شرح المقاصد ٥٠/٥.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٣٢٦، حق اليقين في معرفة أصول الدين للسيد عبد الله شر

ص ٩٠.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) ساقطة من (ه).

(٥) (ه): يجب.

عنه، حرامٌ مُوجِبٌ للعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (١) (٢).

وفي هذه الوجوه نظراً؛ لأن المُتَابَعَةَ قبل البعثة غيرُ واجبة مطلقاً، وبعد البعثة أيضاً بالنسبة إلى الخصائص والمباحات والمندوبات غيرُ واجبة، فكيف بالنسبة إلى ما صدر عنهم سهواً من المعاصي، والإنكارُ على ما صدر عنهم سهواً غيرُ جائز.

والحقُّ: أنه يَجُوزُ قبل البعثة صُدُورُ المعاصي عنهم، كبيرةً أو صغيرةً، سهواً أو قصداً، لكن على سبيل التذرُّع، يُدُلُّ على ذلك قصة (٣) موسى وأخوة يوسف عليه السلام.

وأما بعد البعثة فيَجُوزُ أن يَصُدُرَ عنهم الصغائرُ، التي لا تُدُلُّ على خِصَّةِ النفس سهواً، يُعَلِّمُ من أحوالهم المستفادة من الكتبِ الإلهية والأحاديث النبوية.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

(٢) قال ابن جماعة في هامش ٥٥: «قوله: في الدنيا والآخرة. أقول: قال بعض أسيختنا: وفي نظراً لتوقفه على كون النهي عن المنكر مما اتفق عليه الشرائع، والظاهر الاختصاص بهذه الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُفِّرْتُمْ خَيْرٌ أَمَّا أُنْزِلَتْ عَلَيْكُمْ فَأَسْرَبُوا وَكُنْتُمْ عَنْ الشُّعْبِ كَرِيهِينَ﴾. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم حرمة إيداء من أتى منكراً. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ المراد به محمد ﷺ ولم يكن ممن يأتي منكراً، فإيداءه حرام لأجل ذلك، ١/١٦٢.

قلت: ودعوى اختصاص إنكار المنكر بهذه الأمة يشكك عليه قوله تعالى في ذم بعض بني إسرائيل: ﴿سَعَاؤُا لَا يَسْتَأْذِنُونَ عَنْ شُرْعَتِكُمْ لَعَلَّكُمْ يَكْفُرُونَ﴾ سورة المائدة، الآية ٧٩.

(٣) (١) (ب): قضية.

✽ قال:

وَكَمَالُ الْعَقْلِ وَالذِّكَاةِ وَالْفِطَنَةِ، وَقُوَّةُ الرَّأْيِ، (هـ/١٧٦) وَعَدَمُ  
السُّهُوِّ، وَكُلُّ مَا يَنْفَرُ عَنْهُ مِنْ دَنَاءَةِ الْآبَاءِ وَعُجْهِرِ الْأَمْهَاتِ، وَالنَّفَاطَةِ  
وَالفِطَنَةِ، وَالْأُبْنَةِ وَشِبْهِهَا، وَالْأَكْلِ عَلَى الطَّرِيقِ وَشِبْهِهِ.

صفات  
الرجاء للآباء

○ أقول:

قد اعتُبرَ في النبي صفاتٌ، يَجِبُ أن يكون مُصِيفاً بها<sup>(١)</sup>، كما  
يَجِبُ أن يكون معصوماً، وتلك الصفاتُ هي: كمالُ العقل، وكمالُ  
الذكاء، وكمالُ الفطنة، وقوةُ الرأي، فإن مَنْ لم يَصِفْ بها لم يَزَعْجَبْ  
في متابعته والانقياد لأوامره ونواهيهِ، بخلاف المُصِيفِ (أ/٨٦) بها.

وَعَدَمُ السُّهُوِّ لِثَلَاثَةِ سَبَبَاتٍ<sup>(٢)</sup>، فِيمَا أَمَرَ بِهِ وَنَهَى عَنْهُ، وَأَنْ يَكُونَ  
نَسْهًا<sup>(٣)</sup> عَنْ دَنَاءَةِ الْآبَاءِ وَعُجْهِرِ الْأَمْهَاتِ؛ لِثَلَاثَةِ سَبَبَاتٍ<sup>(٤)</sup> عَنْهُ.

وَأَنْ لَا يَكُونَ فِظاً غَلِيظَ الْقَلْبِ؛ لِثَلَاثَةِ سَبَبَاتٍ مِنْ حَوْلِهِ.

وَأَنْ يَكُونَ مُنْزَهًا عَنِ الْأَمْرَاضِ الْمُتَنَفِّرَةِ، مِثْلَ: الْأُبْنَةِ وَالْجُدَامِ

وَالنَّيْرَاصِ وَنَحْوِهَا.

وَأَنْ يَجْتَنِبَ عَمَّا يَكُونُ هَتَكًا لِلْمَرْوَةِ، مِثْلَ: الْأَكْلِ فِي الطَّرِيقِ

وَنَحْوِهِ.

(١) انظر في صفات الآباء: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص ٣٢٧،  
شرح المقاصد ٧/٥، حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد ص ٨٤، القول السليد  
لأبي دقيقه ١٧١/٢.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (أ): الطباع، (ج): الطبع.

وبالجملة: كُلُّ مَا يَدُلُّ عَلَى خِصَّةٍ (١) صَاحِبِهِ.

\* قال:

وَطَرِيقُ تَمَرِّقَةِ صِدْقِهِ ظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدَيْهِ، وَهُوَ ثُبُوتُ مَا  
لَيْسَ بِمُعْتَادٍ، أَوْ نَفْيِ مَا هُوَ مُعْتَادٌ، مَعَ خَرْقِ الْمَادَةِ وَمُطَابَقَةِ  
الدَّعْوَى.

○ أقول:

طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته، ظهور المعجزة على

يده.

وظهور المعجزة: عبارة عن ثبوت أمر غير معتاد، أو نفي أمر  
معتاد (٢). وإنما ذَكَرَ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمُعْجَزَةَ كَمَا تَكُونُ إِتْيَانًا بِغَيْرِ (٣)  
المعتاد، قد تكون مُنْعَاً عَنِ الْمُعْتَادِ.

واخْتَرَّ بِهٖ عَنِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ، الَّذِي (٤) لَمْ يَأْتِ بِغَيْرِ الْمُعْتَادِ وَلَمْ  
يَنْتَعْ الْمُعْتَادِ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ صَادِقًا فِي دَعْوَاهِ.

وقوله: «مع مطابقة الدعوى» أي: الإتيان بغير المعتاد أو منع  
المعتاد، يكون مطابقاً لدعواه؛ لِثَلَاثٍ يَتَّخِذُ الْكَاذِبُ مُعْجَزَةً مِّنْ مَّصْنُوعِ

(١) (ج): غيبة.

(٢) انظر في المعجزة: أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠، شرح الأصول الخمسة ص

٥٦٨، المغني لعبد الجبار ١٩٧/١٥، المحصل ص ٤٨٩، شرح المقاصد ١١/٥.

(٣) (ج): لغير.

(٤) (ب) (هـ): التي.

حُجَّةٌ لِنَفْسِهِ، وَلِيَسْمَيَّزَ عَنِ الْإِرْهَاصِ وَالْكَرَامَاتِ، فَإِنَّهُمَا لَا يَكُونَانِ  
مُطَابِقَيْنِ لِلدَّعْوَى؛ ضَرُورَةٌ عَدَمُ الدَّعْوَى.

وَالْإِرْهَاصُ: إِحْدَاثُ أَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ، ذَالٌ عَلَى بَعْثَةِ نَبِيِّ<sup>(١)</sup> قَبْلَ  
بَعْتِهِ<sup>(٢)</sup>، أَيْ: يَكُونُ ذَلِكَ الْإِحْدَاثُ قَبْلَ بَعْتَةِ النَّبِيِّ.

وَقَوْلُهُ: «مَعَ خَرَقِ الْعَادَةِ» زِيَادَةٌ، يُغْنِي عَنْهُ قَوْلُهُ: «ثَبُوتُ مَا لَيْسَ  
بِمُعْتَادٍ أَوْ نَفْيِ مَا هُوَ مُعْتَادٌ» فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَكُونُ خَرَقًا لِلْعَادَةِ.

وَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ: الْمُعْجِزَةُ: أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ، مَقْرُونٌ بِالتَّحْدِي،  
مَعَ عَدَمِ الْمُعَارِضَةِ<sup>(٣)</sup>.

فَالْأَمْرُ الْخَارِقُ لِلْعَادَةِ يَشْمَلُ الْإِتْيَانَ بِغَيْرِ الْمُعْتَادِ وَنَفْيِ الْمُعْتَادِ،  
وَبِهِ يَسْمَيَّزُ الْمُدَّعِي عَنْ غَيْرِهِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «مَقْرُونٌ بِالتَّحْدِي» لِئَلَّا يَتَّخِذَ الْكَاذِبُ مَعْجِزَةً مِّنْ مَّضَى  
حُجَّةً لِنَفْسِهِ، وَلِيَسْمَيَّزَ عَنِ الْإِرْهَاصِ وَالْكَرَامَاتِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «مَعَ عَدَمِ الْمُعَارِضَةِ» لِئَسْمَيَّزَ عَنِ السُّحْرِ وَالشَّعْبِذَةِ.  
وَالتَّحْدِي لُغَةٌ: الْمُتَمَارَاةُ وَالْمُنَازَعَةُ.

وَإِنَّمَا كَانَ ظَهْوَرُ الْمَعْجِزَةِ طَرِيقًا لِمَعْرِفَةِ صِدْقِهِ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ  
بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ إِذَا قَامَ إِنْسَانٌ ذُو أَخْلَاقٍ مُرْضِيَّةٍ، عِنْدَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ،  
وَادَّعَى أَنَّهُ مَتَّبَعُوتٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَالَ: الدَّلِيلُ عَلَى (١٦٢/ج)  
صِدْقِ قَوْلِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُظَهِّرُ عَلَيَّ يَدَيَّ أَمْرًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ، وَظَهَرَ،

(١) (هـ): النبي.

(٢) (ب): بعته.

(٣) هذا التعريف للمعجزة هو تعريف الرازي في المحصل ص ٤٨٩.

وقال: مَنْ (١) لَمْ يُصَدِّقْنِي فَلَيَاتِ بِمِثْلِ مَا ظَهَرَ عَلَيَّ يَدِيَّ، وَعَجَزَ مَنْ  
عَدَاهُ عَنْ ذَلِكَ - حَصَلَ لِلْعَقْلِ يَقِينٌ تَامٌّ بِأَنَّهُ صَادِقٌ فِي دَعْوَاهُ.

\* قال:

وَقِسْمَةُ مَرْيَمَ وَغَيْرَهَا تُعْطَى جَوَازَ ظُهُورِهَا عَلَى الصَّالِحِينَ، وَلَا  
يَلْزَمُ خُرُوجُهُ عَنِ الإِضْحَاجِ، وَلَا التَّنْفِيرِ، وَلَا حَدَمَ التَّمْيِيزِ، وَلَا إِطْطَالَ  
دَلَالَتِهِ، وَلَا الْمُؤْمِيَّةَ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى جواز ظهور الكرامات (٢).

ذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ (٣) إِلَى الْمَنْعِ مِنْ ظُهُورِ الْكَرَامَاتِ عَلَى

الصَّالِحِينَ.

(١) (ب): ومن.

(٢) انظر في الكرامات: أصول الدين للبغدادي ص ١٨٤، المعني لعبد الجبار ٢١٧/١٥،  
الأربعين للرازي ١٩٩/٢، شرح المقاصد ٧٢/٥.

(٣) نسبت كثير من الكتب هذا القول إلى المعتزلة بإطلاق، وذكر الحلبي في كشف المراد  
ص ٣٢٨ أن جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى المنع وأجازها أبو الحسين البصري، لكن  
البحراني في كتابه الكامل في الاستقصاء ذكر: أن أبا هاشم وعبد الجبار ذهبوا إلى  
المنع، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل ص ٣٥٤.

انظر: المعني ٢٤١/١٥، الأربعين للرازي ١٩٩/٢.

وقد وافق المعتزلة في ذلك الأستاذ أبو اسحاق من الأشاعرة، كما في الأربعين  
للرازي ١٩٩/٢.

قال ابن جماعة في هامش ٥٥: «قلت: وما يعزى إلى الأستاذ من إنكار الكرامة على  
الإطلاق غير صحيح، وإنما أنكر ذلك إذا كانت مقرونة بالتحدي، أما إذا لم تكن  
مقرونة بالتحدي فإنه يجيزها، ولا يمنعها، وذلك واضح، كما قرر الشرف في  
شرحي الإرشاد والأربعين ١٦٣/أ. ويعني بالشرف أبا يحيى زكريا بن يحيى  
الإدرسي، المتوفى في القرن السابع.

والحق: جوازه، وهو المختار عند المصنف.

واختج عليه: بقصة مريم، فإنها تفيد ظهور الكرامات عليها.  
(١٧٧/هـ)

قوله: «ولا يلزم... إلى آخره» إشارة إلى أجوبة استدالات  
المانعين من الجواز.

تقرير الاستدلال الأول: أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير  
الأنبياء، لجاز ظهورها عليهم بالطريق الأولي، فيكثر وقوعها، وحينئذ  
تخرج المعجزة عن كونها معجزة؛ ضرورة كون كثرتها مانعة عن أن  
تكون خارقة للعادة.

تقرير الجواب: أننا لا نسلّم خروجها عن حد الإعجاز، فإن  
ظهورها على الأنبياء والأولياء، لا يقتضي أن تتكرر بحيث تكون عادة.

تقرير الاستدلال الثاني: (١٧٤/ب) أنه لو جاز ظهور الكرامات  
على غير الأنبياء، لزم التنفير عن الأنبياء، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن المُستدعي لوجوب طاعة الأنبياء ظهور  
المعجزة عليهم، فإذا شاركهم من لا تجب طاعته في جواز ظهور  
المعجزة عليه، هان<sup>(١)</sup> موقمهم<sup>(٢)</sup>، فيؤدي إلى عدم طاعتهم والثقرة  
عنها<sup>(٣)</sup>.

تقرير الجواب: أننا لا نسلّم أنه لو شاركهم من لا تجب طاعته في

(١) (أ): لهان.

(٢) (أ) (ج): مرقمه، (ب): مرقمهم.

(٣) ساقطة من (هـ).

ذلك<sup>(١)</sup>، لَهَانَ مَوْقِعُهُمْ، فإنه كما لا تُوجِبُ مشاركةُ نبيِّ آخر في ذلك إلهانةً، كذلك لا تُوجِبُ مشاركة الصالحين في ذلك الإلهانة.

تقريرُ الاستدلال الثالث: أن تَمَيَّزَ الأنبياء عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم؛ إذ الأُمَّة تُشَارِكُهُمْ في الإنسانية ولوازمها، فلولا ظهورُ المعجزة عليهم لَمَا تَمَيَّزُوا عن غيرهم، فإذا<sup>(٢)</sup> ظَهَرَ المعجزةُ على غيرهم لَزِمَ عدمُ التميُّز.

تقريرُ الجواب: أن امتيازَ النبي بِحُصُلِّ باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره.

وأيضاً: لا تُسَلِّمُ أنهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجزة، لشاركوه في جميع الأمور، حتى يَلْزَمَ عدمُ الامتياز.

تقريرُ الاستدلال الرابع: أنه لو جاز ظهورُ المعجزة على غير النبي، لَبَطَلَّتْ دلائلُها على صِدْقِ النبي، والتالي باطل.

أما الملازمةُ: فلأن ظهورَ المعجزة على غيره، يُنافي اختصاصه بها، فلا يَظْهَرُ الفرقُ بين مُدَّعي النبوة وغيره بالمعجزة.

تقريرُ الجواب: أن اقتران المعجزة بالدعوى مُختَصٌّ بالنبي دون غيره، فإذا ظَهَرَ المعجزةُ على شخص مُقتَرَنَةً بالدعوى عَلِمْنَا صِدْقَهُ، وإن لم تَقْتَرِنْ بالدعوى لم نَحْكَمْ<sup>(٣)</sup> بنبوته، فإن المعجزة لا تَدُلُّ على النبوة ابتداءً، بل تَدُلُّ على صِدْقِ الدعوى.

(١) (أ): تلك.

(٢) (أ): وإذا.

(٣) (ب): يحكم.



تقرير الاستدلال الخامس: أنه لو جاز ظهور المعجزة على صادق غير نبي<sup>(١)</sup>، لجاز ظهورها على كل صادق، فيلزم عمومية ظهور المعجزة.

تقرير الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أنه إذا جاز ظهورها على صادق غير النبي، جاز ظهورها على كل صادق غيرهِ، فإنه يجوز أن يكون جواز الظهور مخصوصاً ببعض الصادقين من عباده الصالحين.

\* قال:

وَمُعْجَزَاتُهُ قَبْلَ النَّبِيِّ تُعْطِي الإِزْهَاصَ .

جواز الإزهاص

○ أقول:

اِخْتَلَفُوا فِي ظُهُورِ الْمَعْجِزَةِ عَلَى سَبِيلِ الإِزْهَاصِ ، فَمَنْ مَنَعَ ظُهُورَ الْكِرَامَاتِ عَلَى غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ ، مَنَعَ<sup>(٢)</sup> ذَلِكَ ، إِلا طَائِفَةٌ مِنْهُمْ .

وأما الذين جَوَّزُوا الْكِرَامَاتِ عَلَى غَيْرِهِمْ ، جَوَّزُوا ظُهُورَ الْمَعْجِزَةِ عَلَى سَبِيلِ الإِزْهَاصِ .  
وَإِخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ .

وَإِخْتَجَّ عَلَيْهِ : بِظُهُورِ الْمَعْجِزَاتِ عَلَى الرَّسُولِ قَبْلَ نُبُوتهِ ، مِثْلُ : انْكَسَارِ إِيْوَانَ كَيْسَرِيِّ ، وَانْطِفَاءِ نَارِ فَارَسِ<sup>(٣)</sup> ، وَقِصَّةِ أَصْحَابِ الْفِيلِ ، وَتَسْلِيمِ الْأَحْجَارِ عَلَيْهِ<sup>(٤)</sup> .

(١) (١) (ج): النبي.

(٢) (١) زيادة: من.

(٣) انظر: سبل الهدى والرشاد للصالحي ١/٤٢٨.

(٤) المصدر السابق ٢/٣٠٦.

قال:

جوز ظهور  
السجدة على  
المكس

وَقِصَّةُ مَسِيلِمَةَ وَفِرْعَوْنَ وَإِبْرَاهِيمَ تُعْطِي جَوَازَ إِظْهَارِ<sup>(١)</sup> الْمُعْجَزَةِ

عَلَى الْمَكْسِ:

○ أقول:

اختلفوا في أنه: هل يَجُوزُ ظهور<sup>(٢)</sup> المعجزة على يد الكاذبين،  
على المكس من دعواهم، إظهاراً لكذبهم<sup>(٣)</sup>؟  
فالذين مَنَعُوا ظهورَ الكرامات على غير الأنبياء مَنَعُوا من ذلك،  
والذين جَوَّزُوا ظهورَ الكرامات على غير النبي جَوَّزُوا ذلك.  
واختاره المصنّف.

واختج عليه: (هـ/١٧٨) بالوقوع، فإن الوقوع دليل الجواز.  
ومِمَّا وَقَعَ: ما نُقِلَ عن مسيلمة الكذاب، أنه لما ادَّعى النبوة،  
قبل له: إن رسول الله ﷺ دعا لأعور فازتد بصيراً، فدعا مسيلمة  
لأعور (ج/١٦٣) فذهبت عينه الصحيحة<sup>(٤)</sup>.  
وكما نُقِلَ: أن فرعون لما صرَب موسى عليه السلام لبني إسرائيل

(١) (ب): ظهور.

(٢) (ج): إظهار.

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار ٢٣٦/١٥، كشف المراد ص ٣٣٠، الغلاند في تصحيح  
المفاتيح لابن المرتضي ص ١١٤.

(٤) انظر: تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٨٤/٣، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،  
دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.

طريقاً في البحر بَيْسًا، قال فرعون<sup>(١)</sup>: «إِنَّا أَيْضًا نُنْشِئُ<sup>(٢)</sup> عَلَى هَذَا  
الطَّرِيقِ»، فَاتَّبَعَهُمْ بِجُنُودِهِ، فَغَشِيَهِمُ الْمَوْجُ، فَأَغْرَقُوا جَمِيعًا.

وكَمَا نُقِلُ: أَن<sup>(٣)</sup> إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ بَرْدًا  
وَسَلَامًا، قَالَ عَمَّهُ: «أَنَا أَجْعَلُ النَّارَ عَلَى نَفْسِي بَرْدًا وَسَلَامًا»، فَجَاءَتْهُ  
نَارٌ فَأَحْرَقَتْ<sup>(٤)</sup> لِحْيَتَهُ.

• قال:

وَدَلِيلُ الْوُجُوبِ يُعْطِي الْعُمُومِيَّةَ، وَلَا تَجِبُ الشَّرِيعَةُ.

البعثة واجبة  
في كل وقت

○ أقول:

اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ: هَلْ تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ وَقْتٍ، بَحِثْ لَا يَجُوزُ  
خُلُوعُ زَمَانٍ عَنْ بَعْتَةِ نَبِيٍّ؟

وَقَالَتِ الْأَشَاعِرَةُ: لَا تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ زَمَانٍ<sup>(٥)</sup>؛ بِنَاءً عَلَى نَفْيِ  
الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ الْعَقْلِيِّينَ.

وَقَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ: تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ زَمَانٍ<sup>(٦)</sup>.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ج): نمر.

(٣) (ب): عن.

(٤) (أ) (ب): فاحترقت.

(٥) انظر: أبيكار الأفتكار للأمدني ٢٧/٤.

(٦) وهناك قول ثالث: ينسب لجماعة من المعتزلة، وهو أن البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال، وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. كشف المراد ص ٣٣٦.

واختاره المصنّف .

واختجّ عليه: بأن الدليل الدالّ على وجوب البعثة، يُعطي عموميّة الوجوب في كل وقت؛ لأنّ الحثّ على الطاعة والنهي<sup>(١)</sup> عن القبائح، لا يَحْضُرُ إلا بالبعثة، فتكون لطفاً، فتكون واجبةً في جميع الأوقات<sup>(٢)</sup>.

هل تجب  
الشرعة للنبي  
المبعوث

واختلفوا في أنه: هل تجبّ الشرعة للنبي المبعوث<sup>(٣)</sup>؟

فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه: يجوز بعثه<sup>(٤)</sup> النبي لتأكيد ما في العقول، ولا يجِبُ أن يكون له شرعة.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه: لا يجوز أن يبعث النبي إلا بشرعة؛ لأنّ العقل كافٍ في العلم بالعقليات، فلو لم يكن للنبي شرعة، يلزم أن تكون بعثته عبثاً.

أجاب المصنّف: بأنه يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة، بأن يكون العلمُ بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحةً لهم، فلا تكون البعثة عبثاً.

\* قال:

إيات نبوا  
سيدا  
محمد

وظُهُورُ مُعْجَزَةِ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ، مَعَ اقْتِرَانِ دَعْوَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ

(١): (هـ): والمنع .

(٢): (هـ): الأزمان .

(٣): انظر: كشف المراد ص ٣٣١، شرح المواقيف ١٨٢/٣ .

(٤): ويجوز أن تقرأ: تجوز بعثة .

- ﷺ - يَدُلُّ عَلَى نُبُوَّتِهِ . وَالتَّحَدِّي مَعَ الامْتِنَاعِ وَتَوَفَّرِ الدَّوَاهِي يَدُلُّ  
عَلَى الإِعْجَازِ ، وَالمَنْقُولُ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِرًا مِنَ المُعْجِزَاتِ يُعْضَدُهُ .

أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ البَحْثِ فِي النُّبُوَّةِ ، شَرَعَ فِي إثْبَاتِ نُبُوَّةِ نَبِيِّنا مُحَمَّدٍ (١)  
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

فَنَقُولُ: مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ ﷺ ، خِلافًا لِلْيَهُودِ وَالنَّصَارِيِّ وَالمَجُوسِ  
وِبَعْضِ الدَّهْرِيَّةِ .

وَالوَجْهُ فِيهِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ادَّعَى النُّبُوَّةَ ، وَاقْتَرَنَ بِهِ  
ظُهُورُ المَعْجِزَةِ ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ نَبِيًّا .

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ» لِلتَّوَاتُرِ .

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ اقْتَرَنَ بِادْعَائِهِ النُّبُوَّةَ» (٢) ظُهُورُ المَعْجِزَةِ ؛ لِأَنَّهُ  
اقْتَرَنَ بِادْعَائِهِ ظُهُورُ مَعْجِزَةِ القُرْآنِ وَغَيْرِهِ .

أَمَّا أَنَّهُ اتَّيَّ بِالقُرْآنِ: فَبِالتَّوَاتُرِ .

وَإِنَّمَا أَنَّهُ مُعْجِزٌ: فَلِأَنَّهُ تَحَدَّى بِهِ (٣) فَصْحَاءَ العَرَبِ وَبُلَغَاتِهِمْ ؛ لِقَوْلِهِ  
تَعَالَى: (١٧٥/ب) «وَلَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ  
مِثْلِهِ» (٤) وَقَوْلِهِ تَعَالَى: «فَأْتُوا بِمِثْرِ سُورٍ مِثْلِهِ» (٥) وَامْتَنَعُوا عَنِ

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٦٦ ، المحصل ص ٤٨٩ ، الصحائف الإلهية ص  
٤٢٢ ، شرح المقاصد ٢٥/٥ .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) ساقطة من (هـ) (ب) .

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣ .

(٥) سورة هود: الآية ١٣ .

مُعَارَضته، مع تَوْفُرِ دَوَاعِيهِمْ عَلَى مَعَارَضته، إِظْهَاراً لِفَصَاحَتِهِمْ  
وِبِلَاغَتِهِمْ، وَإِلْزَاماً لَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَامْتِنَاعُهُمْ مَعَ تَوْفُرِ الدَّوَاعِي  
بَدُلٌ عَلَى الْإِعْجَازِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ أَثْبَتَ بِغَيْرِ الْقُرْآنِ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ: فَلأنَّهُ نَقَلَ عَنْهُ مَعْجَزَاتٌ  
كثيرة، كِتْبُوعِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ<sup>(١)</sup>، وَإِسْبَاعِ الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ  
السَّيْرِ<sup>(٢)</sup>، وَمَكَالِمَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الْعُجْمِ<sup>(٣)</sup>.

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ وَإِنْ لَمْ يَتَوَاتَرَ بِخُصُوصِهِ، لَكِنَّ (١/٨٧) الْقَدْرَ  
الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا يَكُونُ مُتَوَاتِراً، فَيَكُونُ الْمُنْقُولُ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِراً، فَيَكُونُ  
إِعْجَازُ الْقُرْآنِ مُتَّضِعاً بِالْمُنْقُولِ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِراً.

• قال:

وَإِعْجَازُ الْقُرْآنِ: قِيلَ لِقِصَّاحَتِهِ، وَقِيلَ لِأَسْلُوبِهِ وَقِصَّاحَتِهِ، سبب إعجاز القرآن  
وَقِيلَ لِصَرَفِهِ<sup>(١)</sup>، (١٧٩/هـ) وَالْكُلُّ مُخْتَمَلٌ.

○ أقول:

اِخْتَلَفُوا فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ:

(١) قَالَ الصَّالِحِيُّ نَقْلاً عَنِ الْقُرْطُبِيِّ: «قِصَّةُ نَبْعِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِ النَّبِيِّ ﷺ تَكَرَّرَتْ  
مَنْ فِي عِدَّةِ مَوَاطِنَ، فِي مَشَاهِدٍ عَظِيمَةٍ، وَوَرَدَتْ عَنْهُ مِنْ طَرُقٍ كَثِيرَةٍ، بِغَيْدِ عَمُومِهَا  
الْعِلْمُ الْقَطْعِيُّ الْمُسْتَفَادُ مِنَ التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ» سَبَلُ الْهَدْيِ وَالرِّشَادِ ١٣/١٠.

(٢) (ج): الْقَلِيلُ، وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ رَوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ وَمُتَمَدِّدَةٌ، انظُرْ: سَبَلُ الْهَدْيِ وَالرِّشَادِ  
٥٤/١٠.

(٣) وَهَذَا أَيْضاً وَرَدَ فِيهِ رَوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ. انظُرْ: الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ١٠٥١/١٠.

(٤) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ، وَفِي مَتْنِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ الشَّافِعِيِّ: «لِلصَّرْفَةِ» ص ٦٠٧.

فَذَهَبَ طَائِفَةٌ<sup>(١)</sup> إِلَى: أَنَّهُ مُعْجِزٌ فِي فَصَاحَتِهِ، فَإِنَّهُ بَلَغَ فِي الْفَصَاحَةِ إِلَى حَدِّ، عَجَزَ الْبَلْغَاءِ وَالْفَصْحَاءِ عَنْ أَنْ يُرَكَّبُوا كَلَامًا تَبْلُغُ فَصَاحَتَهُ إِلَى حَدِّ فَصَاحَةِ الْقُرْآنِ.

وَقِيلَ<sup>(٢)</sup>: إِنَّهُ مُعْجِزٌ فِي أَسْلُوبِهِ وَفَصَاحَتِهِ مَعًا، فَإِنَّهُ أَسْلُوبٌ خَاصٌّ فَصِيحٌ<sup>(٣)</sup>، عَجَزَ الْفَصْحَاءُ وَالْبَلْغَاءُ عَنْ يَثَلِ هَذَا الْأَسْلُوبِ، عَلَى وَجْهِ يَكُونُ فَصِيحًا.

وَقِيلَ<sup>(٤)</sup>: إِنَّهُ مُعْجِزٌ لَصَرْفِ عُقُولِ الْفَصْحَاءِ الْقَادِرِينَ عَلَى الْمَعَارِضَةِ، عَنْ إِبْرَادِ الْمَعَارِضَةِ. وَكُلُّ ذَلِكَ مُخْتَمَلٌ.

\* قَالَ:

وَالنَّسْخُ تَابِعٌ لِلْمَصَالِحِ، وَقَدْ وَقَعَ؛ حَيْثُ حَرَّمَ عَلَى نَوْحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْضُ مَا أُجِلَّ لِمَنْ تَقَدَّمَ، وَأُوجِبَ الْخِتَانُ بَعْدَ تَأْخِيرِهِ، وَحَرَّمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ، وَغَيَّرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ.

رد قول اليهود  
بان شرعة  
موسى عليه  
السلام

- (١) وهما الجبائين: أبو علي وأبو هاشم. كشف المراد ص ٣٣٥.
- (٢) وهو قول الباقين وإمام الحرمين. انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٢، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٢٣، ونسبه الحلبي إلى أهل الحق، انظر: كشف المراد ص ٣٣٥.
- (٣) أي: فإن نظم القرآن الكريم وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعمد في كلام العرب كون المقاطع على مثل: «يعلمون ويفعلون» والمطالع على مثل: «يا أيها الناس» و«يا أيها المرسل» و«الحاقة ما الحاقة» و«عم يساءلون» وأمثال ذلك. شرح المقاصد ٣٠/٥.
- (٤) وهو قول النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة. شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٧٣.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى ردِّ قول اليهود<sup>(١)</sup>، حيث قالوا: شريعة موسى مُؤَيَّدَةٌ؛ لأن النسخ باطل؛ لأن المنسوخ إن كان مُتَضَمَّنًا لمفسدة، كان الأمرُ به قبيحاً، وإن لم يكن مُتَضَمَّنًا لمفسدة كان رَفْعُهُ قبيحاً، فَبَيَّتْ أن النسخ باطلٌ، وإذا بَطَلَ النسخُ، يلزم أن تكون شريعة موسى مُؤَيَّدَةٌ.

تقريرُ الردِّ بناءً على قول المعتزلة<sup>(٢)</sup> (١٦٤/ج): أن الأحكامَ تابعةً للمصالح، فإن الأحكامَ إذا كانت تابعةً للمصالح، والمصالحُ تختلفُ باختلاف الأشخاص والأوقات، فإن الحُكْمَ يَجُوزُ أن يكون فيه مصلحةٌ، بالنسبة إلى شخص ووقت، دون شخص آخر وسائر الأوقات.

وقد أكَّد جوازَ النسخِ وَقُوْعَهُ عند اليهود<sup>(٣)</sup>، فإنه جاء في التوراة: أن الله تعالى حَرَّمَ على نوحٍ عليه السلام بعضَ ما أَحَلَّ لقومٍ قبله، فإنه جاء<sup>(٤)</sup> في التوراة: «أن الله تعالى قال لأدم عليه السلام وَحَوَّاء: قد أُحِلَّ لكما كُلُّ ما دَبَّ على وجه الأرض»، وقد حُرِّمَ على نوحٍ بعضُ الحيوانات.

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ١٣٠، الداعي إلى الإسلام للأباري ص ٣١٧، والمصانف الإلهية ص ٤٢٩.

(٢) والأشاعرة يردون على هذه الشبهة: بأن ما ذكرتم مني على التحسين والتقيح العقلي، وهو باطل عندنا. انظر: الرسالة التسمينية للهندي ص ١٣٩.

(٣) انظر: المصانف الإلهية ص ٤٢٩.

(٤) كذا في جميع النسخ.



وأنه قد أَوْجَبَ الْخِتَانَ عَلَى الْفُورِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْمَتَأَخِّرِينَ عَنْ  
نُوحٍ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ أَبَاحَ تَأْخِيرَهُ عَلَى نُوحٍ.

وأنه أَبَاحَ الْجَمْعَ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ عَلَى نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَحَرَّمَهُ عَلَى  
مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وغير ذلك من الأحكام، التي كانت مُتَحَقِّقَةً قَبْلَ مُوسَى، ثُمَّ  
رُفِعَتْ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

❖ قال:

وَخَيْرُهُمْ عَنِ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالتَّأْيِيدِ مُخْتَلَفٌ<sup>(١)</sup>، وَمَعَ  
تَسْلِيمِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ قَطْعاً.

○ أقول:

ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى جَوَازِ النَّسْخِ عَقْلاً، لَكِنْ مَنَعُوا  
نَسْخَ شَرِيعَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِنَاءً عَلَى مَا رُوي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ  
قال: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ أَبَدًا»<sup>(٢)</sup> وَدَوَامُ السَّبْتِ يَدُلُّ عَلَى بَقَاءِ شَرِيعَتِهِ  
دَائِماً.

---

(١) كذا في جميع النسخ، وفي كشف المراد ص ٣٣٦، وشرح التجريد للقوشجي  
٣٢٤/٣: مختلف.

(٢) قال الصفي الهندي مطلقاً على هذا الخبر «لا نسلم أنه قول موسى، وتواتره ممنوع»  
بل هو مختلف صريح بعد موسى ومحمد رسول الله عليهما السلام؛ إذ لم ينقل عن  
اليهود محابتهما به، ولو كان ذلك قول موسى عليه السلام، أو كان مختلفاً قبلهما  
مشهوراً فيما بين اليهود، لكان ذلك أقوى حججهم» نهاية الوصول ٦/٢٢٦٩.

إِجَابَ الْمُصَنَّفِ عَنْهُ: بَأَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ<sup>(١)</sup>.

قيل: إنه اخْتَلَفَهُ ابْنُ الرَّائِدِيِّ<sup>(٢)</sup>.

وعلى تقدير تَسْلِيمِهِ، أَي: عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ نَقْلِ هَذَا الْخَبَرِ عَنِ الْيَهُودِ، لَا يَدُلُّ عَلَى دَوَامِ شَرِيْعَتِهِ قَطْعاً؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَوَاتِرٍ، لِأَنَّهُ انْفَطَعَ تَوَاتُرُهُمْ زَمَانَ «بِخْتِنَصْرٍ»<sup>(٣)</sup>، فَإِنَّهُ اسْتَأْصَلَهُمْ وَأَفْتَاهُمْ، بِحَيْثُ لَمْ يَبَيِّنْ مِنْهُمْ عَدَدُ التَّوَاتُرِ.

\* قال:

وَالسَّمْعُ دَلٌّ<sup>(١)</sup> عَلَى عُمُومِ بُيُوتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَهُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَكَذَا غَيْرُهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ؛ لِوُجُودِ الْمُضَادِّ لِلقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقَهْرِهِ عَلَى الْإِنْتِيَادِ عَلَيْهَا.

○ أقول:

الدَّلَالَةُ السَّمْعِيَّةُ دَالَّةٌ عَلَى عُمُومِ نُبُوْتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أَي: عَلَى أَنَّهُ مَبْعُوثٌ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، له عدة تصانيف، منها: فضيحة المعتزلة، توفي سنة ٢٩٨ هـ. انظر: شذرات الذهب ٢٣٥/٢، الأعلام ٢٥٢/١.

(٣) أشهر ملوك بابل، ملك سنة: ٦٠٦ قبل الميلاد، وهو أول ملك غزا بني إسرائيل وانتصر عليهم. انظر: تاريخ الملوك والأمم للطبري ٥٣٨/١، المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء ٤٢/١.

(٤) (أ) (ج): يدل.

كَأَنَّهُ لِنَّاسٍ ﴿١﴾ ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ  
وَالْأَخْمَرِ» (٢).

واخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَمْ لَا (٣)؟  
واخْتَارَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ، وَإِلَيْهِ أُشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَهُوَ - أَي:  
مُحَمَّدٌ ﷺ - أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَكَذَا غَيْرِهِ».

الأنبياء أفضل  
من الملائكة

واخْتَجَّ عَلَيْهِ: بَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ وُجِدَ فِيهِمُ الْقَوِيُّ الْمُضَادَّةُ لِلْقُوَّةِ  
العقلية، الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الإلهية، مثل قوة  
الشهوة والغضب، والموانع الداخلة (٤) والخارجة، مثل الخيالية  
والوهمية ونحوهما.

فإن أكثر أحكام (١٨٠/هـ) هذه القوي يُضَادُّ حُكْمَ الْقُوَّةِ العقلية،  
وَيُمَانِعُهَا، وليس للملائكة شيء من ذلك، فتكون طاعتهم أَشَقَّ من  
طاعة الملائكة؛ لأنهم يَخْتَاجُونَ (٥) إِلَى قَهْرِ تِلْكَ الْقَوِيِّ، والإعراض  
عن مقتضاها، وإذا كانت (٦) طاعتهم أَشَقَّ كانت أَفْضَلَ؛ لقوله - عليه  
الصلاة والسلام -: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا» (٧) فكانوا أفضل.

(١) سورة سبأ: الآية ٢٨.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ٣/٣٠٤.

(٣) فنهب أكثر الأشاعرة والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل، وذهب المعتزلة وأبو عبد الله  
الحلي والباطلاني من الأشاعرة إلى أن الملائكة أفضل. شرح المواقيت ٣/٢١٧،  
القلاتند في تصحيح العقائد لابن العريضي ص ١١٨.

وانظر في هذه المسألة: أصول الدين للبيضاوي ص ٢٩٥، المحصل ص ٥٣١،

كشف المراد ص ٣٣٧.

(٤) (ب) زيادة: كالحواس الظاهرة.

(٥) (هـ): محتاجون.

(٦) (ل) (ج): كان.

(٧) قال المجولوني في كشف الخفاء: «قال في الدرر نبعاً للزرركشي: لا يعرف. وقال ابن»

\* قال:

### الْمَقْصِدُ الْخَامِسُ فِي الْإِمَامَةِ

المصدر  
الخامس في  
الإمامة

الْإِمَامُ لُطْفٌ يَجِبُ تَضَبُّهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَخْصِيلاً لِلْفَرَضِ،  
وَالْمَقَايِدُ مَعْلُومَةٌ الْإِنْتِفَاءِ، وَانْحِصَارُ اللَّطْفِ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْمَقْلَاءِ،  
وَوُجُودُهُ لُطْفٌ وَتَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخَرٌ، وَعَدَمُهُ مِنَّا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْمَقْصِدِ الرَّابِعِ، شَرَعْنَا فِي الْمَقْصِدِ الْخَامِسِ، الَّذِي  
هُوَ <sup>(١)</sup> فِي الْإِمَامَةِ.

الإمامة: عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول - عليه تعريف الإمامة  
الصلاة والسلام - في إقامة قوانين الشريعة، وحفظ حوزة الملة، على  
رؤيته يجب اتباعه على كافة الأمة <sup>(٢)</sup>.

حكم نصب  
الإمام

واختلفوا: في أن تَضَبَّ الإمام هل هو واجب أم لا؟ وعلى تقدير  
الوجوب: هل هو واجب عقلاً أو سمعاً؟ وعلى التقديرين: هل هو  
واجب على الله تعالى أو على الناس؟

= القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم  
يرد في شيء من كتب السنة ١٧٥/١.

(١) ساقطة من (ه).

(٢) انظر في تعريف الإمامة: الصحائف الإلهية ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٢٣٢/٥، شرح  
المواقف ٢٦١/٣.

فَذَهَبَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْأَشَاعِرَةُ<sup>(١)</sup> إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى النَّاسِ سَمْعًا<sup>(٢)</sup>.

وَذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ<sup>(٣)</sup> وَالْبَغْدَادِيُّونَ (١٧٦/ب) مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى النَّاسِ عَقْلًا.

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى سَمْعًا.

وَذَهَبَتِ<sup>(٤)</sup> الْإِمَامِيَّةُ<sup>(٥)</sup> إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ عَقْلًا.

وَإِخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

وَذَهَبَتِ الْخَوَارِجُ إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ مُطْلَقًا.

وَذَهَبَ أَبُو بَكْرٍ الْأَصَمُ<sup>(٦)</sup> إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ مَعَ الْأَمْنِ؛ لِعَدَمِ

الْحَاجَةِ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ عِنْدَ الْخَوْفِ وَظُهُورِ الْفِتَنِ.

وَذَهَبَ الْقَوَاطِي<sup>(٧)</sup> وَأَتْبَاعُهُ إِلَى عَكْسِ ذَلِكَ، أَي: إِنَّمَا يَجِبُ عِنْدَ الْعَدْلِ

---

(١) عطف الأشاعرة على أهل السنة من عطف الخاص على العام، فالأشاعرة من أهل السنة

لا شك في ذلك، بل قد يعبر عن أهل السنة بالأشاعرة في بعض الأحيان.

(٢) انظر في مذهب أهل السنة: أصول الدين للبخاري ص ٢٧١، تبصرة الأدلة للنسفي

٨٢٣/٢، الصحائف الإلهية ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٢٣٥/٥.

(٣) وكذلك الجاحظ والخطاط والكعبي. شرح المقاصد ٢٣٥/٥.

(٤) (ج): وذهب.

(٥) انظر: كشف المراد ص ٣٣٨، حق اليقين ص ١٣٦.

(٦) هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو بكر، فقيه معتزلي مفسر، له تفسير ومناظرات

مع ابن الهيثم العلاف، توفي نحو سنة: ٢٢٥هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٥٦،

الأحلام للزركلي ٣٢٣/٣.

(٧) هو هشام بن عمرو الشيباني، من معتزلة البصرة، قال ابن النديم: كان داعية إلى

الاعتزال، استجاب له جماعة من أهل الأمصار. انظر: طبقات المعتزلة ص ٦١،

الفهرست لابن النديم ص ٢١٤.

والأمن؛ إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام، ولا يجب عند ظهور الفتن، فإنه ربما كان نضبه سبباً لزيادة الفتن؛ لاستكفاهم عنه<sup>(١)</sup>.

واختج المصنف: بأن الإمام لطف، فيجب نضبه على الله تعالى: أما أنه لطف، فلأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن<sup>(٢)</sup> المعصية؛ وذلك لأن المقلاء يعلمون بالضرورة أنه إذا كان لهم رئيس يمنهم (ج/١٦٥) عن<sup>(٣)</sup> التغالب والتهاوش<sup>(٤)</sup>، ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وأما أن اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى؛ إذ يمتنع وجوب شيء على الله تعالى.

قوله: «والمفاسد معلومة الانتفاء» إشارة إلى جواب دخلي مقدر<sup>(٥)</sup>.

تقريره: أن كون الإمام لطفاً، لا يكفي في وجوب نضبه على الله تعالى ما لم يعلم انتفاء المفاسد<sup>(٦)</sup>؛ إذ ظن انتفاء المفاسد غير كافٍ في

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٦٣.

(٢) (ب): من.

(٣) (ب) (ج): من.

(٤) أي: التعارش فيما بينهم، وإفساد غيرهم. قال في القاموس: «التهاوش: التحرش بين الكلاب، والإفساد بين الناس. والمهارة: تحرش بعضها على بعض» ٢٩١/٢.

(٥) زيادة من (د).

(٦) (ج): المفسدة.

الوجوب على الله تعالى، فيجوز أن يكون نَصْبُ الإمام مُتَضَمِّناً لمفاسد لا تَعَلُّمُها، فلا يكون النَّصْبُ واجباً على الله تعالى.

تقريرُ الجوابِ: أن انتفاء المفسد في نَصْبِ الإمام معلومٌ؛ لأن المفسد محصورة معلومةٌ لنا؛ لأن الاجتناب عن المفسد واجبٌ علينا، وإنما يكون واجباً علينا إذا عَلِمْتَاهَا؛ إذ التكليفُ بغير المعلوم محالٌ، والمفسدُ المعلوم<sup>(١)</sup> لنا مُنتَفِئٌ عن نَصْبِ الإمام، فيكون اللطفُ خالصاً عن شَوْبِ المفسد، فيكون واجباً على الله تعالى.

ولقائل أن يَقُولَ: لا نُسَلِّمُ أن جميع المفسد معلوم<sup>(٢)</sup> لنا.

قَوْلُهُ: «لأن الاجتناب عنها واجبٌ علينا».

قلنا: إنما يَجِبُ علينا الاجتنابُ عن المفسد التي عَرَفْتَاهَا، أما<sup>(٣)</sup> المفسدُ التي لا تَعْرِفُهَا، فلا يَجِبُ علينا الاجتنابُ عنها.

قَوْلُهُ: «وانحصارُ اللطف فيه معلومٌ» أيضاً إشارةٌ إلى جوابِ دَخَلِ مُقَدَّر.

تقريرُهُ: أن الإمامَ إنما يَجِبُ نَصْبُهُ، إذا انحصَرَ اللطفُ فيه، وهو ممنوعٌ؛ فإنه يجوز أن يكون (هـ/١٨١) هناك لطفٌ آخرٌ يَقُومُ مقامَ نَصْبِ الإمام، فلا يَتَعَيَّنُ<sup>(٤)</sup> نَصْبُ الإمام لِتَحَقُّقِ اللطفِ.

(١) العبارة في (ج): فتكون المفسد معلومة.

(٢) (ج): معلومة.

(٣) (أ) (ج): وأما.

(٤) (ج): فلا يكون معنى.

تقريرُ الجواب: أن انحصار اللطف - على الوجه الذي ذكرناه في  
 نصِّ الإمام - معلومٌ للمعقلاء .  
 قوله: «وجوده لُطْفٌ، وتصرُّفه لُطْفٌ آخر، وعَدْمُه مِنَّا» أيضاً  
 إشارةٌ إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ .  
 تقريرُهُ: أن الإمامَ إنما يكون لُطْفاً إذا كان مُتَصَرِّفاً بالأمر والنهي،  
 وأنتم لا تقولون به .

تقريرُ الجواب: أن وجودَ الإمام في نفسه لُطْفٌ؛ لأنه يَحْفَظُ  
 الشرائعَ وَيَحْرُسُهَا عن الزيادة والنقصان، وَتَصَرَّفُهُ لُطْفٌ آخر، وَعَدَمُ  
 اللطف الكامل مِنَّا لا من الله تعالى ولا من الإمام، فإن اللُطْفَ إنما يَمُ  
 بمساعدته والنصرة له، وقبولِ أوامره وامتنالِ قوله، فإذا لم تُفْعَلْ هذه،  
 كان عَدَمُ اللطفِ الكامل مِنَّا .

\* قال:

وَأَمْتِنَاعُ التَّسَلُّلِ يُوجِبُ عِصْمَتَهُ، وَلِأَنَّهُ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ<sup>(١)</sup>، صحة الإمام  
 وَلِوُجُوبِ الإِنكَارِ لَوْ أَقْدَمَ عَلَى المَعْصِيَةِ بِيضَادِ أَمْرِ الطَّاعَةِ وَيَقْوُتُ  
 الْفَرْضُ مِنْ نَصْبِهِ، وَلِإِنْ حِطَّاطٍ دَرَجَتِهِ عَنْ أَقَلِّ العَوَامِّ .

○ أقول:

اختلفوا: في وجوبِ عِصْمَةِ الإمام:

(١) (هـ): في الشرع.



قَدَّهَبَتْ (١) الإمامية والإسماعيلية (٢) إلى وجوبها (٣)، والباقرن بخلافه (٤).

واختار المُصنَّف الأوَّل.

واختجَّ عليه بوجوه:

الأوَّل: أنه لو لم تَجِبْ عِصْمَةُ الإمامِ لَزِمَ التَّسَلُّلُ، والتالي باطلٌ.

بيان المُلازِمَة: أن المُتَنذِعِي لوجوب (٥) تَصَبُّبِ الإمامِ جَوَّازُ الخطأ على الناس، فلو كان هذا المُتَنذِعِي ثابتاً في حَقِّ الإمام، وَجَبَ أن يكون له إمامٌ آخَرٌ؛ فإما أن يُنتَهَى إلى إمامٍ لا يَجُوزُ الخطأُ عليه، وهو المطلوب؛ أو يتسلسل.

الثاني: أن الإمامَ حافظٌ للشرع، وكلُّ مَنْ كان حافظاً للشرع، وَجَبَ أن يكون معصوماً.

أما الصغرى: فلأن الشرعَ لا بد له من حافظ، وحافظه: لا يكون كتاباً ولا سنةً؛ لأن الكتابَ والسنةَ غيرَ مُشْتَمِلِي على جميع الأحكام التفصيلية، ولا الإجماع؛ لأن كلَّ واحدٍ من أهل الإجماع يَجُوزُ عليه

(١) (أ): فذهب.

(٢) هم فرقة من الرافضة، أتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق. انظر: الفرق بين

الفرق ص ٦٢، التعريفات للجزباني ص ٢١.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٤٠، حق اليقين ص ١٤٠.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥١، الأربعين

للرازي ٢/٢٦٣.

(٥) (أ) (هـ): بوجوب.

الخطأ، وعلى تقدير أن لا يكون المعصوم فيهم، فجميعهم يجوزُ عليه الخطأ، ولا القياس؛ لبطلان القول به، وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع، ولا البراءة الأصلية؛ لأنه لو وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهَا لَمَا وَجَبَ بِنَشْئَةِ الْأَنْبِيَاءِ، فلم يَبَيَّنْ إِلَّا الْإِمَامُ.

وأما الكبرى: فلأنه لو جازَ عليه الخطأ لم يَبَيَّنْ فَرْقُ.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه إذا جاز الخطأ على كل واحد من أهل الإجماع، جاز على الجميع كذلك؛ إذ يجوز أن يكون إجماعهم وتوافقهم سبباً لعدم جواز الخطأ عليهم، يَدُلُّ<sup>(١)</sup> على ذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»<sup>(٢)</sup>، وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ»<sup>(٣)</sup>.

(١) (أ) (ج): وبدل.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم: (٢٠٤٥) ٦٥٩/١، عن ابن عباس بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه». وفي رواية عن أبي ذر بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي». قال الزركشي: «قيل: إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة، وقال: إنه حديث حسن. وأقرب ما وجدته في تخريجه: ما رواه أبو نعيم في تاريخ أسبهان، وابن عدي في كامله، عن أبي بكر قال: قال رسول الله ﷺ «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٥٤ بتصرف، بتحقيق حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب في لزوم الجماعة برقم: (٢٢٥٥) ٣/٣١٥، عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة». وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

وأخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها برقم: (٤٢٥٣) ٤/٩٨، عن أبي مالك الأشعري بلفظ «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن=

وأيضاً: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ الحافظُ مجموعَ الكتابِ، والسنةِ، والإجماعِ، والقياسِ، والبراءةِ الأصليةِ؟

الثالثُ: أنه لو وَقَعَ منه الخطأُ لَوَجَبَ الإنكارُ عليه<sup>(١)</sup>، وذلك يُنافي أمرَ الطاعةِ، (١/٨٨) والثاني مُتَعَيَّنٌ؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَ اللَّهِ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

الرابعُ: أنه<sup>(٣)</sup> لو وَقَعَ منه المَعْصِيَةُ، لَزِمَ نَقْضُ العَرَضِ من نَصْبِ الإمامِ، (١٧٧/ب) والتالي ظاهرُ الفسادِ. (١٦٦/ج).

بيانُ المُلازمةِ: أن العَرَضَ من نَصْبِهِ امتثالُ أوامره، والانزجارُ عما نَهَى عنه، واتباعُه فيما يَفْعَلُهُ<sup>(٤)</sup>، فلو وَقَعَ منه المَعْصِيَةُ لم يَجِبَ شيءٌ من ذلك، وذلك مناقضٌ للعَرَضِ من نَصْبِهِ.

الخامسُ: لو وَقَعَ منه المَعْصِيَةُ، لَزِمَ أن يكونَ أَقَلَّ درجةً من العَوَامِّ؛ لأنَّ عَقْلَهُ أَسَدُّ، ومعرفةً باللهِ وثوابِهِ وعقابهِ أَكْثَرُ، فلو وَقَعَ منه<sup>(٥)</sup> المَعْصِيَةُ، كان أَقَلَّ حالاً من العَوَامِّ، وذلك باطلٌ.

= لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وإن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، برقم: (٣٩٥٠) ١٣٠٣/٢  
عن أنس بن مالك، بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على الضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم».

(١) زيادة من (ب).

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (هـ): يعقل.

(٥) ساقطة من (ج).

وفي هذه الوجوه نظر<sup>(١)</sup>، لا يخفى على من له أدنى فطنة<sup>(٢)</sup>.

قال:

وَلَا تُنَافِي الْعِصْمَةُ الْقُدْرَةَ.

المصداق  
تنافي القدرة

أقول:

القاتلون بِالْعِصْمَةِ اخْتَلَفُوا (١٨٢/هـ) في أن المعصوم هل يَمَكَّنُ

من فِعْلِ المعصية أم لا؟

فمنهم مَنْ رَوَّعَ: أن المعصوم هو الذي لا يُمَكِّنُهُ الإتيانُ بالمعصية.

ومنهم مَنْ رَوَّعَ: أنه يكون مُتَمَكِّنًا من المعاصي.

ومن الأوائل مَنْ رَوَّعَ: أنه المُتَخَصُّصُ في بَدَنِهِ أو نَفْسِهِ بِخاصية،

تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي.

واختار المصنِّف المذهبَ الثاني.

واحتجَّ عليه<sup>(٣)</sup>: بأن العِصْمَةَ لا تنافي القدرة على المعصية، بل

المعصوم لا يَدْرُءُ وأن يكونَ قادراً على فعل المعصية، وإلا لَمَا اسْتَحَقَّ

النَّوَابَ على الاجتناب عن المعاصي، ولَمَا كان مُكَلَّفًا.

(١) قال ابن جماعة في هامش (هـ): «قوله: وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى... أقول:

ولعل وجه النظر: أنه أي: البحث بحسب الموضوع المفروض إنما هو في الجواز،

وجميع ما ذكره في هذه الوجوه إنما هو باعتبار الوقوع، ومن المعلوم البين أن الجواز

لا يستلزم الوقوع، وإن استلزم الوقوع الجواز. فاعلم! ب/١٦٧.

(٢) ب: فطنة.

(٣) زيادة من (هـ).

• قال:

وَتُبِحُّ تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ مَعْلُومٌ، وَلَا تَرْجِيحَ فِي الْمَسَاوِي.

○ أقول:

اختلفوا: في أن الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا؟

فذهب أكثر<sup>(١)</sup> أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل<sup>(٢)</sup>.

وذقت<sup>(٣)</sup> الإمامية إلى أنه يجب<sup>(٤)</sup>.

واختاره المصنف.

واحتج عليه: بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من رعيته، فلا يخلو:

إما أن يكون مساوياً أو مفضولاً، وتقديم المفضول على الفاضل قبيح

عقلاً، يَدُلُّ<sup>(٥)</sup> عليه قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْآلِهَةِ أَحَقُّ أَنْ يُبَدَّحَ

أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكَ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾<sup>(٦)</sup>. والمساوي لا

ترجيح له، فيستحيل تقديمه<sup>(٧)</sup> على غيره بالإمامة.

ولقاتل أن يقول<sup>(٨)</sup>: إذا كان المفضول موصوفاً بصفات، يضلح

(١) سائطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح المقاصد ٢٤٧/٥، شرح التجريد للقوشجي ٣٢٧/٣.

(٣) (ل): ذهب.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٣٤٢، حق اليقين ص ١٤٠.

(٥) (ل): ويدل.

(٦) سورة يونس: ٣٥.

(٧) (هـ): تعلقه.

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولقاتل أن يقول.. أقول: ويرد على هذا

الإيراد وعلى أصله المورود عليه بحث، وهو عدم تحرير المنزح، فنتبه لذلك، وقد

حققناه مبسوطاً في غير هذا، فليطلب منه ١/١٦٨.

بسببها لأن يَقُومَ بأمر الإمامة، لا يَقْبَحُ تقديمه، لا عقلاً ولا شرعاً.  
 وإيضاً: الإمامة تَنْصِبُ من المناصب الشرعية، كالإمامة في الصلاة، فلو امتنع إمامة المفضل مع وجود الفاضل، لكان إمامة المفضل في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل، والتالي باطل بالاجماع.

بيان الملازمة: أن الامتناع إنما كان يُقْبَحُ تقدّم الأدنى على الأعلى، والثغرة المانعة من<sup>(١)</sup> المُتَابَعَةِ، وَيَلْزَمُ من<sup>(٢)</sup> ذلك امتناع تقدّم المفضل على الفاضل في الصلاة.

وأيضاً: لو لم يُوجَدَ من أهل<sup>(٣)</sup> الإمامة إلا شخصان: أحدهما أفقه، والآخرُ أَعْرَفُ بالسياسة وأُمُورِ الإمامة: فإما أن يُجْعَلَ كُلُّ منهما إماماً، أو يُجْعَلَ أحدهما إماماً<sup>(٤)</sup> دون الآخر، أو لا هذا ولا ذلك، والأول محال بالاتفاق، والثالث أيضاً باطل؛ لامتناع خُلُوقِ الزمان عن الإمام، فلم يَبْقَ إلا القسمُ الثاني، وأياً ما كَانَ يَلْزَمُ تقدّم<sup>(٥)</sup> المفضل بالنسبة إلى ما اخْتَصَّ به الآخرُ.

\* قال:

وَالْعِصْمَةُ تَقْتَضِيهِ النَّصَّ، وَسِيرَتُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

وجوب النص  
عن الإمام

- 
- (١) (ب) (ج): عن .  
 (٢) سابقة من (ب).  
 (٣) (د): أجل .  
 (٤) زيادة من (د).  
 (٥) (ب) (ج): تقديم .

○ أقول:

اتفق المسلمون على أن ما تَبَيَّنَ<sup>(١)</sup> به الإمامة لا يَخْرُجُ عن التنصيص، واختيار الأئمة، والدعوة إلى الله تعالى ممن هو من أهل الإمامة، مع اتفاقهم على أنه لو وُجِدَ التنصيص من الرسول - عليه الصلاة والسلام - على شخص، أو من الإمام، تَبَيَّنَ كَوْنُ المنصوص عليه إماماً.

ثُمَّ اِخْتَلَفُوا: فَذَهَبَ الإمامية وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لا طريق<sup>(٢)</sup> غير التنصيص<sup>(٣)</sup> من<sup>(٤)</sup> الرسول - عليه الصلاة والسلام - أو الإمام<sup>(٥)</sup>.

واختارهُ الْمُصَنِّفُ.

وذهبت الأشاعرة والمعتزلة وجميع أهل السنة والجماعة إلى أن اختيار الأئمة أيضاً طريق في إثبات الإمامة<sup>(٦)</sup>.

وذهبت الجارودية<sup>(٧)</sup> إلى أن الإمام في وَكَلِدِ الحَسَن والحُسَيْن سُورِي، فَمَنْ خَرَجَ منهم داعياً إلى الله تعالى وكان عالماً فاضلاً، فهو إمام<sup>(٨)</sup>.

(١) (ب): يثبت.

(٢) (ب) زيادة: على.

(٣) (هـ): المنصوصية.

(٤) (ب) (هـ): عن.

(٥) انظر: كشف المراد ص ٣٤٣، حتى اليقين ص ١٤٣.

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٩، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٣، شرح المقاصد ٢٥٢/٥.

(٧) الجارودية فرقة من الزيدية من الشيعة، نسبت إلى أبي الجارود بن أبي زياد.

انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٠.

(٨) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣١.

وقد اتفق أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية على إبطال هذا الطريق غير الجبائي.

واختج المصنف على ما اختاره بأن العِصْمَةَ تقتضي النَّصَّ على

الإمام.

بيان ذلك: أن الإمامَ يَجِبُ أن يكون معصوماً، والعِصْمَةُ من الأمور الخفية<sup>(١)</sup> التي لا يَعْلَمُهَا إلا الله تعالى، فَيَجِبُ أن يكون نَصْبُهُ من عند الله تعالى؛ إذ هو عَالِمُ الخَفِيَّاتِ والسرائر دون غيره.

وبأنه: عَلِمَ من سيرة النبي - عليه الصلاة والسلام - إشفاقه للامة<sup>(٢)</sup>، كالوالد بالنسبة إلى أولاده، وإليه أشار (هـ/١٨٣) بقوله: «إنما أنا لكم مِثْلُ الوَالِدِ لِوَالِدِهِ»<sup>(٣)</sup>، وإرشادهم إلى أشياء جزئية، مِثْلُ الأمور الْمُتَعَلِّقَةِ بقضاء الحاجة، وأنه - عليه الصلاة والسلام - إذا سافر من المدينة يوماً أو يومين اسْتَخْلَفَ فيها مَنْ يَقُومُ بأمر المسلمين<sup>(٤)</sup>.

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: والعصمة من الأمور الخفية... أقول: ومحصل هذا أنه استدل بخفاء العصمة على قصر طريق الإعلام بالإمامة على التخصيص. قلت: وأنت خير حينئذ بموارد المنع والحسد - كذا - من هذا التقرير فظنن لذلك». ب/١٦٨.

(٢) (ب): بالامة.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، برقم: (٣١٣) ١/١١٤، ونصه كاملاً: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده أعلمكم، إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستبروها».

وأخرجه أيضاً النسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث، عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً، ٣٨/١.

(٤) لم أجد حديثاً بهذا المعنى، وإن كان المعنى صحيحاً، ووردت أحاديث تفيد عليه من=



ومَنْ هذه سيرته كيف يُهْمِلُ آتتهُ، ولا يُرْشِدُهُم إلى مَنْ يَتَوَلَّى  
 أمرهم، الذي هو أَجَلُ الأشياءِ وأنفعُها، وأعمُّها فائدةٌ (ج/١٦٧)  
 وأستاذُها، فلا بُدَّ من سيرته التنصيصُ على مَنْ يَتَوَلَّى أمرهم بعده.  
 ولقائلٍ أن يقولَ على الأول: لا نُسَلِّمُ أن الإمامَ يَجِبُ أن يكونَ  
 معصوماً.

ولئن سُلِّمَ: وجوبُ كونه معصوماً، فيَجِبُ كَوْنُهُ معصوماً ظاهراً أو  
 في نَفْسِ الأمرِ، والثاني ممنوعٌ، والأولُ مُسَلِّمٌ.  
 ولئن سُلِّمَ أنه يَجِبُ كَوْنُهُ معصوماً في نَفْسِ الأمرِ، لكن لا نُسَلِّمُ  
 أن (١٧٨/ب) معرفته تتوقفُ على التنصيصِ.

وعلى الثاني: أن إشفاقَ النبي - عليه الصلاة والسلام - مُسَلِّمٌ،  
 ولكن لا نُسَلِّمُ أنه يَقْتَضِي أن يكونَ له نَصٌّ على الإمام<sup>(١)</sup>، وإنما يَلْزَمُ  
 ذلك أن لو لم يَكُنْ عدمُ التنصيصِ إشفاقاً عليهم؛ لجواز أن تكونَ  
 المصلحةُ في عدمِ التنصيصِ.

وأيضاً: المواظبةُ على الاستِخلافِ حَالَ حياته، لا يَقْتَضِي  
 (وجوبَ الاستِخلافِ والتنصيصِ عليه، وعلى تقديرِ الوجوبِ في حالِ  
 حياته، لا يَقْتَضِي<sup>(٢)</sup>) الوجوبَ بالنسبةِ إلى ما بعد موتِهِ؛ لجواز أن  
 يكونَ مُكَلِّفاً بأحدِ الأمرين دونَ الآخرِ.

١ - استخلاف النبي ﷺ بمضى الصحابة على المدينة المنورة.  
 انظر مثلاً: سنن أبي داود ٣٤٥/٣ بتحقيق: عزت الدعاس، سبل الهدى والرشاد  
 للصالحي ٦٣٧/٥.

(١) (ب): الإمامة.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

والذي يَدُّ عَلَى أَنْ الْقَوْلَ بِوُجُوبِ التَّنْصِيفِ بَاطِلٌ: أَنَّهُ لَوْ نَصَّ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَلَى أَحَدٍ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ التَّنْصِيفُ بِمَشْهَدِ جَمَاعَةٍ يُتَّصَرُّ عَلَيْهِمُ التَّوَابُطُ عَلَى الْخَطَأِ أَوْ لَا، فَالْأَوَّلُ<sup>(١)</sup> بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ، وَالثَّانِي أَيْضاً بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَادَةَ تَقْتَضِي بِاسْتِحَالَةِ تَوَابُطِهِمْ عَلَى عَدَمِ نَقْلِهِ، فَيَسْتَجِيبُ عَدَمُ نَقْلِهِمْ، لَكِنْ لَمْ يُنْقَلُوهُ، وَإِلَّا لَكَانَ شَائِعاً ذَائِعاً، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَّا وَقَعَ اخْتِلَافٌ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَقَدْ اخْتَلَفُوا، فَقَالَ الْأَنْصَارُ: «مَيْتَا أَمِيرٌ وَمَنْكُمُ أَمِيرٌ»<sup>(٢)</sup>.

وَلَوْ كَانَ تَمَّ مَنْ هُوَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مَعَ اسْتِشْهَارِهِ، لَكَانَتِ الْعَادَةُ تُجِيبُ أَنْ لَا يُبْكَرَ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ هَذَا الْاِخْتِلَافَ، وَأَنْ لَا يَقُولَ: هَذَا الْاِخْتِلَافُ لِمَ وَقَعَ وَفَلَانٌ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ<sup>(٣)</sup>؟

وَأَيْضاً: قَوْلُ عَلِيٍّ ؑ: «أَتَرَكْتُكُمْ كَمَا تَرَكَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»، فَإِنَّ يَغْلَمُ اللَّهُ فِيكُمْ خَيْرًا جَمَعَكُمْ عَلَى خَيْرِكُمْ، كَمَا جَمَعَنَا عَلَى خَيْرِنَا»<sup>(٤)</sup>

(١) (ب): والأول.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٤/٦٦٠، تاريخ الطبري ٣/٢٠٦.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) هذا الأثر رواه ابن عساکر في تاريخ دمشق، عن شقيق بن سلمة، قال: قيل لعلي بن أبي طالب: ألا تتخلف؟ فقال: «ما استخلف رسول الله ﷺ، ولكن إن يرد الله بالناس خيراً استجمعهم بعدي على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم». مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٨/٩٣. وقريباً من هذا اللفظ رواه البيهقي في السنن الكبرى عن شقيق بن سلمة أيضاً ٨/١٤٩.

ورواه أحمد في مسنده عن عبد الله بن سبيح قال: سمعت علياً يقول: لتخفين هذه من هذا، فما ينتظر به الأشقى؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، فأخبرنا به بنير عترته! قال: =

يدُلُّ على عدمِ التنصيص من النبي ﷺ .

وأيضاً: لَمَّا مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَبَّاسُ لِعَلِيِّ: «أَنَا أَعْرِفُ  
الموتَ فِي وجوهِ بني عبدِ المُطَّلِبِ، وقد عَرَفْتُ الموتَ فِي وَجْهِ رسولِ  
الله، فأذْخُلُ بنا»<sup>(١)</sup> لِإِنْشَائِهِ عن هذا الأمر، فإن كان لنا بَيِّنَةٌ، وإن كان  
لغيرنا وَضَى النَّاسُ بنا»<sup>(٢)</sup> يَدُلُّ على عدمِ النَّصِّ؛ لأنه لو نَصَّ على أحدٍ  
لكانَ عليٌّ والعبَّاسُ أعرَفَ به<sup>(٣)</sup> من غيرهما.

\* قال:

وَهُمَا مُخْتَصَّانِ بِعَلِيِّ، وَلِلنَّصِّ الْجَلْبِيِّ فِي قَوْلِهِ: «سَلِّمُوا عَلَيَّ»<sup>(٤)</sup>  
بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ بَعْدِي وَعَظِيمُهُمَا. وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى:  
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(٥)</sup> وَإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الْأَوْصَافُ  
فِي عَلِيِّ - عليه السلام - وَلِحَدِيثِ الْقَدِيرِ الْمُتَوَاتِرِ، وَلِحَدِيثِ الْمَنْزِلَةِ  
الْمُتَوَاتِرِ، وَإِسْتِخْلَافِهِ عَلِيَّ الْمَدِينَةَ قَبْلَهُ لِلْإِجْمَاعِ، وَلِقَوْلِهِ - ﷺ -:

الإمام بعد  
السيّد ﷺ هو  
علي بن أبي  
طالب

= إذن تالله تغفلون بي غير قاتلي، قالوا: فاستخلف علينا، قال: لا، ولكن أترككم إلى  
ما تترككم إليه رسول الله ﷺ، قالوا: فما تقول لربك إذا أتيت؟ - وقال وكيع مرة: إذا  
لقيه - قال: أقول: اللهم تركني فيهم ما بدا لك، ثم قبضني إليك وأنت فيهم، فإن  
شئت أصلحهم، وإن شئت أفسدتهم. قال أحمد شاكر: إسناده صحيح ٢٤٢/٢ .

(١) ساقطة من (ه).

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٦٥٤/٤، تاريخ الطبري ١٩٤/٣، مختصر تاريخ دمشق

٣٤/١٨ .

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (ج): علي علي .

(٥) سورة المائدة: ٥٥ .

أَنْتَ أَجْبَى وَرَوْحِي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي وَقَاضِي دِينِي بِكَسْرِ الدَّالِ .  
 لِأَنَّهُ أَفْضَلُ ، وَإِمَامَةُ الْمُتَفَضِّلِ قَبِيحَةٌ عَقْلًا ، وَلِظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى  
 يَدَيْهِ : كَقَلْعِ بَابِ خَبِيرٍ ، وَمُخَاطَبَةِ الثُّغْبَانِ ، وَدَفْعِ الصَّخْرَةِ الْعَظِيمَةِ عَنِ  
 الْقَلْبِ ، وَمُحَازَبَةِ الْحِجْنِ ، وَرَدِّ الشَّمْسِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ . وَادَّعَى الْإِمَامَةَ  
 بِكَوْنِهِ صَادِقًا . وَلِسَبْقِ كُفْرٍ غَيْرِهِ فَلَا يَصْلُحُ<sup>(١)</sup> لِلْإِمَامَةِ ، فَتَمَيَّنَ هُوَ  
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(٢)</sup> . وَلِقَوْلِهِ - تَعَالَى - : ﴿ وَكُونُوا مَعَ السَّادِقِينَ ﴾<sup>(٣)</sup> ،  
 وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَأُولَى الْأَثَرِ يُنكَرُ ﴾<sup>(٤)</sup> .

○ أقول:

اختلفوا في أن الإمام الحقَّ بعد رسول الله: أبو بكر أو غيره؟  
 فذهب جميع أهل السنة والأشاعرة<sup>(٥)</sup> والمعتزلة<sup>(٦)</sup> إلى أنه أبو

بكرٍ .

وذعبت الإمامية<sup>(٧)</sup> إلى أنه عليٌّ .  
 واختاره المصنف<sup>(٨)</sup> . (هـ/١٨٤)

(١) ساقطة من (هـ) .

(٢) (أ): عليه السلام .

(٣) سورة التوبة: ١١٩ .

(٤) سورة النساء: ٥٩ .

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٤ ، أصول الدين للبخاري ص ٢٨١ ، لمع الأدلة ص

١١٤ ، نصرة الأدلة ٢/٨٤٩ ، الأربعين للرازي ٢/٢٧٠ .

(٦) (أ): وأكثر المعتزلة . وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨ ، شرح نهج البلاغة

لابن أبي الحديد ٧/١ .

(٧) انظر: كشف المراد ص ٣٤٣ ، حق اليقين ص ١٤٢ .

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله واختاره المصنف . أقول: وقال شيخنا [أي: =

واختج عليه بوجوه:

الأول<sup>(١)</sup>: أن الإمامة متوقفة<sup>(٢)</sup> على العِصْمَةِ والنَّصِّ، وهما مُخَصَّان بعليٍّ، أما أنها متوقفةٌ عليهما فَلِمَا بَيَّنَّا، وأما أنها مُخَصَّان بعليٍّ؛ فَلأنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ؛ لِمَا سَأَتِي، والأفْضَلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا؛ لِمَا بَيَّنَّا فِي<sup>(٣)</sup> أَنْ إِمَامَةَ الْمُفْضُولِ قَبِيحَةٌ.

وإذا كان إماماً يَجِبُ أَنْ يَكُونَ معصوماً، وأن يكون منصوباً عليه؛ لأن الإمامة مشروطةٌ بالعصمة، ولا تَتَحَقَّقُ العِصْمَةُ بدون التخصيص.

الثاني: النصوصُ الجَلِيَّةُ الصادرةُ من رسول الله ﷺ في مواضع، قد نقلها الإماميةُ وغيرهم.

منها: أنه - عليه الصلاة والسلام - قال لأصحابه: «سَلِّمُوا عَلَيَّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>(٤)</sup>.

= البائري: واختاره واضع هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك لما سمعت شيخي العلامة [أي الأصفهاني] رحمه الله - تعالى - قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجه نصير الدين الطوسي أولاً؟ فسألت ابنه خواجه أصيل الدين عن ذلك. فقال: كان والذي وضعه إلى باب الإمامة، وتوفي، فكملة ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائغ زيفاً عظيماً، ومجموع ما احتج به اثنا عشر وجهاً. ب/١٦٩.

(١) قال ابن جماعة في هامش ٥٥: «قوله: الأول... أقول: والجواب عن هذا الوجه بمنع جميع الوجوه المذكورة» ١٦٩/ب.

(٢) (هـ): متوقف.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) هذا الحديث موضوع، وكذب علي النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٦/٧، الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٥.

وقال فيه: «إِنَّهُ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ، وَقَائِدُ الْقُرَى الْمُحَجَّلِينَ»<sup>(١)</sup>.

ومنها: أَنَّهُ لَمَّا أَخَى النَّبِيُّ<sup>(٢)</sup> بَيْنَ الصَّحَابَةِ، قَالَ عَلِيٌّ: أَخِيَتَ بَيْنَ الصَّحَابَةِ دُونِي. فَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لَمْ تَرَضْ أَنْ تَكُونَ أَخِي، وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي»<sup>(٣)</sup> وَأَخَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ.

ومنها: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي عَلِيٍّ: «هَذَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ (ج/١٦٨) وَمُؤْتَمَةٍ»<sup>(٤)</sup>.

(١) روى ابن عساکر في تاريخه عن الشعبي قال: قال علي بن أبي طالب: قال رسول الله ﷺ: «مَرِحَاباً بَسِيْدَ الْمُرْسَلِينَ وَإِمَامَ الْمُتَّقِينَ». مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٣/١٨. وقد ذكر ابن تيمية وابن حجر أن هذا الحديث من الموضوعات، المفتراة على النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٧/٧، الصواعق المحرقة ص ٧٥.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) حديث المؤاخاة أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب برقم (٣٨٠٤) ٣٠٠/٥، عن ابن عمر بلفظ: «أَخَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ، فَجَاءَ عَلِيٌّ تَدْمَعُ عَيْنَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخِيَتَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، وَلَمْ تَزَاجِ بَيْنِي وَبَيْنَ أَحَدٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى: «في سننه حكيم بن جبير، وهو ضعيف، وروى بالتحقيق ٢٢٢/١٠».

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرجه الترمذي لفظاً قريباً منه، ونصه: «إِنَّ عَلِيًّا مَنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي» أخرجه في كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم: (٣٧١٢) ٦٣٢/٥، عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

وأخرج ابن ماجه في سننه لفظاً قريباً منه أيضاً، ونصه: «فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ...» أخرجه في المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، برقم: (١١٦) =

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾<sup>(١)</sup>.

وجّه الاحتجاج به: أن لفظ «الولي» قد يُرادُ به الأولي والأخو بالتصريف، يَدُلُّ على ذلك التَّقْلُّ اللُّغوي، والتَّصُّ، والمُزْفُ الاستعمالي.

أما التَّقْلُّ اللُّغوي: فقول المُبرِّد<sup>(٢)</sup>: «الوليُّ هو الأولي بالتصريف».

وأما التَّصُّ: فقوله بِاللُّغَةِ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»<sup>(٣)</sup> فإنه أراد به الأولي بالتصريف.

وأما المُزْفُ الاستعمالي: فإنه يقال لأبي المرأة وأخيها: إنه وَلِيُّهَا، أي: أولي بالتصريف فيها.

وقد يُراد بالولي المُحبُّ والناصر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>(٤)</sup> أي: بعضهم مُحِبُّ بعض وناصره.

---

= ٤٣/١، عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) (ب) (ج): لفظة.

(٣) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد، إمام العربية في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. توفي ببغداد سنة ٢٨٦ هـ. من مؤلفاته: الكامل، والمقتضب، وغيرها. انظر: تاريخ بغداد للبغدادي ٣/٣٨٠، دار الكتاب العربي، بيروت، الأعلام ٧/١٤٤.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي، برقم (٢٠٨٣) ٢/٢٢٩. وابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، برقم (١٨٧٩) ١/٦٠٥. والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، برقم (١١٠٢) ٣/٤٠٨.

(٥) سورة براءة: ٧١.

ولم يُنْهَدْ في اللغة للوليّ معنى ثالثٌ . فَجَبْتُ أن الولي: إما أن يُرَادَ به الأَوْلَى بالتصَرُّف أو الناصرُ . ولفظ «الولي»<sup>(١)</sup> في الآية يتَعَذَّرُ<sup>(٢)</sup> حَتْلُهُ على الناصر؛ لأنّ الولايةَ بمعنَى النصرة عامةٌ في كلّ المؤمنين؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ ، والولايةُ في (١٧٩/ب) الآية ليست<sup>(٣)</sup> عامةً<sup>(٤)</sup> لكلّ المؤمنين؛ لأنّ لفظة «إنما» في الآية تُفِيدُ الحَضَرَ في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، فتكون الولايةُ (أ/٨٩) المذكورة في الآية خاصةً ببعض المؤمنين، فيكون المرادُ به الأَوْلَى بالتصَرُّف، والذي هو الأَوْلَى بالتصَرُّف من جميع الأمة هو<sup>(٥)</sup> الإمامُ.

فإذن الآية ناصّةٌ على إمامة المؤمنين الموصوفين، فَتَعَيَّنَ أن يكون عَيًّا؛ لأنّ أئمةَ التفسير اتفقوا على أن المرادُ بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ﴾<sup>(٦)</sup> هو علي<sup>(٧)</sup>، .....

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ب): متعذر، (هـ): لتعذر.

(٣) (هـ): ليس.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (ب): فهو.

(٦) سورة المائدة: ٥٥ .

(٧) ذكر الألوسي في روح المعاني: أن غالب الإخباريين على أنها نزلت في علي كرم الله تعالى وجهه.

ثم قال في معرض رده على استدلال الشيعة بها: «والثاني: أنا لا نلّم الإجماع على نزولها في الأمير كرم الله وجهه، فقد اختلف علماء التفسير في ذلك، فروى أبو بكر النقاش صاحب التفسير المشهور عن محمد الباقر - رضي الله تعالى عنه - أنها نزلت=



فَالآيَةَ نَصَّ عَلَى إِمَامَتِهِ<sup>(١)</sup>.

الْوَجْهُ الرَّابِعُ: حديثُ الغدير المتواتر، فإنه - عليه الصلاة والسلام - قال في غدير حُجْم<sup>(٢)</sup>، وقد رَجَعَ عن حَجَّةِ الوداع: «معاشرَ المسلمين: أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ. قالوا: بلى. قال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاتَّخِذْ مَنْ خَذَلَهُ»<sup>(٣)</sup>.

= في المهاجرين والأنصار، وقال فائل: نحن سمعنا أنها نزلت في علي - كرم الله وجهه - فقال: هو منهم. يعني: أنه - كرم الله تعالى وجهه - داخل أيضاً في المهاجرين والأنصار ومن جعلتهم.

ثم قال: «وهذه الرواية أوفق بصيغ الجمع في الآية، وروي جمع من المفسرين عن عكرمة: أنها نزلت في شان أبي بكر رضي الله - تعالى - عنه» ١٦٧/٦ - ١٦٨. وقد ذكر ابن كثير في تفسيره: أن الروايات التي تدل على أن الآية نزلت في علي وحده ليس يصح شيء منها بالكلية؛ لضعف أسانيدنا وجهالة رجالها. ٧١/٢.

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والجواب عن هذا الدليل - وهو الوجه الثالث: أن علياً - رضي الله تعالى عنه - لا يخلو: إما أن يكون داخلياً في قوله تعالى: «وليكم» أو لا. لا جائز أن لا يكون؛ لاستلزامه أن لا يكون الله ورسوله ولي علي، فتعين أن يكون داخلياً، ويلزم أن يكون ولياً لنفسه، فيكون ولياً ومولياً عليه، وهو محال، فتعين حينئذ تقدير مضاف، ويكون معنى الآية - والله تعالى أعلم -: إنما وليكم وولي الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة الآية: الله ورسوله، من باب الاكتفاء، وعلي داخل في خطاب وليكم». ١٧٠/أ.

(٢) قال الحازمي: «خم واد بين مكة والمدينة، عند الجحفة، به غدير، عنده خطب رسول الله ﷺ وهذا الوادي موصوف بكثرة الوخامة» معجم البلدان ٣٨٩/٨.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله، وسكت عنه الذهبي في التلخيص. المستدرک ١٠٩/٣. وأخرجه الترمذي في سننه في مناقب علي رضي الله عنه بلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وَجْهٌ الاحتجاج به: أن لفظ «المَوْلَى» قد يُراد (به الأَوْلَى، وقد يراد<sup>(١)</sup>) به الناصر والمعين، وقد يرادُ به المُعَيَّن والمُعْتَق، والجارُّ، وابنُ العمِّ.

أما إرادة الأَوْلَى قَدْ دُلَّ عليه الكتابُ والسنة، أما الكتابُ فقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَمَلْنَا مَوْلَى﴾<sup>(٢)</sup> فقال المفسرون: أراد به مَنْ كَانَ أَوْلَى وَأَحَقُّ بالميراث<sup>(٣)</sup>. وقوله تعالى: ﴿مَأْوَانِكُمْ أَتَارَهُ مِنْ تَوْلَانِكُمْ﴾<sup>(٤)</sup> أي: أَوْلَى بِكُمْ، على ما قاله المفسرون<sup>(٥)</sup>.

وأما السُّنةُ فقوله - عليه الصلاة والسلام - في بعض الروايات: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَكْحَتُ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا، فَتَكَاخُهَا بَاطِلٌ»<sup>(٦)</sup> أراد بالمَوْلَى

= قال ابن كثير: «وقد قال شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي: وصدر هذا الحديث متواتر أتيقن أن رسول الله ﷺ قاله»، وصدر الحديث «من كنت مولاة فعلي مولاة». وانظر الحديث في: مسند الإمام أحمد ٤/٣٦٨ - ٣٧٠ - ٣٧٢.

قال ابن حجر الهيتمي: «ولا التفات لمن قدح في صحته، ولا لمن رده بأن عليا كان باليمن، لثبوت رجوعه منها وإدراكه الحج مع النبي ﷺ، وقول بعضهم إن زيادة: اللهم وال من والاه... الخ موضوعة مردود، فقد ورد ذلك من طرق صحح الذهبي كثيراً منها» الصواعق المحرقة ص ٦٤.

- (١) ما بين القوسين ساقط من (ب).
- (٢) سورة النساء: ٣٣.
- (٣) انظر: تفسير ابن كثير ١/٤٨٩.
- (٤) سورة الحديد: ١٥.
- (٥) انظر: تفسير ابن كثير ٤/٣١٠.
- (٦) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب النكاح، باب في الولي، عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَكْحَتُ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَتَكَاخُهَا بَاطِلٌ» بقره (٢٠٨٣) ٢٢٩/٢.

انمالك لأمرها، والأوّل بالتصرف فيها.

وأما إرادة الناصر والمعين فَيَدُلُّ عليها<sup>(١)</sup> الكتابُ والشعرُ:

أما الكتابُ فقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ  
الْكَافِرِينَ (هـ/١٨٥) لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup> أراد به الناصر.

وأما الشعرُ فقول الأخطل<sup>(٣)</sup>:

فَأَصْبَحْتُ مَوْلَاهَا مِنَ النَّاسِ كُلِّهِمْ<sup>(٤)</sup>

ومعناه: فأصبحتُ ناصِرَها والذابَّ عنها.

وأما إرادة المُعْتَقِ والمُعْتَقِ فظاهرة، يَدُلُّ عليها استعمالُ الفقهاء.

وأما إرادة الجار فَيَدُلُّ عليها قولُ مَعْمَرِ الكِلَابِيِّ<sup>(٥)</sup>، لَمَّا نَزَلَ جَارُ

الكلبيِّ بن يَرْبُوع<sup>(٦)</sup>، فَأَحْسَنَ جَوَارَهُ:

---

= وأخرجه أحمد في مسنده عن عائشة بلفظ: «إذا نكحت المرأة بغير أمر مولاهما  
فكأحها باطل، فكأحها باطل، فكأحها باطل» ٤٧/٦.

(١) (هـ): عليه، (ب): على.

(٢) سورة محمد: ١١.

(٣) هو غياث بن عوث بن الصلت، من بني تغلب، أبو مالك، شاعر مشهور، اشتهر في  
عهد بني أمية بالشام، له ديوان شعر، توفي سنة ٩٠ هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي

٥٨٩/٤، الأعلام للزركلي ١٢٣/٥.

(٤) بحثت عنه في ديوان الأخطل فلم أجده.

(٥) لم أجد ترجمته.

(٦) هو كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مائة، جاهلي، من أجداد جرير  
الشاعر.

انظر: جمهرة النسب للكلبي ص ٢١٣، بتحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب،  
بيروت، الطبعة الأولى.

جَزَى<sup>(١)</sup> اللهُ خَيْرَ أَوَّالِ الْجَزَاءِ بِكَتْفِهِ  
 كَلِيبَ بْنِ يَزْبُوجَ وَزَادَهُمْ حَمْدًا  
 مُمَّ تَخَلَّفُونَا بِالثَّفُوسِ وَالْجَمُورِ  
 الِئِنَّ نَضْرَمُوا لَهُمْ مُسْرَمَةً جَزْدًا<sup>(٢)</sup>  
 أراد به: جازة.

وأما إرادة ابن العم فيدلُّ عليها قوله تعالى حكايةً عن زكريا  
 ﴿وَأَنبِئْ جَفَثَ أَلْمَوْلَىٰ مِن وَرَاءِ﴾<sup>(٣)</sup>. ومنه قول العباس بن فضيل بن  
 عتبة<sup>(٤)</sup> في بني أمية:

مَهْلًا بَنِي عَمَّنَا مَهْلًا مَوَالِينَا  
 لَا تَجْبِسُوا بَيْنَنَا مَا كَانَ مَدْفُونًا<sup>(٥)</sup>  
 أراد بقوله: «موالينا» بني عمنا.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا<sup>(٦)</sup> فَنَقُولُ: لفظ «المَوْلَى» إما أن يكون ظاهرًا في  
 «الأوَّل»، أو لا.

فإن كان الأوَّلُ وَجَبَ الحَمْلُ عليه دون غيره، عملاً بالظاهر، وإن  
 كان الثاني، فيجِبُ الحَمْلُ عليه لوجهين:

الأوَّل: أن اللفظَ المُتَّحِدَ إِذَا أُطْلِقَ وله مَحَامِلُ، واقتَرَنَ به ما يُعِينُ

(١) (هـ): جزاه.

(٢) لم أجد هذه الأبيات.

(٣) سورة مريم: ٥.

(٤) كذا ورد اسمه في جميع النسخ، والذي في حماسة أبي تمام أن اسمه: الفضل بن  
 العباس بن عتبة بن أبي لهب، وهو أحد شعراء بني هاشم المذكورين، كانت له آثار  
 حميدة وأشعار جيدة.

انظر: شرح التبريزي على حماسة أبي تمام ٧٤/١، مطبعة السعادة، القاهرة،  
 ١٣٤٦هـ.

(٥) هذا البيت من أبيات الحماسة لأبي تمام، والشاعر يخاطب به بني أمية.

انظر: الحماسة لأبي تمام ٧٥/١.

(٦) ساقطة من (ج).

أحدها، فيجِبُ الحَمْلُ عليه، نظراً إلى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يُعَيِّنُهُ، وأوَّلُ الحديثِ قرينةٌ تَصْلُحُ لأن يُفَسَّرَ لفظُ «المَوْلَى» بالأوَّلَى، وهو قوله: «أوَّلَى بكم».

الثاني: أنه يتَعَدَّرُ حَمْلُ لفظِ «المَوْلَى» في الحديثِ على ما سوى «الأوَّلَى»، فتَعَيَّنَ حَمْلُهُ عليه؛ لأن الأصلَ في اللفظِ الإعمالَ لا الإهمالَ.

وأما أنه يتَعَدَّرُ حَمْلُهُ على ما سواه؛ فلأنه يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ على الناصر؛ لأن ذلك معلومٌ من قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>(١)</sup>. وَيَمْتَنِعُ حَمْلُهُ على الْمُعْتَقِ وَالْمُعْتَقِ، وَالجَارِ وَابْنِ العَمِّ؛ لكونه كَذِباً.

وإذا ثبت أن لفظ «المَوْلَى» بمعنى «الأوَّلَى»، فقد اتفق المفسرون (١٦٩/ج) على أن معنى قوله - عليه الصلاة والسلام - «ألسْتُ أوَّلَى بكم من أنفسكم»<sup>(٢)</sup>: ألسْتُ أوَّلَى بتدبيركم والتصرف في أموركم، وأن نفاذَ حُكْمِهِ فيهم أوَّلَى من نفاذِ حُكْمِهِمْ في أنفسهم.

ولأن ذلك هو المُتبادِرُ من إطلاقِ لفظِ «الأوَّلَى» في قوله: «وَلَدُ المَيِّتِ أوَّلَى بالميراث من غيره، والسُّلطانُ أوَّلَى بإقامة الحُدود من الرعية، والزَّوْجُ أوَّلَى بامرأته، والمَوْلَى أوَّلَى بعبده»<sup>(٣)</sup>.

وإذا تبيَّن أن معنى المَوْلَى «الأوَّلَى بالتصرف»، فحاصلُ الحديثِ

(١) سورة براءة: ٧١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أجده.

يُزَجُّعُ إِلَى أَنْ قَوْلَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»<sup>(١)</sup>: مَنْ كُنْتُ أَوْلَىِّ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ، فَعَلِيٌّ أَوْلَىِّ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى إِمَامَتِهِ، فَإِنَّهُ<sup>(٢)</sup> لَا مَعْنَى لِلْإِمَامِ إِلَّا هَذَا<sup>(٣)</sup>.

الرَّوْجُ الْخَامِسُ: حَدِيثُ الْمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ<sup>(٤)</sup>.

وَجْهُ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ لَعَلِّي حِينَ خَرَجَ إِلَى غَزَاةِ تَبُوكَ: «أَنْتَ مِثِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» اخْتَبَرَ أَنْ مَنْزِلَةَ «عَلِيٍّ» مِنْهُ كَمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ الْمَنَازِلِ الثَّابِتَةِ لِهَارُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مُوسَى، ثَابِتَةٌ لَعَلِّي بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) (د) (ب): ولأنه.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والجواب عن هذا الدليل - وهو الوجه الرابع -: أن «أولئ» «أفعل، و«المولن» مفعول، ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر، وإلا لجاز فلان مولن من فلان كما جاز فلان أولئ من... وكان الأولين بمعنى المحب، على قوله ﷺ: «لا يكمل إيمان أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من نفسه» الحديث. فمعناه: أأنت أحب إليكم من أنفسكم، فقالوا: نعم. فقال: من كنت مولاه - أي: محبوبه - فعلى محبوبه، (كلمة غير مفهومة) قوله: اللهم وال من والاه أي: أحب من أحبه، وعاد من عاداه؛ لأنه لا يصح أن يكون معناه: اللهم كن أولئ بالتصرف في علي قطعاً» ب/١٧٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك، من حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً، فقال: أنت خلفني في الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدي» برقم (٤٠٨) ١٨/٦ الطبعة المنيرية.

وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب فضائل علي رضي الله عنه، عن سعد بن أبي وقاص أيضاً، بلفظ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» ورواه من طريق آخر عن سعد بن أبي وقاص بلفظ: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي» ١٧٤/١٥.

ولفظه «الْمَنْزَلَةُ» وإن لم تكن صيغةً عُمُومٍ، إلا أن المرادَ بها التعميمُ.

بيانه: أن قوله - عليه الصلاة والسلام -: «منزلة» اسمٌ جنسٍ صالح لكل واحدٍ واحدٍ من آحاد المنازل الخاصة، وصالحٌ للكُلِّ، ولهذا يصحُّ أن يُقال: فلانٌ له منزلةٌ من فلان، ومنزلةٌ منه أنه قرابةٌ له، وأنه مُجِئٌ، وأنه تأتيه في جميع أموره، وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض: فإما أن تكون مُعَيَّنَةً أَوْ مُبَهَمَةً، والأوَّلُ ممتنعٌ؛ ضرورةً عدم دلالةِ اللفظ على التغيين، والثاني أيضاً ممتنعٌ؛ لِمَا فيه من الإجمال وعدمِ الإفادة، فلم يَبْقَ غيرُ الحَمَلِ على الجميع، ويَدُلُّ عليه قوله: (١٨٠/ب) «إلا أنه لا نَبِيَّ بعدي» استثنى هذه المنزلةَ دون باقي المنازل، ولو لم يَكُنْ اللفظُ مَحْمُولاً على كَلِّ المنازل لَمَّا حَسُنَ الاستثناء.

وإذا تَبَيَّنَ التعميمُ فذلك يَدُلُّ على ثبوتِ الإمامَةِ لِعَلِيِّ<sup>(١)</sup>؛ لأنَّ مِنْ جملةِ منازل هارون من موسى (١٨٦/هـ) أنه كان خليفةً له على قومه في حال حياته؛ لقوله: «اخْلَقْنِي فِي قَوْمِي»<sup>(٢)</sup>، والخلافةُ لا معنى لها إلا القيامُ مقامَ المُسْتَخْلَفِ فيما كان له من التصرفات، وإذا كان خليفةً له حال حياته وَجَبَ أن يكون خليفةً له بعد موته، بتقدير بقائه، وإلا كان عَزْلُهُ مُوجِباً لنقصته والتفَرُّقِ عنه، وذلك غيرُ جائزٍ على الأنبياء، وإذا كان ذلك ثابتاً لهارون، وَجَبَ أن يَثْبُتَ مِنْهُ لِعَلِيِّ.

(١) (هـ): علي علي.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٢.

الوجه السادس: أنه - عليه الصلاة والسلام -: استخلفه على المدينة<sup>(١)</sup>، ولم يغرزه عنها، فوجب أن يتيقن خليفة بعد موته عليها، ويتزعم من ذلك الخلافة في جميع الأمور؛ ضرورة؛ إذ<sup>(٢)</sup> لا قائل بالفصل. الوجه السابع: قوله - عليه الصلاة والسلام - لعلي: «أنت وصي، وخليفتي من بعدي، وقاضي ديني»<sup>(٣)</sup> بكسر الدال. وهذا نص صريح دلّ على خلافته بعده.

الوجه الثامن: أن عليًا أفضل من غيره؛ لما سيأتي<sup>(٤)</sup>، وإمامة المفضول قبيحة عقلاً؛ لما بينا.

الوجه التاسع: أن عليًا رضي الله عنه<sup>(٥)</sup> قد ظهر على يده<sup>(٦)</sup> معجزات<sup>(٧)</sup> كثيرة، وادّعى أن الإمامة له دون غيره، فيكون صادقاً. وإنما قلنا: قد<sup>(٨)</sup> ظهر على يده<sup>(٩)</sup> معجزات كثيرة<sup>(١٠)</sup>، فلما تواتر عنه: من قلع باب «خَيْر»<sup>(١١)</sup>، وقد عجز عن رده سبعون رجلاً من أقوياء الناس<sup>(١٢)</sup>.

(١) انظر: سبل الهدى والرشاد للصالحي ٦٣٧/٥.

(٢) (هـ): أنه.

(٣) قال ابن الجوزي في الموضوعات: «هذا حديث موضوع» ٣٤٧/١. وقال ابن تيمية «هذا الحديث كذب موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث» منهاج السنة ٣٥٤/٧.

(٤) (هـ) سنين.

(٥) (هـ): كرم الله وجهه.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (أ): المعجزات.

(٨) (ب): إنه، (ج): إنه قد.

(٩) ساقطة من (أ).

(١٠) (أ) زيادة: وادعى الإمامة له دون غيره، فيكون صادقاً.

(١١) انظر: سبل الهدى والرشاد ٢٠٠/٥. وفيه عن أبي رافع: «فلقد رأيتني في نفر سبعة»



وَمِنْ مُحَاظَتَيْهِ الثُّغَيَانُ، فَسُئِلَ عَنْهُ، فَقَالَ: «إِنَّهُ قَدْ أَشْكَلَ عَلَيْهِ  
مَسْأَلَةٌ فَأَجَبْتُهُ عَنْهَا»<sup>(١)</sup>.

وَمِنْ دَفَعِ<sup>(٢)</sup> الصَّخْرَةَ الْعَظِيمَةَ عَنِ<sup>(٣)</sup> الْقَلْبِ، فَإِنَّهُ رُوِيَ: أَنَّهُ<sup>(٤)</sup>  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(٥)</sup> لَمَّا تَوَجَّهَ إِلَى «صَيِّقِينَ» مَعَ أَتْبَاعِهِ، أَصَابَتْهُمْ عَظْمٌ  
عَظِيمٌ، فَوَجَدُوا صَخْرَةً عَظِيمَةً عَجَزُوا عَنْ نَقْلِهَا، فَدَفَعَهَا عَنْ مَكَانِهَا،  
فَظَهَرَ قَلْبٌ فِيهِ مَاءٌ، فَشَرِبُوا، ثُمَّ أَعَادَهَا<sup>(٦)</sup>.

وَمِنْ مُحَارَبَةِ الْجِنِّ<sup>(٧)</sup>، وَمِنْ<sup>(٨)</sup> رَدِّ الشَّمْسِ<sup>(٩)</sup>، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ

= أُنَا ثَمَنَهُمْ، نَجَّهَ عَلِيٌّ أَنْ تَقْبَلَ ذَلِكَ الْبَابَ، فَمَا نَقَلَهُ. وَرُوِيَ أَنَّهُمْ أَرْبَعُونَ رَجُلًا،  
وَرُوِيَ أَنَّهُمْ سَبْعُونَ رَجُلًا، لَكِنْ ضَعَّفَهَا الْبَيْهَقِيُّ. انظُرْ: الْمَصْدَرُ السَّابِقُ.

(١) انظر: منهاج الكرامة للحلي ص ١٧٣، منهاج السنة لابن تيمية ٢٠٢/٨.

(٢) رفع.

(٣) (ب): من.

(٤) (ل): عنه.

(٥) (ج): عليه السلام.

(٦) قال ابن تيمية: «هذا من جنس أمثاله من الأكاذيب التي يظنها الجهال من أعظم  
مناقب علي، وليس كذلك» منهاج السنة ١٥٨/٨.

(٧) روي: أن النبي ﷺ لما خرج إلى بني المصطلق، جنب عن الطريق وأدركه الليل، فنزل  
بقرب وادٍ وعمر، فهبط جبريل عليه السلام آخر الليل، وأخبر أن طائفة من كفار الجن قد  
استوطنوا الوادي يريدون كيدَهُ وإيقاع الشر بأصحابه، فدعا بعلي عليه السلام وعزَّزَهُ،  
وأمره بنزول الوادي، فقتلهم عليه السلام. منهاج الكرامة للحلي ص ١٧١.

قال ابن تيمية: «هذا الحديث من الأحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ وعلى علي  
عند أهل المعرفة بالحديث، ولم يجر في غزوة بني المصطلق شيء من هذا» منهاج  
السنة ١٦١/٨.

(٨) ساقطة من (ه).

(٩) روي عن أسماء بنت عميس قالت: «كان رسول الله ﷺ يوحى إليه، ورأه في حجر  
علي رضي الله عنه، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله ﷺ: إنه =

الوفائع التي نُقِلت عنه .

الْوَجْهَ العاشرُ: أن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة، فتميّزَ أن يكونَ الإمامَ عَلِيًّا. وإنما قلنا: إن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لأنَّ غيرَه ظالمٌ؛ لِتَبَيَّنَ كُفْرُه على<sup>(١)</sup> ظهورِ النبيِّ عليه الصلاة والسلام، والكافرُ هو الظالمُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup> والظالمُ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>(٣)</sup> أي: الإمامة، يَدُلُّ على ذلك قولُه تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ .

الْوَجْهَ الحادي عشر: قولُه تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا اللَّيْلُ مَأْتُوا نَفَقًا أَلْتَمَّ اللَّهُ رُكُوتَهُمْ مَعَ الصَّانِدِينَ﴾<sup>(٤)</sup> أمرٌ بالكُونِ مع الصادقين، وإنما يُصَوِّرُ الأمرُ بذلك أن لو عَلِمَ الصادقُ، وإنما يُعْلَمُ كَوْنُ الشخصِ صادقاً أن لو كان معصوماً، فالأمرُ إذن إنما هو بمتابعة المعصوم، وغيرِ عَلِيٍّ من الصحابة

= كان في طاعتك وطاعة رسولك، فاردد عليه الشمس. قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت». وله روايات أخرى، ذكرها ابن الجوزي في الموضوعات ١/٣٥٥.

قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك». وقال ابن تيمية في منهاج السنة: «المحققون من أهل العلم والمعرفة بالحديث يعلمون أن هذا الحديث كذب موضوع» ١٦٥/٨. والحكم عليه بكونه موضوعاً ليس متفقاً عليه، فقد قال ابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة: «وحديث ردها صححه الطحاوي والقاضي في الشفاء، وحسنه شيخ الإسلام أبو زرعة، وتبعه غيره، وردوا على جمع قالوا: إنه موضوع» من ١٩٧.

(١): (١) عن.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٣) سورة البقرة: ١٦٤.

(٤) سورة التوبة: ١١٩.

ليس بمعصوم بالاتفاق، (١٧٠/ج) فكان المأمورُ بمتابعته إنما هو عليٌّ رضي الله عنه.

الوجه الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> أمرٌ بمتابعة أولي الأمر، وإنما يأمرُ بمتابعة<sup>(٢)</sup> مَنْ لا يأمرُ بالمعصية؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾<sup>(٣)</sup> فالأمر<sup>(٤)</sup> بمتابعة أولي الأمر الذين لا يأمرُونَ بالمعصية<sup>(٥)</sup> أصلاً، وذلك إنما يكون في حق مَنْ بَيَّنَّ<sup>(٦)</sup> عِضْمَتَهُ، وغيرُ عليٍّ من الصحابة غيرُ معصوم بالاتفاق، فَتَعَيَّنَ أن يكون عليٌّ معصوماً؛ ضرورةً موافقةً الأمر بطاعته، وذلك نَصٌّ في إمامته.

والجواب عن الأول: لا نُسَلِّمُ أن الإمامة تتوقف على النَّصِّ والعضمة، وعلى تقدير توقُّفها عليهما لا نُسَلِّمُ اختصاصَ عليٍّ بهما، ولا نُسَلِّمُ أنه أفضلُ الصحابة، ولا نُسَلِّمُ أن إمامة المفضل مع وجود الأفضل قبيحة.

وعن الثاني: أن مَثَل هذه الأخبار التي هي<sup>(٧)</sup> من باب الأحاد<sup>(٨)</sup>،

جواب فتاوى  
عبد الله  
الحسن

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) (ب) (ج) (هـ): متابعة.

(٣) سورة الأعراف: ٢٨.

(٤) (ج): والأمر.

(٥) (أ): بمعصية.

(٦) (ب): بَيَّنَّ.

(٧) (ب): يكون.

(٨) بل هي من الموضوعات، فلا يصح الاحتجاج بها، وما كان منها غير موضوع لا =

ولا يُمكن الاحتجاجُ به<sup>(١)</sup> (١٨٧/هـ) في مثل هذا الباب، كيف وأدُّ قوله «سَلِّمُوا عَلَيَّ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» لتأثيره عليه السلام في أمر «خَيْبَرَ».

وقوله - عليه الصلاة والسلام - «أَلَمْ تَرْضَ أَنْ تَكُونَ أَخِي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي» يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْوَصِيَّةَ وَالْخِلَافَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ، وَيَحْتَمِلُ ذَلِكَ فِي قِضَاءِ دَيْنِهِ وَإِنْجَازِ مَوْعِدِهِ، وَمَعَ تَطَرُّقِ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ فَلَا قَطْعَ.

وعن الثالث: لَا تُسَلِّمُ أَنْ الْمَرَادَ بِالْوَلِيِّ هُوَ الْأَوَّلَى بِالتَّصَرُّفِ، وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِهِ النَّاصِرَ؟  
قوله: «إِنَّ الْوَلَايَةَ بِمَعْنَى النِّصْرَةِ عَامَّةً، وَالْوَلَايَةُ فِي الْآيَةِ خَاصَّةً».

قلنا: الْوَلَايَةُ بِمَعْنَى النِّصْرَةِ إِنَّمَا تَكُونُ عَامَّةً إِذَا أُضِيفَتْ<sup>(٢)</sup> إِلَى جَمْعٍ غَيْرِ مَخْصُوصِينَ<sup>(٣)</sup> بِصِفَاتٍ مُعَيَّنَةٍ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»<sup>(٤)</sup>. وَأَمَّا إِذَا أُضِيفَتْ إِلَى جَمْعٍ مَخْصُوصِينَ بِصِفَاتٍ خَاصَّةٍ، كَمَا فِي الْآيَةِ الْمُخْتَجِّ بِهَا، فَلَا.

وعلى هذا فلا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ الْوَلَايَةُ الْمَحْصُورَةُ فِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ الْمَخْصُوصِينَ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَةِ الْوَلَايَةَ بِمَعْنَى

= يخلو من ضعف، وليس صريحاً في المراد.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (أ): أضيف.

(٣) (ب): مخصوص.

(٤) سورة براءة: ٧١.

النصرة، وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة، من غير مُناقاة بين الآيتين المذكورتين.

وَلَيْزَ سَلَمْنَا دَلَالَةً مَا ذَكَرَهُ عَلَى أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى التَّصَرُّفِ، لَكِنْ يَمْتَنِعُ حَمْلُ لَفْظِ «الْمُؤْمِنِينَ» عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ حَمْلٍ لَفْظِ الْجَمْعِ عَلَى الْوُحْدَانِ، وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلأَصْلِ وَالْحَقِيقَةِ.

قوله: «إِنَّ أئِمَّةَ التفسير (٩٠/أ) اتفقوا على أن المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية عليٌّ».

قلنا: لا نُسَلِّمُ اتِّفَاقَهُمْ، فَإِنَّ النَّقَّاشَ<sup>(١)</sup> (١٨١/ب) حَكَّمَ فِي تَفْسِيرِهِ<sup>(٢)</sup> عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ<sup>(٣)</sup> أَنَّهُ قَالَ: «الْمُؤْمِنُونَ الْمَذْكُورُونَ فِي الْآيَةِ

(١) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون، أبو بكر النقاش، عالم بالقرآن وتفسيره، أصله من الموصل، ومنشأه ببغداد، من تصانيفه: شفاء الصدور في التفسير، توفي سنة: ٣٥١هـ.

قال الذهبي عنه: «وصار شيخ المقرئين في عصره على ضعف فيه، أثنى عليه أبو عمرو الداني ولم يخبره، وقال طلحة بن محمد الشاهد: كان النقاش يكذب في الحديث، وانقلب عليه القصص» ميزان الاعتدال للذهبي ٣/٥٢٠، الأعلام ٦/٨٠٠.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «٥٥»: «قوله: فإن النقاش.. آخره. أقول: أورد هذا المنقول عنه - وهو من أئمة نقل التفسير - سنداً لما ذكره من المنع، وهو كاف في مراده من التوجيه، وليس المراد منه التسك بديل: أن الاختلاف هو الأول إذا وقع التعارض بينه وبين الاتفاق في الدعوى، فتنبه لذلك» ب/١٧٢.

(٣) وهو المسمى بشفاء الصدور، قال الذهبي «وله كتاب كبير في التفسير نحو من أربعين مجلداً» سير أعلام النبلاء ١٥/٥٧٤. قال اللالكائي: تفسير النقاش [شفاء الصدور وليس بشفاء الصدور - ميزان الاعتدال ٥/٥٢٠.

(٤) هو محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المشهور بمحمد الباقر رضي الله عنه، من كبار الصالحين ومن سادات بني هاشم، توفي سنة: ١١٧هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٠١، شذرات الذهب ١/١٤٩.

أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر؛ لِمَا فيه من موافقة ظاهر لَفْظِ الْجَمْعِ.

ولئن سُلِّمَ أن المراد به هو عَلِيٌّ، لكن يُسْتَبَعِبُ جَعْلُهُ بِذَلِكَ إِمَاماً وخليفةً عن الرسول، وإلا لَزِمَ: إما تَخْصِيصُ ولايته بما بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلاف ظاهر الآية؛ وإما إثباتُ التولية له بمعنى التصرُّف في الأُمَّةِ، في زمن النبي عليه الصلاة والسلام. وهو خلاف الإجماع.

وعن الرابع: أن هذا الحديث من باب الآحاد<sup>(١)</sup>، فلا يكون حُجَّةً في هذا الباب.

قوله: «إن الأُمَّةَ مُجَمِّعَةٌ»<sup>(٢)</sup> على صحة هذا الحديث<sup>(٣)</sup>.

قلنا: لا نَسَلِّمُ أن الأُمَّةَ أَجْمَعَتْ<sup>(٤)</sup> على صِحَّتِهِ، فإنه قد طَعَنَ فيه ابنُ أَبِي دَاوُدَ<sup>(٥)</sup>.....

---

(١) قد مر في تخريج هذا الحديث: أن جزءاً منه متواتر. والباقي آحاد، وانجزه المتواتر منه «من كنت مولاه فعلي مولاه». فقد قال الذهبي كما ذكرنا: «وسدر هذا الحديث متواتر، أتيفن أن رسول الله ﷺ فانه». وقد ذكره السيوطي في الأزهار المنتشرة في الأحاديث المتواترة ص ٣٧، والزبيدي في لفظ التلويح المنتشرة في الأحاديث المتواترة ص ٢٠٥، والكتاني في نظم المنتثر من الحديث المتواتر ص ١٢٤. وذكر أن خمسة وعشرين صحابياً سمعوه من النبي ﷺ.

(٢) (هـ): مجتمعة.

(٣) لم يتقدم هذا الكلام بنصه فيما مضى، لكن نقدم وصف الحديث بالمتواتر.

(٤) (هـ): اجتمعت.

(٥) هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. أبو بكر بن أبي داود، من

وأبو حَاتِمِ الرَّازِي<sup>(١)</sup>، وغيرُهُما من أئمة الحديث<sup>(٢)</sup>.  
 ولِئِنْ سَلَّمْ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى صِحَّتِهِ، لَكِنْ لَا تُسَلَّمُ أَنَّهُ مِنْ جِهَةِ  
 الْقَطْعِ، بَلْ مِنْ جِهَةِ الظَّنِّ.  
 وَلِئِنْ<sup>(٣)</sup> سَلَّمْ أَنَّهُ مَقْطُوعٌ بِصِحَّتِهِ، لَكِنْ لَا تُسَلَّمُ صِحَّةُ الزِّيَادَةِ فِيهِ،  
 وَهِيَ قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «السُّنْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» وَلَا  
 يُنَكِّينُ دَعْوَى إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ عَلَيْهَا، فَإِنْ أَكْثَرَ الْمُحَدِّثِينَ لَمْ يُوَافِقُوا عَلَيْهَا.  
 وَلِئِنْ سَلَّمْ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى صِحَّةِ الزِّيَادَةِ وَالْأَصْلِ، وَلَكِنْ لَا  
 تُسَلَّمُ صِحَّةُ الْإِحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ<sup>(٤)</sup>.  
 قَوْلُهُ<sup>(٥)</sup>: «لَفْظُ الْمَوْلَى<sup>(٥)</sup> يَخْتَلِفُ الْأَوْلَى».

= كبار حفاظ الحديث، وكان إمام أهل العراق، توفي ببغداد سنة ٣١٦هـ. من كبه:  
 المصاحف، والسنن، والتفسير. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢١/١٣، الأعلام  
 للزركلي ٩١/٤.

(١) هو محمد بن إدريس بن المنذر بن داود، أبو حاتم، حافظ للحديث، من أقران  
 البخاري ومسلم، ولد في الري، وتقل في العراق والشام ومصر وبلاد الروم، توفي  
 ببغداد سنة ٢٧٧هـ، من كبه: طبقات التابعين وكتاب الزينة. انظر: سير أعلام النبلاء  
 ٢٤٧/١٣، الأعلام ٢٧/٦.

(٢) قال ابن تيمية: «وأما قوله: «من كنت مولاة فعلي مولاة» فليس هو في الصحاح،  
 لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته، فنقل عن البخاري وإبراهيم  
 الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه وضعفوه، ونقل عن أحمد بن  
 حنبل أنه حسنه كما حسنه الترمذي» منهاج السنة ٣١٩/٧. وقد تقدم قبل قليل بيان  
 صحة وتواتر هذا المقطع من الحديث.

(٣) (ب): وإن.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) ساقطة من (ب).

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، فإن أَوْلَى بمعنى أفضَل، والتَّوَلَّى بمعنى تنفَّل، ولم يَرِدْ<sup>(١)</sup> أحدهما بمعنى الآخر؛ إذ لو وَرَدَ أحدهما بمعنى الآخر، لَصَحَّ أَنْ يَفْتَرِنَ بِكُلِّ مِنْهُمَا مَا يَفْتَرِنُ بِالْآخَرِ، وذلك بأن يقال: «فَلَانٌ مَوْلَى مِنْ فَلَانٍ» كما يقال: «فَلَانٌ<sup>(٢)</sup> أَوْلَى مِنْ فَلَانٍ»، و«فَلَانٌ أَوْلَى فَلَانٍ» كما يقال: «مَوْلَى فَلَانٍ» لكن ليس كذلك.

ولئن سُلِّمَ أنه يَجُوزُ أَنْ يَرِدَ كُلُّ مِنْهُمَا بِمَعْنَى الْآخَرِ<sup>(٣)</sup>، ولكن لا نُسَلِّمُ أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلْيَكْفُرْ كَيْفَ كُنَّا مَوْلَى﴾<sup>(٤)</sup> يكون<sup>(٥)</sup> التَّوَلَّى فِيهِ بِمَعْنَى الْأَوْلَى، بل المرادُ منه<sup>(٦)</sup> الوارثون، وهم العَصَبَةُ مِنْ بَنِي الْعَمِّ وَالْقُرْبَى.

وقوله تعالى: ﴿مَأْوَانِكُمْ الثَّارُ حِينَ مَوْلَانِكُمْ﴾<sup>(٧)</sup> لا نُسَلِّمُ أَنْ الْمَوْلَى فِيهِ

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) من جوزه أبو زيد اللغوي، متمسكاً بقول أبي عبيدة في تفسير قوله تعالى: ﴿هِيَ مَوْلَانِكُمْ﴾، أي: أولى بكم. ووافق أبا عبيدة على ذلك الزجاج والفراء.

قال الرازي تعليقاً على ما ذهبوا إليه: «واعلم أن هذا الذي قالوه معنى، وليس بتفسير للفظ». ثم قال: «وانما نبهنا على هذه الدقيقة؛ لأن الشريف المرتضى لما تمسك بإمامة علي - بقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه» قال: أحد معاني مولن أنه أولى، واحتج في ذلك بأقوال أئمة اللغة في تفسير هذه الآية». تفسير الرازي

٢٢٧/٢٩ - وانظر: صب العذاب على من سب الأصحاب للألوسي ص ٣٥٥.

(٤) سورة النساء: ٣٣.

(٥) (ج) (هـ): أن يكون.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) سورة الحديد: ١٥.



أيضاً بمعنى الأَوْلَى، بل <sup>(١)</sup> قيل <sup>(٢)</sup>: المرادُ بقوله: «مولاكم» مكانكم ومقرُّكم، وما إليه مالكم وعاقبتكم، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَيَسِّرْهُ لِمَنِ شَاءَ﴾ <sup>(٣)</sup>.

سَلَّمْنَا احتمالَ إطلاقِ المَوْلَى بمعنى الأَوْلَى، ولكن لا نُسَلِّمُ وُجُوبَ حَمْلِهِ عليه في الحديث.

قوله: «اللفظ المَوْلَى: إما أن يكونَ ظاهراً في الأوّلين بالتصرُّف أو لا يكونَ ظاهراً فيه».

قلنا: (هـ/١٨٨) ليس ظاهراً فيه.

قوله في الوجه الأول: «إن اللفظ المْتَجِدَ إذا أُطْلِقَ وله مَحَامِلٌ، فلا بد له من البيان، والمذكورُ في مبدأ (١٧١/ج) الكلام - وهو قوله: «أولئى بكم» - صالح للبيان، فَوَجَبَ الحَمْلُ عليه».

قلنا: إنما يَجِبُ الحَمْلُ عليه أن لو لم يَكُنْ لفظُ «المولن» ظاهراً في مَحْمَلٍ من جملة تلك المَحَامِلِ، وأما إذا كان ظاهراً في واحد منها، فيَجِبُ الحَمْلُ عليه لا على غيره، وهو الأَوْلَى <sup>(٤)</sup> نَقِيّاً للإجمال عن الكلام؛ لكونه مُخْتِلاً بمقصود الوُضْعِ، وهو التفاهم، وذلك على خلاف

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ج) زيادة: إن.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولهذا قال تعالى.. آخره. أقول: يريد أنه يؤخذ من هذا ما يصح أن يكون ترشيحاً للاستعارة، وعلاقة قريبة دالة على صحة هذا التصور، فاعلم ذلك» ١٦٩/أ.

(٤) (أ) (ج): أولئى.

الأصل، وعلى هذا فلا يَمْتَنِعُ أن يكون لفظ «المولى» ظاهراً في الناصر، ولا<sup>(١)</sup> يكون محتاجاً إلى بيان.

وإن سَلَّمْنَا وجوبَ حَمَلِ لفظ «المولى» في الحديث على الأولي، ولكن لا نُسَلِّمُ أن المراد به الأولي بالتصريف فيهم، بل أنكَرَ أن يكون المراد به أولى بهم في مَحَبَّتِهِ وتعظيمه، وليس أحدُ المعنيين أولي من الآخر، كيف وإن الترجيح لِمَا ذَكَرْنَا، فإنه لو حُمِلَ ذلك على الأولي بالتصريف فيهم، يَلْزَمُ<sup>(٢)</sup> أن يكون عليٌّ إماماً في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الإجماع، أو أن<sup>(٣)</sup> يكون مُقَدِّماً بما بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الظاهر.

قوله في الوجه الثاني: «إنه يتعذرُ حَمَلُ لفظ «المولى» على غير الأولي من المحامل المذكورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، وما المانع من حَمَلِهِ على الناصر؟

قوله: لا فائدة فيه؛ لكونه معلوماً من قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَشَرُهُمُ وَإِلِيَّاهُ يَبْعِثُ﴾<sup>(٤)</sup>.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا فائدة فيه، فإن ما أتتَهُ هو النصرة لجميع المؤمنين، والنصرة الثابتة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَشَرُهُمُ وَإِلِيَّاهُ يَبْعِثُ﴾ نصرة البعض للبعض.

(١) (ب): فلا.

(٢) (أ) (ب): للزم.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) سورة براءة: ٧١.

سَلَّمْنَا أَنْ الْمُعْتَبَرِ فِي الْآيَةِ وَالْخَبَرِ وَاحِدٌ، وَلَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ مُفِيدٌ؛ لِأَنَّهُ  
أَجَبَتْ النَّصْرَةَ لِإِعْلَامِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْخَبَرِ بِدَلِيلِ يَخْصُهُ، وَفِي الْآيَةِ بِدَلِيلِ  
يُعْمُهُ، وَالْخَاصُّ أَيْدُهُ عَنِ<sup>(١)</sup> التَّخْصِصِ، وَأَقْوَى فِي الدَّلَالَةِ، فَكَانَ مُفِيدًا.

سَلَّمْنَا امْتِنَاعَ حَمَلِيٍّ «الْمَوْلَى» فِي الْخَبَرِ عَلَى غَيْرِ الْأَوَّلِينَ فِي  
التَّدْبِيرِ وَالتَّصَرُّفِ، لَكِنْ بِمَعْنَى أَنَّهُ أُعْرِفَ بِمُصَالِحِهِمْ فِي التَّدْبِيرِ<sup>(٢)</sup>، لَا  
بِمَعْنَى نَفْوِذِ تَصَرُّفِهِ عَلَيْهِمْ شَاءُوا أَوْ أَبَوْا، وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عَلِيٌّ إِمَامًا  
فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أَوْ يُقَيَّدُ الْحَدِيثُ بِمَا بَعْدَ مَوْتِهِ  
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَالْأَوَّلُ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، وَالثَّانِي خِلَافُ الظَّاهِرِ.  
وَعَنِ الْعَامِسِ: أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ مِنْ جِهَةِ التَّنْكِيدِ<sup>(٣)</sup>، كَمَا  
تَقَدَّمَ فِي الْخَبَرِ الْمُتَقَدَّمَ.

وَلِئِنْ سُلِّمَ صَحَّةُ سَنَدِهِ قَطْعًا، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنْ قَوْلَهُ: «أَنْتَ مِنِّي  
بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» يُعْمُّ كُلَّ مَنْزِلَةٍ كَانَتْ لِهَارُونَ مِنْ مُوسَى، فَإِنَّهُ  
مِنْ جُمْلَةِ مَنْزِلَاتِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى أَنَّهُ كَانَ أَخًا لِمُوسَى فِي النَّسَبِ<sup>(٤)</sup>،  
وَأَنَّهُ كَانَ شَرِيكًا فِي النَّبُوَّةِ، وَلَمْ يَبْتَئِثْ ذَلِكَ<sup>(٥)</sup> لِإِعْلَامِيٍّ.

قَوْلُهُ: «مَنْزِلَةُ اسْمٍ جِنْسٍ يَصْلُحُ لِكُلِّ الْمَنْزِلِ، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ  
وَاحِدَةٍ»<sup>(٦)</sup>.

(١) من: (أ).

(٢) جملة: «في التدبير» ساقطة من (أ).

(٣) أي: لكونه من أحاديث الآحاد، وإلا فهو صحيح رواه البخاري ومسلم، كما تقدم.

(٤) جملة «في النسب» ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) هذا المنقول معني الكلام السابق، لا نصح.

قلنا: لا تُسَلَّمُ أن اسمَ الجنس إذا عَرِيَ عن مُوجِبَاتِ التعميم  
 -مثل: دخول لام التعريف أو حرف النفي - يَعْصَمُ، بل هو من قبيل  
 الأسماء المُطْلَقَةِ الصَّالِحَةِ<sup>(١)</sup> لكل واحدٍ واحدٍ من الجنس، على  
 طريق<sup>(٢)</sup> التبدل، لا<sup>(٣)</sup> أن يكون مُتَنَاولاً للكُلِّ على سبيل الاستفراق،  
 وإلا لَمَّا بَقِيَ بين المُطلق والعامِّ قَرْقُ، وأن يكون قولنا: «رجل» بمنزلة  
 قولنا: «الرَّجُلُ»، وهو (١٨٢/ب) مخالفٌ لاتفاق أهل اللغة.

ولئن<sup>(٤)</sup> سَلِّمَ أن لَفْظَ<sup>(٥)</sup> الجنس صالحٌ للمُعموم والآحاد، لكن بطريق  
 العموم أو الاشتراك. والأولُ ممنوع، والثاني مُسَلِّمٌ، ولهذا يَحْتَسُنُ أن  
 يُتَسَتَّرَ بان يُقال: في كُلِّ المنازل أو بعضها؟ وهو دليلُ الاشتراك.  
 قوله: «لو حملناه على بعض المنازل دون البعض»<sup>(٦)</sup>: فإما أن  
 يكون ذلك البعض مُعَيَّنًا<sup>(٧)</sup> أو مُبْهَمًا.

قلنا: هذا مِمَّا يُخْرِجُ اللَّفْظَ المُطلق<sup>(٨)</sup> عن<sup>(٩)</sup> إطلاقه وحقيقته بأمر  
 ظني، فلا يُقْبَلُ.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (هـ): سبيل.

(٣) (هـ): إلا.

(٤) (ب): وإن.

(٥) (أ) (ج): لفظة.

(٦) (هـ): بعض.

(٧) (ب): متعيّن.

(٨) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذا مما يخرج المطلق... أقول: ولك أن تقول: هذا مشكل. وجه الإشكال: أن المطلق قصاره أن يكون كالعام، والعام يجوز أن يخرج الخاص عن عمومته ولو كان الخاص ظنياً، فليكن هذا كذلك، وإلا فما الفارق، فتنبه لذلك» ١٧٤/أ.

(٩) (هـ): على.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «إلا أنه لا نبيَّ بعدي» مما لا يدلُّ على التعميم والاستغراق لكل منزلة، بل على صلاحية منزلة لكل واحد من آحاد المنازل على طريق التبدل.

والاستثناء في المُطلقات: إخراج ما لولاه لكان اللفظ المُطلَق صالحاً له على طريق التبدل، والاستثناء في العُمومات: إخراج ما لولاه لكان اللفظ مُتناولاً له على طريق العموم. (١٨٩/هـ)

سَلَّمْنَا تَعْمِيمَهَا<sup>(١)</sup> لجميع المنازل، لكن لا نُسَلِّمُ أن من منازل هارون من موسى استحقاقه لخلافته بعد وفاته، لِيَلْزَمَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي حَرِّ عَلِيٍّ.

قوله: «إنه كان خليفة له على قومه في حال حياته».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، بل كان شريكاً له في النبوة، والشريك غير الخليفة، وليس جَعَلُ أَحَدِ الشَّرِيكِينَ خَلِيفَةً عَنِ الْآخَرِ أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

وقوله تعالى حكايةً عنه «أَخْلَقَنِي فِي قَوْمِي» فالمرادُ به المُبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه، على نَحْوِ قِيَامِ مُوسَى بِهِ، أما أن يكون مُسْتَخْلَفاً عنه بقوله<sup>(٢)</sup> فلا، فإن المُسْتَخْلَفَ عَنِ الشَّخْصِ بِقَوْلِهِ، لَوْ لَمْ يُعَدِّزْ اسْتِخْلَافُهُ، لَمَّا كَانَ (١٧٢/ج) له القيام مقامه في التصرف، وهارون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك لو<sup>(٣)</sup> لم يَسْتَخْلِفْهُ موسى.

(١) (ب): تميمه.

(٢) ساقطة من (ج)

(٣) (ج): ولو.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ اسْتَخْلَفَهُ فِي حَالٍ<sup>(١)</sup> حَيَاتِهِ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ لِزَوْمِ اسْتِخْلَافِهِ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: «اخْلَفَنِي» لَيْسَ فِيهِ صِيغَةُ عُمُومٍ بَعِيثُ تَقْتَضِيهِ الْخِلَافَةَ فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَلِهَذَا فَإِنَّهُ لَوْ اسْتَخْلَفَ وَكَيْلًا فِي حَيَاتِهِ عَلَى أَحْوَالِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَلْتَزِمُ مِنْ ذَلِكَ اسْتِمْرَارُ اسْتِخْلَافِهِ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُقْتَضِيًّا لِلْخِلَافَةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ، فَقَدَّمَ خِلَافَتِهِ فِي بَعْضِ الْأَزْمَانِ - لِقُصُورِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَنِ اسْتِخْلَافِهِ فِيهِ - لَا يَكُونُ عَزْلًا لَهُ، كَمَا لَوْ صَرَّحَ بِالْإِسْتِخْلَافِ فِي بَعْضِ التَّصَرُّفَاتِ دُونَ الْبَعْضِ، فَإِنَّ<sup>(٢)</sup> ذَلِكَ لَا يَكُونُ عَزْلًا<sup>(٣)</sup> فِيمَا لَمْ يُسْتَخْلَفْ فِيهِ<sup>(٤)</sup>، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَزْلًا فَلَا يَتَّبَعُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ ذَلِكَ يَكُونُ<sup>(٥)</sup> عَزْلًا لَهُ<sup>(٦)</sup>، وَلَكِنْ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ مُتَّفَرِّعًا عَنْهُ: إِذَا كَانَ قَدْ زَالَ عَنْهُ بِالْعَزْلِ حَالَةٌ تُوجِبُ نَقْصَهُ فِي الْأَعْيُنِ (وَإِذَا لَمْ يَكُنْ؟ الْأَوَّلُ مُسَلِّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ، فَلَمْ قَلْتُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُوجِبُ نَقْصَهُ فِي الْعَيْنِ)<sup>(٧)</sup>؟

وَبَيَانُ عَدَمِ نَقْصِهِ: هُوَ أَنَّ هَارُونَ كَانَ شَرِيكًا لِمُوسَى فِي النَّبِيَّةِ، وَحَالُ الْمُسْتَخْلَفِ دُونَ حَالِ الشَّرِيكِ فِي نَظَرِ النَّاسِ، فَإِذَنْ الْإِسْتِخْلَافُ

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ): وإن.

(٣) (هـ): عزلا له.

(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (ب) (هـ).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

حالةً مُنْقَصَةً بالنظر إلى حَالِ الشَّرِكَةِ، وحَالِ الْمُنْقَصَةِ لا يكون زواله مُوجِباً للتقيص.

سَلَّمْنَا لزومَ التقيص من ذلك، لكن إذا لَزِمَ منه <sup>(١)</sup> العَوْدُ إلى حالةٍ هي أعلى من حالة الاستخلاف أو إذا لم يَعدْ؟. الأولُ ممنوعٌ، والثاني مُسَلَّمٌ، لكن لم قلتُم: إنه لم يَعدْ إلى حالةٍ هي أعلى؟

وبيانُ ذلك: أنه وإنْ عَزَلَ عن الاستخلاف، فقد صَارَ بعد العَزَلِ مُسْتَقْبَلًا بالرسالة عن الله تعالى لا عن موسى، وذلك أشرفُ من استخلافه <sup>(٢)</sup> عن موسى.

وعن السادس: أن استخلافه في حياته - عليه الصلاة والسلام - على المدينة ليس <sup>(٣)</sup> فيه ما يَدُلُّ على بقائه خليفةً بعد وفاته؛ لِمَا سَبَقَ في قصة موسى وهارون.

وعن السابع: أن قوله: «وَصِيَّيْ وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي» يَحْتَجِلُ <sup>(٤)</sup> أنه أرادَ به الوصيةَ والخلافةَ على المدينة، وَيَحْتَجِلُ ذلك في قضاء دينه وإنجاز مواعده، ومع تَطَرُّقِ هذه الاحتمالات لا يُمكنُ التمسُّكُ به في وجوب خلافته.

وعن الثامن: لا نُسَلِّمُ أن عَلِيًّا أَفْضَلُ من غيره؛ لِمَا سَيَأْتِي، ولا نُسَلِّمُ أن إمامة المفضول قيحةٌ؛ لِمَا بَيْنَا.

(١) في غير (ج): من.

(٢) (هـ): الخلافة.

(٣) (أ): (ج): فليس.

(٤) هذا بعد التلييم بصحة الحديث، وإلا فهو موضوع كما تقدم.

وعن التاسع: أن الكرامات المنقولة عنه وإن سُلمَ صحّةُ نقلها ووقوعها، فلا يَلَزَمُ منه أن يكونَ إماماً.

قوله: «ادعى الإمامة له».

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه ادعى الإمامة.

ولئن سُلمَ أنه ادعى الإمامة له، لكن لا نُسَلِّمُ أنه أظهرَ المعجزةَ على وفقِ دعواه، حتى يَلَزَمَ منه وجوبُ كونه إماماً.

وعن العاشر: لا نُسَلِّمُ أن غيرِ عليٍّ لا يصلحُ للإمامة.

قوله: «لأن غيره ظالمٌ لسبق كفره».

قلنا: لا نُسَلِّمُ سَبَقَ كُفْرٍ غيره.

ولئن سُلمَ فلا نُسَلِّمُ أن غيره ظالمٌ بعد الإسلام وزوال الكفر، بل هو ظالمٌ حالاً<sup>(١)</sup> الكفر، فإن بعد الإسلام لا يكون الشخصُ كافراً حقيقةً؛ لأن شرطَ صِدْقِ المُشْتَقِّ حقيقةً بقاءُ المُشْتَقِّ منه.

وعن الحادي عشر والثاني عشر: لا نُسَلِّمُ<sup>(٢)</sup> أن الأمرَ بالمتابعة يُقتضي أن يكونَ المأمورُ بمتابعته معصوماً، ولا نُسَلِّمُ أن غيرَ عليٍّ غيرُ معصوم.

(١) (ب): حالة.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: لا نسلم.. آخره. أقول: وحينئذ فيحتاج إلى النظر بين مفهومي المأمور بمتابعته والمعصوم، وما بينهما من النسب الأربع، والذي يظهر - والله تعالى أعلم - أنه عموم وخصوص من وجه، فاعلمه». ١٧٥/أ.



هذا بعض<sup>(١)</sup> ما وُردَ على<sup>(٢)</sup> الوجوه المذكورة، وممكن أن تُرتَّبَ  
بوجوهٍ أُخرى<sup>(٣)</sup>. من المناقضات والمعارضات<sup>(٤)</sup>، لكن فيما ذكرنا كفايةً.

✽ قال:

ولأنَّ (هـ/١٩٠) الجَمَاعَةُ غَيْرَ عَلِيٍّ غَيْرُ صَالِحِ لِلْإِمَامَةِ،  
لِظُلْمِهِمْ بِتَقْدَمِ كُفْرِهِمْ. وَخَالَفَ أَبُو بَكْرٍ كِتَابَ اللَّهِ - تَعَالَى - فِي مَنَعِ  
تَوَارُثِ (ب/١٨٣) رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - بِخَيْرِ رَوَاهُ. وَمَنَعَ فَاطِمَةَ  
فَدَكَا، مَعَ ادِّعَاءِ التُّخَلُّفِ لَهَا وَشَهِدَ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأُمُّ أَيْمَنَ،  
وَصَدَّقَ الْأَزْوَاجَ فِي ادِّعَاءِ الْحُجْرَةِ لَهُنَّ، وَلِهَذَا رَدَّهَا عُمَرُ بْنُ  
عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَأَوْصَتْ أَلَّا يُصَلِّيَ عَلَيْهَا (١/٩١) أَبُو بَكْرٍ قَدْ فُتِنَتْ لَيْلًا.  
وَلِقَوْلِهِ: «أَيُّ لُونِي، فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلِيٌّ فِيكُمْ». وَلِقَوْلِهِ: «إِنَّ  
لَهُ شَيْطَانًا يَغْتَرِبُهُ». وَلِقَوْلِ عُمَرَ: «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَقَى اللَّهُ  
شَرَّهَا، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَأَقْتُلُوهُ».

وَسَلَّكَ عِنْدَ مَوْتِهِ فِي اسْتِحْقَاقِهِ لِلْإِمَامَةِ. وَخَالَفَ الرَّسُولَ فِي  
الاسْتِخْلَافِ، وَفِي تَوَلِّيَتِهِ مَنْ عَزَلَهُ، وَفِي<sup>(٥)</sup> التَّخَلُّفِ عَنِ جَيْشِ

(١) (هـ): نقص.

(٢) (هـ): عن.

(٣) (ج): بوجه آخر.

(٤) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٧/٧ وما بعد، الصواعق المحرقة لابن حجر العسقي  
ص ٦٢ وما بعد، الحجج الباهرة للدواني ص ١٤٣ وما بعد، صب العذاب على من  
سب الأصحاب للألوسي ص ٣٤٠ وما بعد.

(٥) (ب): من.

أَسَامَةٌ مَعَ عَلِمِهِمْ يَقْضِي التَّنْزِيحَ<sup>(١)</sup>. وَوَلَّى أَسَامَةَ عَلَيْهِمْ فَهُوَ أَفْضَلُ،  
وَعَلَيْهِ لَمْ يُؤَلَّ عَلَيْهِ أَحَدًا فَهُوَ<sup>(٢)</sup> أَفْضَلُ مِنْ أَسَامَةَ. وَلَمْ يَتَوَلَّ عَمَلًا  
فِي زَمَانِهِ.

وَأَفْطَاهُ سُورَةَ «بَرَاءة» فَتَزَلَّ جِبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَمَرَهُ بِرَدِّهِ  
وَأَخَذَ الشُّورَةَ مِنْهُ<sup>(٣)</sup>، وَأَنْ لَا يَقْرَأَهَا إِلَّا هُوَ أَوْ وَاحِدًا<sup>(٤)</sup> مِنْ أَهْلِهِ،  
بَعَثَ بِهَا عَلِيًّا.

وَلَمْ يَكُنْ عَارِفًا بِالْأَحْكَامِ، حَتَّى قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ وَأَحْرَقَ  
بِالنَّارِ، وَلَمْ يَعْرِفِ الْكَلَالَةَ وَلَا مِيرَاثَ الْجَدَّةِ. وَاضْطَرَّبَ فِي  
أَحْكَامِهِ، وَلَمْ يَحُدَّ خَالِدًا وَلَا اقْتَصَصَ مِنْهُ. وَدُفِنَ فِي بَيْتِ (١٧٣/ج)  
رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَقَدْ نَهَى اللَّهُ - تَعَالَى - دُخُولَهُ فِي حَيَاتِهِ.

وَبَعَثَ إِلَى أَمِيرِ<sup>(٥)</sup> الْمُؤْمِنِينَ لَمَّا امْتَنَعَ مِنَ الْبَيْعَةِ فَأَضْرَمَ فِيهِ  
النَّارَ، وَفِيهِ فَاطِمَةُ وَجَمَاعَةٌ مِنْ<sup>(٦)</sup> بَنِي هَاشِمٍ. وَرَدَّ عَلَيْهِ الْحَسَنَانِ  
- عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - لَمَّا بُويعَ. وَنَدِمَ عَلَى كَشْفِ فَاطِمَةَ<sup>(٧)</sup>.

(١) (هـ): البعد.

(٢) (ب): (ج): وهو.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (أ): (ج): أحد.

(٥) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت أمير...، كما ورد في متن التجريد بتحقيق

الشافعي ص ٦١٠.

(٦) زيادة من (ج).

(٧) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت فاطمة. كما في متن التجريد بتحقيق الشافعي

ص ٦١٠

وَأَمَرَ عُمَرَ بِرَجْمِ امْرَأَةِ حَامِلٍ وَأُخْرَى مَجْنُونَةٍ، فَتَهَاةَ عَلَيْهِ  
 - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَقَالَ: «لَوْلَا عَلَيَّ لَهْلَكَ عُمَرُ». وَتَشَكَّكَ فِي مَوْتِ  
 النَّبِيِّ حَتَّى تَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ: «إِنَّكَ سَيِّئٌ وَإِلَيْهِمْ تَبَيُّنُونَ» فَقَالَ: «كَأَنِّي  
 لَمْ أَسْمَعْ هَذِهِ الْآيَةَ». وَقَالَ: «كُلُّ النَّاسِ<sup>(١)</sup> أَفْقُهُ مِنْ عُمَرَ حَتَّى  
 الْمُخَدَّرَاتِ» لَمَّا مَنَعَ مِنَ الْمُعَالَاةِ فِي الصَّدَاقِ. وَأَعْطَى أَزْوَاجَ النَّبِيِّ  
 وَأَفْرَضَ، وَمَنَعَ فَاطِمَةَ وَأَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ خُمْسِهِمْ. وَقَضَى فِي الْحَدِّ  
 بِعَائِذِ قَضِيبٍ<sup>(٢)</sup>. وَقَضَلَ فِي الْقِسْمَةِ. وَمَنَعَ الْمُتَعَتِّينَ. وَحَكَمَ فِي  
 الشُّورَى بِضِدِّ الصَّوَابِ. وَخَرَقَ كِتَابَ فَاطِمَةَ.

وَوَلَّى عُثْمَانَ مَنْ ظَهَرَ فِنْقُهُ حَتَّى أَخَذْتُوا فِي أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ مَا  
 أَخَذْتُوا. وَأَثَرَ أَهْلَهُ بِالْأَمْوَالِ. وَحَمَى لِنَفْسِهِ. وَوَقَعَ مِنْهُ أَشْيَاءُ مُنْكَرَةٌ  
 فِي حَقِّ الصَّحَابَةِ: فَضْرَبَ ابْنَ سَمُودٍ حَتَّى مَاتَ، وَأَخْرَقَ مُصْحَفَهُ؛  
 وَضْرَبَ عَمَّاراً حَتَّى أَصَابَهُ فَتَقَّى؛ وَضْرَبَ أَبَا ذَرٍّ وَنَفَاهُ إِلَى الرَّبْدَةِ.  
 وَأَسْقَطَ الْقَوَدَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَالْحَدَّ عَنِ الْوَالِدِ مَعَ وُجُوبِهِمَا. وَخَذَلْتُهُ  
 الصَّحَابَةَ حَتَّى قُتِلَ، وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «اللَّهُ قَتَلَهُ» وَلَمْ يُدْفَنْ إِلَّا  
 بَعْدَ ثَلَاثِ. وَعَابُوا حَبِيبَتَهُ عَنْ بَدْرِ وَأُحُدٍ وَالتَّبَعَةِ.

○ أقول:

لَمَّا أَقَامَ الدَّلَائِلَ الدَّالَّةَ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَشَارَ إِلَى  
 دَلَائِلَ وَمَطَاعِنَ، تَدُلُّ عَلَى أَنْ غَيْرَ عَلِيٍّ لَا يَصْلُحُ لِلْإِمَامَةِ.

(١) زيادة من (ب).

(٢) (أ) (ج): قضيبه.

فذكر أولاً دليلاً عاماً على أن غَيْرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة، ثم ذكر الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عُمَرَ لها، ثم<sup>(١)</sup> الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عُثْمَانَ لها. أما الدليلُ العامُّ: فهو أن غَيْرَ عَلِيٍّ كانوا كافرين قبل بُعْثِ النبي، عليه الصلاة والسلام، والكافرُ هو الظالمُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup> والظالمُ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لما تقدم. والجوابُ عنه: قد تَقَدَّمَ.

أما الدلائلُ والمطاعنُ الدالةُ على عدم صلاحية أبي بكر رضي الله عنه لها<sup>(٣)</sup>:

مطاعن  
محمد  
في أبي بكر  
الصديق

فمنها: أنه خَالَفَ كتابَ الله تعالى في مَنَعِ إِرْثِ فَاطِمَةَ - رضي الله عنها - من النبي - عليه الصلاة والسلام - حيث قال: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَجِدَةً فَلَهَا آلْتَصِفُ﴾<sup>(٤)</sup> وَبَتَى عَدَمَ إِرْثِهَا على خيرِ رواه عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام - ﴿نَحْنُ معاشِرُ الأنبياءِ لا نُورَثُ فما تركناه صدقة﴾<sup>(٥)</sup> وهو خَيْرٌ واحدٌ،

(١) (ج) زيادة: ذكر.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٣) انظر في هذه المطاعن والجواب عنها: التمهيد للباقلاني ص ١٨٧، منهاج السنة

٢٦٦/٨، الصواعق المحرقة ص ٤٧، الحجج الباهرة للدواني ص ٢٧٣.

(٤) سورة النساء: ١١.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي هريرة بلفظ: «إنا معاشِرُ الأنبياءِ لا نورث، ما تركت بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقة» ٤٦٣/٢. وأخرجه البخاري بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة» في مواضع من صحيحه، منها في كتاب المغازي، باب حديث بني النضير برقم (٧٨) ٢٠٦/٥، الطبعة المنيرية.

لم<sup>(١)</sup> يُوافقه واحدٌ من الصحابة على نقله<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أنه منَعَ فاطمةً فدكاً، مع أنها (١٩١/هـ) ادَّعت أن النبي - عليه الصلاة والسلام - تخلَّها<sup>(٣)</sup>، ولم يُصدِّقها في دعواها مع أنها معصومة؛ لأنها من أهل البيت، وأهل البيت معصومون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾<sup>(٤)</sup>، واستشهدت فاطمةٌ علياً وأمَّ أيمن<sup>(٥)</sup>، ولم يَعتَبِر شَهَادَتَهُمَا.

وَصَدَّقَ أزواجُ النبي - عليه الصلاة والسلام - في ادِّعاءِ الحُجْرَةِ لهن، ولَمَّا عَرَفَ عمرُ بن عبد العزيز<sup>(٦)</sup> كيفيةَ القضية وظلَّمه، رَدَّ فدكاً على أولادِ فاطمة.

(١) (ب): لا.

(٢) هذا غير مسلم، فإن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، قال ابن تيمية «قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» رواه عنه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف والمباشر بن عبد المطلب وأزواج النبي ﷺ، وأبو هريرة. والرواية عن هؤلاء ثابتة في الصحاح والمسانيد، مشهورة بعلمها أهل العلم بالحديث، فقول القائل: إن أبا بكر انفرد بالرواية، يدل على غرط جهله أو تمعنه الكذب» منهاج السنة ١٩٦/٤.

(٣) فاطمة - رضي الله عنها - لم تدع أن رسول الله ﷺ وهبها فدكاً، وإنما طلبت من أبي بكر ميراثها من رسول الله ﷺ. كما في صحيح مسلم بشرح النووي ٧٦/٢. قال ابن تيمية: «ولم يسمع أن فاطمة - رضي الله عنها - ادعت أن النبي ﷺ أعطاها إياها في حديث ثابت متصل، ولا أن شاهداً شهد لها». منهاج السنة ٢٣٠/٤.

(٤) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٥) هي مولاة النبي ﷺ وحاضنته، اسمها: بركة بنت ثعلبة بن عمرو، وكان يقال لها: أم الظباء. قال الواقدي: ماتت أم أيمن في خلافة عثمان، وذكر ابن منده أنها ماتت بعد عمر بعشرين يوماً. الإصابة لابن حجر ١٦٩/٨.

(٦) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، والملك العادل، ولد ونشأ بالمدينة، وولى الخلافة بمهد من سليمان بن عبد الملك سنة ٩٩ هـ. توفي سنة ١٠١ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١١٤/٥، الأعلام ٥٠/٥.

ومنها: أن فاطمة أوصت أن لا يُصَلِّيَ عليها أبو بكر<sup>(١)</sup> غيظاً عليه، فذُقْتُ ليلاً، وأخفي قَبْرَها، لِئَلَّا يَصِلَ ثوابُ الصلاةِ عليها إلى أبي بكر.

ومنها: قوله رضي الله عنه: «أَقِيلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، وَعَلَيْكُمْ فِيكُمْ»<sup>(٢)</sup> فهذا الخبرُ إن كان صِدْقاً<sup>(٣)</sup> لم يَصْلُحْ للإمامة، وإن كان كَذِباً فلا يكون معصوماً، فلا يكون صالحاً للإمامة.

ومنها: قوله رضي الله عنه: «إن لي شيطاناً يَغْتَرِّبُنِي، فَإِن اسْتَقَمْتُ فَأَعِثُونِي»<sup>(٤)</sup>، وإن عَصَيْتُ فَتَجَنَّبُونِي»<sup>(٥)</sup> ولا<sup>(٦)</sup> يَخْلُوْا: إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإن كان صادقاً فقد تَبَيَّنَ أنه كان يَعْصِي، فلا يكون معصوماً، وإن كان كاذباً، فلا يكون معصوماً أيضاً، وغيرُ المعصوم لا يَصْلُحُ للإمامة.

ومنها: أن عُمَرَ مع أنه وَرِثَهُ وناصره، والمثولِي للمعهد<sup>(٨)</sup> مِنْ قَبْلِهِ،

(١): (أ): أي: أبي بكر.

(٢) قال ابن تيمية: «هذا كذب، ليس في شيء من كتب الحديث، ولا له إسناده معلوم، فإنه لم يقل: «وعلي فيكم»... ثم لو قال: «وعلي فيكم» لاستخلفه مكان عمر، فإن أمره كان مطاعاً». منهاج السنة ٤٦٨/٥.

(٣): (ب): صالحاً.

(٤): (ب): أعينوني.

(٥) انظر: الرياض النضرة في مناقب العشرة للمحب الطبري ٢٣١/٢، بتحقيق: حسين

عبد الله الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت. سبل الهدى والرشاد ٢٠٢/١٢.

(٦): (ج): فلا.

(٧): (ج): (هـ): لم.

(٨): (ب): المعهد.

قد نُقِلَ عنه ما يَدُلُّ على أن بيعةَ وَوَقَعَتْ لا عن أصلٍ يُبَيِّنُ عليه، وهو قوله: «إن بيعةَ أبي بكر كانت فلتةً، وقرى الله شرَّها، فَمَنْ عَادَ إلى مِثْلِهَا فاقتلوه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: أنه سَكََّ عند موته في صلاحيته للإمامة، فإنه قال عند موته: «وَدِدْتُ أَنِّي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عن هذا الأمرِ فَيَمَنُّ هو؟ وكنا لا نُنَازِعُهُ (ب/١٨٤) أَهْلُهُ»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أنه رضي الله عنه خَالَفَ الرسولَ - عليه الصلاة والسلام - في الاستخلاف، ومُخَالَفَةُ النبي - عليه الصلاة والسلام - تدُلُّ على عدم استحقاقه للإمامة.

وخَالَفَ أيضاً النبيَّ - عليه الصلاة والسلام - في تَوَلِيَةِ مَنْ عَزَلَهُ النبيُّ ﷺ، أعني: عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه، فإنه - عليه الصلاة والسلام - بَعَثَهُ في جيشٍ فَرَجَعَ منهزماً، وولَّاهُ أمرَ الصدقاتِ فَمَزَلَهُ.

وأيضاً: قد خَالَفَ النبيَّ - عليه الصلاة والسلام - في التَّخَلُّفِ عن جيشِ أسامة، فإنه عليه الصلاة والسلام لما جَهَّزَ جيشَ أسامةَ في مَرَضِهِ الذي قد قَصَصَ تَخَبُّهُ فيه، قال: «ملعونٌ مَنْ تَخَلَّفَ عنه»<sup>(٣)</sup> (ج/١٧٤)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى من الرنا إذا أحصنت. برقم (٢٥) ٣٠٢/٨ - المنيرية.

(٢) رواه الطبري في تاريخه بلفظ: «ووددت أني كنت سألت رسول الله ﷺ: لمن هذا الأمر؟ فلا ينازعه أحد، وودت أني كنت سألته، هل للانصار في هذا الأمر نصب؟» تاريخ الطبري ٤٣١/٣.

(٣) قال ابن تيمية: «هذا من الكذب المتفق على أنه كذب عند كل من يعرف السيرة». منهاج السنة ٤٨٦/٥.

وكان أبو بكر وعمر وعثمانُ فيه ، فحَبَسَ أبو بكرُ عُمَرَ عن الخروج معه .  
ومنها: أنه - عليه الصلاة والسلام - وَلَّى أَسَمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ<sup>(١)</sup> ،  
فهو أَفْضَلُ من أَبِي بَكْرٍ ، ولم يُؤَلَّ عَلَى عَلِيٍّ أَحَدًا قط ، فهو أَفْضَلُ من  
أَسَمَةَ .

ومنها: أن النبيَّ - عليه الصلاة والسلام - لم يُؤَلِّ شَيْئًا في حال  
حياته ، وحيثُ بَعَثَ به إلى مَكَّةَ ، ليقرأ سورة براءة على الناس في  
المؤمِسِ ، تَرَلَّ جبريلُ عليه السلام على النبي - عليه الصلاة والسلام -  
بعد ذلك ، وقال: «إنه<sup>(٢)</sup> لا يُؤَدِّي عنك إلا أنتَ أو رجلٌ منك»<sup>(٣)</sup>  
بَعَثَ عَلِيًّا في آتَرِهِ ، وأَمَرَهُ أن يتناولَ منه السورةَ ، ويُفَرِّقَها على أهل  
مَكَّةَ ، وَعَزَلَ أبا بكرٍ عن ذلك ، فهذا يُدَلُّ على أنه لا يَصْلُحُ للإمامةَ .

ومنها: أن أبا بكرٍ لم يَكُنْ عَارِفًا بجميع الأحكام والشرائع ، فإنه

(١) قال ابن تيمية: «فأما تأمير أسامة عليه ، فمن الكذب المتفق على كذبه» منهاج السنة  
- ٤٩١/٥ -

(٢) ساقطة من (أ) (هـ) .

(٣) القصة كما في سيرة ابن هشام: عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليهما ، أنه  
قال: لما نزلت براءة على رسول الله ﷺ ، وقد كان بعث أبا بكر الصديق ليقم للناس  
الحج ، قيل له: يا رسول الله لو بعثت بها إلى أبي بكر؟ فقال: لا يؤدي عني إلا رجل  
من أهل بيتي ، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه ، فقال له: اخرج بهذه  
القصة من صدر براءة ، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمن: أنه لا يدخل  
الجنة كافر ، ولا يخرج بعد العام مشرك ، ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان له عند  
رسول الله ﷺ عهد فهو إلى مدته ، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه على  
ناقة رسول الله ﷺ الضباء ، حتى أدرك أبا بكر بالطريق ، فلما رآه أبو بكر بالطريق ،  
قال: أمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور ، ثم مضى ، فأقام أبو بكر للناس الحج .....  
إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى ٤/٥٤٥ - ٥٤٦ .



قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ، وَأَحْرَقَ فُجَاءَةً<sup>(١)</sup> بالنار<sup>(٢)</sup> وهو يقول: أَنَا مُسْلِمٌ<sup>(٣)</sup>.  
 ولم يَعْرِفِ الْكَلَالَةَ<sup>(٤)</sup>، فَإِنَّهُ سُئِلَ عَنْهَا فَلَمْ يَقُلْ فِيهَا، ثُمَّ قَالَ:  
 «أَقُولُ فِي الْكَلَالَةِ بَرَأِي، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنَ  
 الشَّيْطَانِ»<sup>(٥)</sup>.

ولم يَعْرِفِ إِرْتَ الْجَدَّةِ، فَإِنْ جَدَّةٌ سَأَلَتْهُ عَنْ إِرْتِهَا، فَقَالَ: «لَا أَجِدُ  
 لَكَ شَيْئاً فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا سِنَةَ نَبِيِّهِ» فَأَخْبَرَهُ الْمُخْبِرَةَ<sup>(٦)</sup> وَمُحَمَّدُ  
 بْنُ مَسْلَمَةَ<sup>(٧)</sup>: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ»<sup>(٨)</sup>.

(١) هو إياس بن عبد الله بن عبد ياليل بن عميرة بن خفاف، من بني سليم. انظر قصته  
 في تاريخ الطبري ٢٦٥/٣.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وأحرق فجاءة بالنار. قلت: يجوز أن يكون  
 أدنى اجتهاده إلى ذلك التعزير» ١٧٧/أ.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وهو يقول: أنا مسلم. أقول: لم يثبت ذلك،  
 وعلني تقدير ثبوته لعله ثبت عنده زندقته، والزناديق لا تقبل له توبة على الصحيح». ١٧٧/أ.

(٤) هو من لا ولد له ولا والد. منهاج السنة ٥٠١/٥.

(٥) رواه الطبري في تفسيره ٥٣/٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٢٣/٦.

(٦) هو المخيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله، صحابي، أحد  
 دعاة العرب وقادتهم وولايتهم، أسلم سنة: ٥٠ هـ، وشهد الحديبية واليمامة وفتح  
 الشام. توفي سنة ٥٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٣، الأعلام ٢٧٧/٧.

(٧) هو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري، أبو عبد الرحمن، صحابي، من الأمراء،  
 من أهل المدينة، شهد بدرأ وما بعدها إلا غزوة تبوك. توفي سنة ٤٣ هـ. انظر: سير  
 أعلام النبلاء ٣٦٩/٢٠٥، الأعلام ٩٧/٧.

(٨) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، برقم  
 (٢١٨٢) (٢١٨٣) ٢٨٣/٣، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الفرائض، باب في الجدة، برقم (٢٨٩٤)  
 ١٢١/٣. وأخرجه غيرهما.

واضطرب في كثير من الأحكام، وكان يستفتي الصحابة، وهذا دليل واضح على قصور علمه، فلم يَصْلُحْ للإمامة.

ومنها: أن خالد بن الوليد قَتَلَ مالِك بن نُؤَيْرَةَ<sup>(١)</sup>، وهو مُسْلِمٌ، طَمَعًا في<sup>(٢)</sup> التزويج<sup>(٣)</sup> بامرأته، وَخَطَبَ امرأته ليلة قتله، ولم يَقْتُلْهُ أبو بكر قِصَاصًا ولم يَغْزِلْهُ، وقال: «لَا أَعْمِدُ سِنْفًا سَلَّهُ اللهُ عَلَى الكِفَارِ»<sup>(٤)</sup> (١٩٢/هـ) وَأَنْكَرَ عليه عُمَرُ رضي الله عنه.

ومنها: أنه دُفِنَ في بيت رسول الله ﷺ وقد نَهَى اللهُ تعالى دخوله حال حياته بغير إذنه، فلا يَجُوزُ دخوله بعد موته.

ومنها: أنه بَعَثَ جماعةً إلى أمير المؤمنين لما ائْتَنَعَ عن بيعته، فَأَضْرَمَ النَّارَ فيه، وفيه فاطمة وكثير من أكابر بني هاشم، وَأَخْرَجُوا<sup>(٥)</sup> عَيْثًا، وَضَرَبُوا فاطمة فَأَلْقَتْ جَنَيْتَهَا<sup>(٦)</sup>.

وَلَمَّا بُويع أبو بكر صَعِدَ المِثْبَرُ، فجاءه الحسن والحسين، وَرَدَّا على أبي بكر، وَأَنْكَرَا عليه.

(١) هو مالك بن نويرة بن جمره بن شداد اليربوعي النخعي، أبو حنظلة، فارس شاعر، أدرك الإسلام وأسلم، وولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه، ولما صارت الخلافة إلى أبي بكر اضطرب مالك في أموال الصدقات وفرقتها، وقيل: ارتد. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين بتحقيق د. عمر عبد السلام ص ٣٢، دار الكتاب العربي، بيروت. الأعلام للزركلي ٢٦٧/٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): للتزوج.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٧٢/١.

(٥) (ب): أخرج.

(٦) (ج): جنينا. وهذا من أكاذيب الرافضة. انظر: الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٧.

ومنها: أنه نَدِمَ على كَشْفِ فاطمةَ، وهذا يَدُلُّ على خَطِيئِهِ في ذلك.

هذا جُمْلَةٌ مطاعنهم في حَقِّ أبي بكر رضي الله عنه.

والجوابُ عن الأول: لا نُسَلِّمُ أنه خَالَفَ كتابَ الله تعالى في مَنَعِ إرثِ فاطمةَ، فإن الآيةَ الدالةَ على التوارثِ من العُموماً، وتخصيصُ الكتابِ العامِّ بالسنةِ جائزٌ غيرُ مخالفٍ للكتابِ، وعدمُ موافقةِ الصحابةِ له<sup>(١)</sup> في روايةِ هذا<sup>(٢)</sup> الحديثِ<sup>(٣)</sup> لا يَدُلُّ على عدمِ صدقه، وروايةُ الواحدِ العَدْلِ تَبْدُ ظَنًّا صدقه، والعَمَلُ بالظنِّ واجبٌ في الأحكامِ الشرعيةِ.

جواب التارخ  
على مطاعن  
الصفير  
أبي بكر  
الصديق

وعن الثاني: لا نُسَلِّمُ أن فاطمةَ أَدَعَتْ فَدَكَاً، وعلى تقدير أنها أَدَعَتْهُ فلا نُسَلِّمُ أنه يَنْبَغِي أن تُعْطَاها بلا بَيِّنَةٍ، ولا نُسَلِّمُ أن عَلِيًّا شَهِدَ على وَفْقِ دَعْوَاهَا، وعلى تقدير أنه شَهِدَ لا يَجُوزُ أن يَحْكُمَ بِشهادةِ عَدْلٍ واحدٍ ولا بِعَدْلٍ مع امرأةٍ، وَعِصْمَةُ المُدَّعِي لا تَقْتَضِي<sup>(٤)</sup> الحُكْمَ على وَفْقِ دَعْوَاهُ<sup>(٥)</sup>، بلا بَيِّنَةٍ مشروعةٍ.

وتصديقُ أزواجِ النبي - عليه الصلاة والسلام - في ادِّعَاءِ الحُجْرَاتِ لهن، لِعِلْمِهِ بِصِدْقِ دَعْوَاهُنَّ، واشتهارُ ذلك عند أصحابِ رسولِ الله ﷺ.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) قد بينا قبل أن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل رواه جمع من الصحابة رضوان الله عليه.

(٤) (ب) (د): تبت.

(٥) (ب) (ج) زيادة: فلا تبت.

وانتقال «قَدْكَ» إلى أولادها<sup>(١)</sup> في عهد عمر بن عبد العزيز، لا يتدلُّ على خطأ أبي بكر، ولا يَحْتَمِنُ ذلك على مَنْ له أدنى تَمَيُّزٍ<sup>(٢)</sup>(٣).

وعن الثالث: لا نُسَلِّمُ أن فاطمة أَوْصَتْ أن لا يُصَلِّيَ عليها أبو بكر، وعلى تقدير تسليمه لا يتدلُّ على نَقْصِ أبي بكر، ولا نُسَلِّمُ أنها إنما أَوْصَتْ لأجل الغضب عليه؛ لجواز أن يكون لها عَرَضٌ آخر<sup>(٤)</sup>.

وعن الرابع: أنه لا يكونُ فيه ما يتدلُّ على عدم أَهْلِيَّتِهِ، لا سِيَّما مع اتفاق الأمة عليه، ومع قولهم: «لا نُقِيلُكَ ولا نَسْتَقِيلُكَ، رَضِيكَ رسولُ الله ﷺ لِدِينِنَا، أَفلا تَرْضَاكَ لِدِينِنَا».

ولعلَّ ذلك إنما كان للفرار من حَمَلِ أعباء المسلمين والتقليد

(١) (ب): (ه): أولاده.

(٢) (١) (ب): تمييز.

(٣) وذلك لأن عمر بن عبد العزيز ردها على ما كانت على عهد رسول الله ﷺ وخلفاء الراشدين من حيث إنها تصرف على مستحقها، لا أنه ملكها أولاد فاطمة. يدل على ذلك ما رواه أبو داود في سننه في كتاب الخراج والإمارة عن المغيرة قال: جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان حين استخلف، فقال: إن رسول الله ﷺ كانت له فلك، فكان ينفق منها، ويعود منها على صغير بني هاشم، ويزوج منها أيتهم، وإن فاطمة سأله أن يجعلها لها فأبى، فكانت كذلك في حياة رسول الله ﷺ، حتى مضى لسيده، فلما أن ولَّى أبو بكر رضي الله عنه عمل فيها بما عمل النبي ﷺ في حياته، حتى مضى لسيده، فلما أن ولي عمر عمل فيها بمثل ما عملا، حتى مضى لسيده، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز، قال - يعني: عمر بن عبد العزيز -: فرأيت امرأة من رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام ليس لي بحق، وأنا أشهدكم أنني قد رددتها على ما كانت، يعني على عهد رسول الله ﷺ. ١٤٣/٣.

(٤) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وعن الثالث.. آخره. أقول: محصل ما فيه: أن كل واحد من الاحتمالات المذكورة أمور محتملة، يحتملها الحال، ومع ذلك كيف يحصل المطلوب، وهو القطع بالمقصود الذي نحن بصدده». ب / ١٧٧.

لأمور الدين، أو الامتحان؛ ليعرّف الموافق من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا ينتهضُ شُبْهَةً في نفي الاستحقاق للإمامة.

وعن الخامس: لا نُسَلِّمُ أن هذا القولُ على تقدير صِدْقِهِ يَسْتَدْعِي معصيته، فإن صِدْقَ الشرطيّة لا يَقْتَضِي وقوع الطرفين، وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا تقتضي عدم استحقاقه للإمامة، فإن الإمامة غير مشروطة بالمعصية.

وعن السادس: أن قولَ عُمَرَ رضي الله عنه لا يَنْبَغِي أن يُخْمَلَ على أن بيعته لم تكن صحيحةً، ولا مُجْمَعاً عليها<sup>(١)</sup>، وإلا لكان طغفأ في إمامة نفسه، ولا يَخْفَى على عاقل أن عُمَرَ في غاية العقل والكياسة، والعاقل لا يَقُولُ ما يَقْدَحُ في نَفْسِهِ وَمَرْتَبَتِهِ<sup>(٢)</sup>، فإن ذلك غاية الحَرَقِ، فلا يَلِيْقُ نِسْبَتُهُ إليه.

بل المرادُ بقوله: «(١٨٥/ب) فَلْتَةً» أي: بَعْتَةٌ فُجَاءَةٌ. وقوله: «وَقِي اللهُ سَرَّهَا» أي: سَرَّ الخلاف الذي كاد يَظْهَرُ عندها بين (١٧٥/ج) المهاجرين والأنصار، وقولِ الأنصار: «منا أميرٌ ومنكم أمير»، لا أن البيعة كانت سرّاً، وذلك أنه قد يُضَافُ الشيءُ إلى الشيء إذا ظَهَرَ عنده، وإن لم يكن (١/٩٢) منه<sup>(٣)</sup>، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرٌ آتِيلٌ

(١) (د): عليه.

(٢) ساقطة من (د).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وإن لم يكن منه... أي: ويكون حينئذ مجازاً عقلياً، والمجاز العقلي يجب أن يصار إليه، ويتمين الحمل عليه، إذا وجد ما يعنه وبيحته، من علاقة الملابس، ووضح الدليل الدال عليه حينئذ، وهو القرينة المشخصة فتبه لذلك» ١٧٨/أ.

وَالنَّهَارِ»<sup>(١)</sup> أضاف المَكْرَ إلى الليل والنهار، وليس المَكْرُ منهما، بل  
يُظهِرُ عندهما.

وقوله: «فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» أي: إلى مثل المخالفة  
المُوجِبَةِ لتبديل الكلمة.

وعن السابع: أنه لا يَدُلُّ على (١٩٣/هـ) سَكُّه في صحّة إمامته،  
بل يَدُلُّ على مُبَالَغته في طلبِ الحَقِّ وتَنَفِّي الاحتمال البعيد، فإنه يُحْتَمَلُ  
أن تكونَ الإمامةُ في نفس الأمر منصوصاً عليها، وإن كان ذلك  
الاحتمالُ بعيداً، مع جَزْمِهِ في الظاهر بنفيه.

وعن الثامن: لا نَسَلَّمُ أن الاستخلافَ وتوليةَ عُمَرَ مخالفةً للرسول  
عليه الصلاة والسلام، وإنما تكون مخالفةً له أن لو نَصَّ الرسولُ عليه  
الصلاة والسلام - على عدم الاستخلاف وعدم تَوَلِيَّتِهِ، وهو ممنوع.

ولا نَسَلَّمُ أن أبا بكر وعمر داخلان في جيش أسامة<sup>(٢)</sup>، بل غايةُ  
أن عُمَرَ كان داخلًا في جيش أسامة، لا مطلقاً، بل بالنظر إلى عُموم  
أمر<sup>(٣)</sup> الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان ذلك لإصلاح الدين، ولعلهُ  
رأى أن المصلحةَ في إقامة عُمَرَ في المدينة أكثر للدين، وتخصيصُ  
العُموم بالرأي جائزٌ عند أبي بكر، وعلى أصول أهل الحق، كما عَلِمَ  
في أصول الفقه<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة سبأ: ٣٣.

(٢) قال ابن تيمية: «لم ينقل أحد من أهل العلم أن النبي ﷺ أرسل أبا بكر أو عثمان في  
جيش أسامة، وإنما روي ذلك في عمر، وكيف يرسل أبا بكر في جيش أسامة، وقد  
استخلفه يصلي بالمسلمين مدة مرضه» منهاج السنة ٤٨٦/٥.

(٣) ساقطة من (١).

(٤) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد البوطي ص ٢٠٠ =

وعن التاسع<sup>(١)</sup>: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ - عليه الصلاة والسلام - لم يُؤَلِّهِ شيئاً في حال حياته، فإنه قد أَمَّرَهُ عَلَى الْحَجَّيجِ فِي سَنَةِ تِسْعٍ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَاسْتَخْلَفَهُ فِي الصَّلَاةِ بِالنَّاسِ<sup>(٢)</sup> فِي مَرَضِهِ، وَصَلَّى حَلْفَهُ.

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا رَوَى جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ<sup>(٣)</sup>، وَمَا رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ<sup>(٤)</sup>، وَمَا رَوَى عَنِ الْمَغِيرَةِ<sup>(٥)</sup>، وَمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ، وَمَا رَوَى نَافِعٌ<sup>(٦)</sup> عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِيهِ<sup>(٧)</sup>.

وَلَيْتَ<sup>(٨)</sup> سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَمْ يُؤَلِّهِ شَيْئاً فِي حَيَاتِهِ<sup>(٩)</sup>، وَلَكِنْ لَا يَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى عَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لِلْإِمَامَةِ.

= مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة.

(١) (ج): العاشر. ولعله باعتبار أن تخلف أبي بكر عن جيش أسامة دليل مستقل.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة، الأنصاري الخزرجي، من كبار الصحابة، ومن أهل بيعة الرضوان، توفي سنة: ٧٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨٩/٣.

(٤) هو عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد القرشي الأسدي، صحابي مشهور، استشهد يوم الدار مع عثمان رضي الله عنه.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٢١٨/٥، دار صادر، بيروت، تقريب التهذيب لابن حجر ص ٣٠٣ بتحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) هو نافع المدني، أبو عبد الله، مولد ابن عمر رضي الله عنهما، من أئمة التابعين، كان علامة في الفقه، متفقاً على رياسته، كثير الرواية للحديث، توفي سنة: ١١٧هـ.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٤١٢/١٠، الأعلام للزركلي ٥/٨.

(٧) انظر: الروايات السابقة في البداية والنهاية لابن كثير ٣٣٢/٥.

(٨) (هـ): وإن، (ب): ثم إن.

(٩) (ج): حال حياته.

ولا نُسَلِّمُ أنه عَزَلَهُ عن قراءة سورة براءة، بل المرويُّ: أنه وَلاَهُ  
 الْحَجَّ، وَرِدْقَهُ بِعَلِيٍّ لقراءة سُورَةِ بَرَاءَةِ.  
 وقوله: «لا يؤدِّي عني إلا رجل مني».

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه كان من عادة العرب أنهم إذا أرادوا  
 اتَّخَذَ المواثيق والعهود، لا يَتَعَلَّقُ ذلك إلا صاحبُ العهد أو رجلٌ من  
 بني أعمامه، فجرى رسولُ الله ﷺ على سابقِ عهدهم.

وعن العاشر<sup>(١)</sup>: أنه إن أُريدَ به أنه ما كان جميعُ أحكامِ الشرع  
 حاضرةً عنده على سبيل التفصيل، فهو مُسَلِّمٌ، ولكن لا يكون هذا من  
 خواصِّ أبي بكر، بل جميعُ الصحابة مشاركون له في هذا المعنى، ولا  
 يَفْتَحُ ذلك في استحقاق الإمامة. وإن أُريدَ به أنه لم يكن من أهلِ الحَلِّ  
 والمَقْدِرِ، والاجتهادِ في المسائل الشرعية، والقدرة على معرفتها  
 باستباطها من مَدَارِكِهَا، فهو ممنوعٌ.

قوله: «إنه قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ».

قلنا<sup>(٢)</sup>: لَعَلَّ ذلك من غَلَطِ الجَلَّادِ وَأُضِيفَ إليه؛ لأن أصلَ القطع  
 كان بأمره، وَيَحْتَمِلُ أنه كان ذلك في المرة الثالثة، على ما هو رأيُ  
 أكثر أهلِ الفقه<sup>(٣)</sup>(٤).

(١) (أ) (ج): الحادي عشر.

(٢) هذا الجواب بعد تسليم صحة الأثر، إلا فإن ابن تيمية قد شكك في صحته، وذكر  
 أنه لم ينقله أحد من أهل الأثر. منهاج السنة ٤٩٥/٥.

(٣) وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة في رواية. انظر: الموسوعة الفقهية ٣٤١/٢٤.  
 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(٤) ويتقدير صحة أمره بقطع يسار السارق، فإن قوله تعالى: «فَأَقْصَمُوا آيَاتِهِمَا» شامل=



قوله: «إِنَّهُ أَحْرَقَ فُجَاءَةً بِالنَّارِ».

قلنا: إذا كان مجتهداً، فكلُّ مجتهدٍ مُؤاخَذٌ بما أدَّى إليه ظَنُّهُ<sup>(١)</sup>.

قوله: «إِنْ فُجَاءَةً كَانَ يَقُولُ: أَنَا مُسْلِمٌ».

قلنا: لم يَبُثْ ذلك، فَلَعَلَّهُ كَبِتَ عنده أنه كان زنديقاً، والزنديقُ غيرُ مقبولِ التوبة على رأي صحيح<sup>(٢)</sup>.

وأما قوله في مسألة الكَلالةِ والجَدَّةِ، فليس بِدَعَاٍ من المجتهدين أن يَبْتَحَثُوا عن<sup>(٣)</sup> مَدَارِكِ الأحكام، وَيَسْأَلُوا مَنْ أَحَاطَ بِهَا.

ولهذا<sup>(٤)</sup> رَجَعَ عَلِيُّ فِي حُكْمِ المَوْلَى إِلَى قولِ المِقْدَادِ<sup>(٥)</sup>، وفي بَيِّنَةِ أَثْمَاتِ الأَوْلَادِ إِلَى قولِ عُمَرَ، وذلك لا يَدُلُّ على عدم علمه بأحكام الشرع.

---

= لما فعله، فيحتمل أنه كان يرى بقاءها على إطلاقها، وأن قطعه ﷺ اليمنى ليس على سبيل الحتم، بل إن الإمام مخير في ذلك. انظر: الصواعق المحرقة ص ٥٤.

(١) ثم إن الإحراق بالنار ثبت عن علي رضي الله عنه، وهو أشهر وأظهر منه عن أبي بكر، فإن علياً رضي الله عنه حرق جماعة من غلاة الشيعة بالنار، فإن كان ما فعله أبو بكر منكراً، فما فعله علي أشد منكراً منه، وإن كان علي لا ينكر عليه بهذا، فأبو بكر أول من بأن لا ينكر عليه. انظر: منهاج السنة ٤٩٥/٥.

(٢) وهو مذهب الحنفية والمالكية. انظر: الموسوعة الفقهية ٥٠/٢٤.

(٣) (ب): في.

(٤) (هـ): وبهذا.

(٥) هو المقفاد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود، الكندي البهراني الحضرمي، أبو عبد، صاحب، من أبطال الصحابة، شهد بدرًا وغيرها. توفي سنة ٣٣ هـ. انظر: تهذيب التهذيب ٢٨٥/١٠، الأعلام للزركلي ٧/٢٨٢.

وعن الحادي عشر<sup>(١)</sup>: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ وَجَبَ عَلَيَّ خَالِدُ الْحَدِّ وَالْقِصَاصُ، فَإِنَّهُ قَدْ قِيلَ: إِنَّ خَالِدًا إِنَّمَا قُتِلَ مَالِكًا؛ لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ مِنْهُ الرِّدَّةُ<sup>(٢)</sup>، وَتَزَوَّجَ بِأَمْرَاتِهِ فِي دَارِ الْحَرْبِ<sup>(٣)</sup>؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْمُجْتَهَدِ فِيهَا بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

وقيل: إن خالدًا لم يَقْتُلْ مَالِكًا، وَقَدْ قُتِلَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ خَطَا؛ لِظَنِّهِ أَنَّهُ ارْتَدَّ، وَلَعَلَّ زَوْجَتَهُ كَانَتْ مُطَلَّقَةً مِنْهُ وَقَدْ انْقَضَتْ عِدَّتُهَا.

وإنكارُ عُمَرَ عَلَيْهِ لَا يَدُلُّ عَلَيَّ الْقَدْحِ فِي إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَلَا عَلَيَّ قَضِي عُمَرَ إِلَى الْقَدْحِ فِيهَا، بَلْ إِنَّمَا أَتَى لَعَلَّتِي ظَنَّهُ بِخَطِيئِهِ، كَمَا يُتَكْرَرُ بِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَيَّ بَعْضٌ.

وعن الثاني عشر<sup>(٤)</sup>: أَن دَفَنُهُ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ لَا يَدُلُّ عَلَيَّ الْقَدْحِ، فَإِنَّ الْحُجْرَةَ كَانَتْ مِلْكًا لِعَائِشَةَ، وَقَدْ دُفِنَ فِيهَا بِإِذْنِهَا، (١٩٤/هـ) وَالْمَتَّعُ مِنْ دُخُولِ الْمُؤْمِنِينَ بَيْتَ النَّبِيِّ ﷺ حَالًا حَيَاتِهِ بَدُونِ<sup>(٥)</sup> إِذْنِهِ، لَا يَقْتَضِي عَدَمَ دَفْنِ أَبِي بَكْرٍ (١٧٦/ج) فِي بَيْتِهِ، إِذَا كَانَ مِلْكًا لغيره.

(١) (أ) (ج): الثاني عشر.

(٢) قال ابن تيمية: «بل مالك بن نويرة لا يعرف أنه كان معصوم الدم، ولم يثبت ذلك عندنا» ثم قال: «ثم يقال: غاية ما يقال في قصة مالك بن نويرة: إنه كان معصوم الدم، وإن خالدًا قتل بتأويل، وهذا لا يبيح قتل خالد» ثم ذكر الأدلة على ذلك، انظر: منهاج السنة ٥١٦/٥ - ٥١٨.

(٣) قال ابن تيمية: «وأما ما ذكره من تزوجه بأمراته ليلة قتل، فهذا مما لم يعرف ثبوته، ولو ثبت لكان هناك تأويل يعنى الرجم». منهاج السنة ٥١٩/٥.

(٤) (أ) (ج): الثالث عشر.

(٥) (ج): دون.

وعن الثالث عشر<sup>(١)</sup>: أن تأخَّرَ عَلِيُّ عن بيعَةِ أَبِي بَكْرٍ لَمْ يَكُنْ عن شِقَاقٍ ومخالفَةٍ، وإنما كان لَعُدْرٍ وطُروءِ أمرٍ، ولهذا اقتدى به، واتَّخَذَ من عطائه، وكان مُتقاداً له في جميع أوامره ونواهيه، معتقداً صلاحَ بيعةِ وصِيحَةِ بيعته، حتى قال: «خيرُ هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر وعمر»<sup>(٢)</sup>.

والأخبارُ الدالَّةُ على نقيض ذلك من تجريحات<sup>(٣)</sup> الأعداء، وتشبيعات السِّفَافِ<sup>(٤)</sup> الأغبياء، ولم يُنْقَلْ شيءٌ من ذلك على السنة الثقات (١٨٦/ب) وأربابِ العدالة من الرواة.

والدليلُ على صحَّةِ إمامةِ أَبِي بَكْرٍ: اتفاقُ الأمة بعد وفاة الرسول

دليل صحَّة  
إمامة أبي بكر  
الصديق

(١) (أ) (ج): الرابع عشر.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي جحيفة سمعت علياً يقول: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولو شئت لحدثكم بالثالث» المسند بتحقيق أحمد شاكر ٨٧٧/٢، وله روايات أخرى في المسند، صحح أكثرها أحمد شاكر. وروى الإمام البخاري معنى هذا الأثر في صحيحه، عن محمد بن الحنفية قال: قلت لأبي: أيُّ الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت. قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين. أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٨) ٧١/٥، المنيرية.

قال الذهبي تعليقاً على الأثر المروي عن علي رضي الله عنه: «هذا والله العظيم قاله علي وهو متواتر عنه، لأنه قاله علي منبر الكوفة، فلعن الله الراضة ما أجهلهم؟» سير أعلام النبلاء سير الخلفاء الراشدين ص ١٥.

(٣) (ج): تجريحات.

(٤) العبارة في (هـ): وتشبيعات الأشقياء والأغبياء، والسفاسف: الرديء من كل شيء.

انظر: لسان العرب لابن منظور ٢٠٣/٣، دار المعارف، القاهرة.

ﷺ على نَصْبِهِ وَعَقْدِ الإِمَامَةِ لَهُ<sup>(١)</sup>، وَاتِّبَاعِ الصَّحَابَةِ لَهُ فِي أَيَّامِ حَيَاتِهِ، وَمُوافَقَتِهِمْ لَهُ فِي عَزَّوَاتِهِ، وَنَصْبِهِ لِلوَلَاةِ وَالْحُكْمِ، وَتَقْوُدِ أَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ، وَذَلِكَ شَائِعٌ ذَائِعٌ عَلِيمٌ بِالتَّوَاتُرِ عِلْمًا لَا رَيْبَ فِيهِ.

وَأَمَّا الدَّلَائِلُ<sup>(٢)</sup> وَالْمَطَاعِينَ الدَّالَّةُ عَلَى عَدَمِ صِلَاحِيَةِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ

عنه للإمامة:

فمنها: أنه غيرُ عارفٍ بأحكام الشرع، فإنه أَمَرَ أَنْ تُرْجَمَ حَامِلٌ، وَأَمَرَ أَيْضًا أَنْ تُرْجَمَ مَجْنُونَةٌ، فَقَالَ معاذُ فِي الأُولَى: «إِنْ كَانَ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ، فَلَا سَبِيلَ لَكَ عَلَيَّ حَمَلُهَا» فَقَالَ عُمَرُ: «لَوْلَا مُعَاذُ لَهَلَكْتُ عُمَرُ» وَقَالَ عَلِيُّ فِي الثَّانِي: «الْقَلَمُ مَرْفُوعٌ عَنِ المَجْنُونِ» فَقَالَ عُمَرُ: «لَوْلَا عَلِيُّ لَهَلَكْتُ عُمَرُ»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: أنه كان جاهلاً بالقرآن، فإنه تَشَكَّكَ فِي مَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ، فإنه<sup>(٤)</sup> لَمَّا قُيِّضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «لَا تَتْرُكُونِ<sup>(٥)</sup>» هَذَا القَوْلَ حَتَّى يَقَطَعَ أَيْدِي رِجَالِهِ وَأَرْجُلِهِمْ». وَلَمْ يَسْكُنْ إِلَى مَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى تَلَا أَبُو بَكْرٍ عَلَيْهِ<sup>(٦)</sup> قَوْلَهُ تَعَالَى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَلَهُمْ مَيِّتُونَ»<sup>(٧)</sup>.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (أ): الدليل.

(٣) قال ابن تيمية: «هذا لا يعرف أن عمر قاله إلا في قضية واحدة، إن صح ذلك، وكان

عمر يقول مثل هذا لمن هو دون علي» منهاج السنة ٦٢/٨.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ب): لا يتركوا.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) سورة الزمر: ٣٠.

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَنْ أَعْقَابِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> فقال عمر: «كأنني لم أَسْمَعْ هذه الآية»<sup>(٢)</sup>. وذلك يَدُلُّ على أنه لم يَكُنْ عَالِمًا بالقرآن ولا بآياته.

ومنها: أنه كان يَتَنَعَّعَ عن المَعَالِإِ في مُهُورِ النِّسَاءِ، حتى قامت إليه امرأَةٌ، فقالت: «ألم يَقُلِ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَيْتُمُوهُنَّ مِنْ نِكَاحٍ﴾»<sup>(٣)</sup>. فقال عمر: «كُلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْ عَمْرٍو حَتَّى الْمُحَدَّرَاتِ»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: أنه كان أَعْطَى أَزْوَاجَ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، حَتَّى كَانَ أُعْطِيَ عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ عَشْرَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ كُلِّ سَنَةٍ. وَأَخَذَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ ثَمَانِينَ آلَافَ دِرْهَمٍ، فَأُنْكَرَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، فَقَالَ: «كَانَ<sup>(٥)</sup> ذَلِكَ عَلَيَّ سَبِيلَ الْقَرْضِ». وَمَتَّعَ أَهْلَ الْبَيْتِ الْخُمْسَ الَّذِي أُزْجِيهِ<sup>(٦)</sup> اللهُ تَعَالَى لَهُمْ.

ومنها: مَا رُوِيَ أَنَّهُ قَضَى فِي الْحَدِّ بِمِائَةِ قَضِيْبٍ<sup>(٧)</sup>، وَرُوِيَ: تَعِينَ قَضِيْبًا.

ومنها: أَنَّهُ قَضَلَ فِي قِسْمَةِ الْغَنِيْمَةِ الْمُهَاجِرِينَ عَلَى الْأَنْصَارِ،

(١) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٧) ٧٠/٥.

(٣) سورة النساء: ٢٠.

(٤) أخرجه الحافظ أبو يعلى، قال ابن كثير: إسناده جيد قوي. تفسير ابن كثير ٤٦٧/١.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب) (هـ): أوجب.

(٧) (ب) (هـ): قضية.

والأنصار على غيرهم، والعرب على العجم، ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام.

ومنها: أنه مَنَّ الْمُتَعْتِنِينَ، فإنه صَعِدَ الْمَيْتَرِ، وقال: «أَيْهَا النَّاسُ: ثَلَاثٌ كُنَّ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، أَنَا أَنَهُنَّ عَنْهُنَّ وَأَحْرَمُهُنَّ، وَأَعَاقِبُ عَلَيْهِنَّ، وَهِيَ: مُتَعَّةُ النِّسَاءِ، وَمُتَعَّةُ الْحَجِّ، وَحَيٌّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ»<sup>(١)</sup>.

ومنها: أن عُمَرَ خَالَفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حيث لم يُفَوِّضْ أَمْرَ الْإِمَامَةِ إِلَى اخْتِيَارِ النَّاسِ، وَخَالَفَ أَبِي بَكْرٍ حيث لم يَنْتَهِصْ عَلَى إِمَامَةِ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ بَعْدَهُ، فَاخْتَارَ الشُّورَى، وَجَعَلَ الْإِمَامَةَ فِي سِتَّةِ نَفَرٍ، عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ فِي كُتُبِ التَّوَارِيخِ<sup>(٢)</sup>.

(١) الأثر كما في السنن الكبرى للبيهقي: عن أبي نضرة عن جابر رضي الله عنه قال: قلت: إن ابن الزبير ينه عن المتعة، وإن ابن عباس يأمر بها، قال: علي يدي جرى الحديث: تمتعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر رضي الله عنه، فلما ولي عمر خطب الناس، فقال: «إن رسول الله ﷺ هذا الرسول، وإن هذا القرآن هذا القرآن، وإنهما كانتا متعتان علي عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهن عنهما، وأعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء، ولا أقدر علي رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته بالحجارة، والأخرى متعة الحج، افضلوا حجكم من عمرتكم، فإنه أثم لحجكم وأثم لعمرتكم» ٢٠٦/٧.

وأما ما في الحديث من زيادة: «وحي خير العمل» فلم أجدعها فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، لكن روى البيهقي في السنن الكبرى عن نافع قال: كان ابن عمر ربما زاد في أذانه حي علي خير العمل، وروى أيضاً بسنده عن بلال أنه كان ينادي بالصبح فيقول حي علي خير العمل، فأمره النبي ﷺ أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك حي علي خير العمل.

قال البيهقي معلقاً: وهذه اللفظة لم تثبت عن النبي ﷺ فيما علم بلالاً وأبا محنورة، ونحن نكره الزيادة فيهما.

انظر: السنن الكبرى للبيهقي ١/٤٢٤، دار صادر، بيروت.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه برقم (١٩٦) ٥/٨٤، المنيرية.

ومنها: أنه لَمَّا طال المُنازعةُ بين أبي بكرٍ وفاطمةَ، رَدَّ أبو بكرٍ فَدَكًا عليها، وكتبَ لها بذلك كتاباً، فخرَّجَتْ والكتابُ في يدها، فَلَقِيَهَا عُمرُ، وسألها عن شأنها، فقَصَّت قصَّتها، فأخذَ منها الكتابَ، وخرَّفه، ودخَلَ على أبي بكرٍ، وعاتبَهُ على ذلك.

والجوابُ عن الأول: أنه لم يَعْلَمْ بالحَمَلِ والجُنُونِ<sup>(١)</sup>.

حواش التارخ  
على نظام  
التقسيم في عصر  
ابن الخطاب

وقولُه: «لولا عَلِيُّ لَهَلَكَ عمر»، وقوله: «لولا معاذٌ لَهَلَكَ عمر»  
أي: بسبب ما كان يَنَالُه من المشقة، بتقدير (١٩٥هـ) العلم بحالهما  
بعد الرِّجْم؛ لعدم المبالغة في البَحْث في حالهما.

وعن الثاني: أن قَصَّتَه<sup>(٢)</sup> في حال موت النبي - عليه الصلاة  
والسلام - لا تَدُلُّ على جَهْلِهِ بالقرآن، فإن تلك الحالة كانت حال  
تَشَوُّشٍ<sup>(٣)</sup> البال، واضطرابِ الأحوال<sup>(٤)</sup>، والدُّهُولِ عن الجَلِيَّاتِ،  
وَحَفَاءِ الواضحات؛ بسبب موت النبي عليه الصلاة والسلام، حتى<sup>(٥)</sup>

(١) قال ابن تيمية زيادة في وجوه الرد: «وإما أن يكون عمر قد غاب عنه كون الحامل لا  
ترجم، فلما ذكره علي ذكر ذلك، ولهذا أمسك» ثم قال رحمه الله: «ولو قدر أنه  
خفي عليه علم هذه المسألة حتى عرفه، لم يقدر ذلك فيه؛ لأن عمر ساس المسلمين  
وأهل الذمة، يعطي الحفوق، ويقيم الحدود، ويحكم بين الناس كلهم، وفي زمنه  
انتشر الإسلام، وظهر ظهوراً لم يكن قبله مثله، وهو دائماً يقضي ويفتي، ولولا كثرة  
علمه لم يطق ذلك. فإذا خفيت عليه قضية من مائة ألف قضية ثم عرفها، أو كان  
نسبها فذكرها، فأي عيب في ذلك؟!» منهاج السنة ٤٢/٦ وانظر رد ابن تيمية عن  
قضية المجنون بوجوه آخر في نفس المصدر ٤٥/٦.

(٢) (ب) (هـ): قضيت.

(٣) (أ) (ب): تشوش.

(٤) (ب): الحال.

(٥) (أ) زيادة: قد، و (ب) زيادة: أنه قد.

يُحْتَمَلُ أَنْ بَعْضَ الصَّحَابَةِ فِي تِلْكَ الْحَالِ صَارَ أَعْمَى، وَبَعْضُهُمْ أُخْرَسَ، وَبَعْضُهُمْ جُنٌّ، وَبَعْضُهُمْ هَامٌ عَلَى وَجْهِهِ، وَبَعْضُهُمْ صَارَ مُقْعَدًا لَا يَقْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ، فَمَا ظَنُّكَ بِالْغَفْلَةِ عَمَّا قِيلَ مِنَ الْآيَاتِ؟!

وعن الثالث: أنه لم يَثْبُتْ عَمَّا اقْتَضَاهُ الْكِتَابُ، بَلْ إِنَّمَا نَهَاهُ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ جَائِزًا شَرْعًا فَتَرْكُهُ أَوْلَى، تَنْظَرًا إِلَى أَمْرِ الْمَعَاشِ، لَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَمْرِ الشَّرْعِيِّ.

وقوله: «كُلُّ النَّاسِ آفَقَةٌ مِنْ عَمْرٍ» فَعَلَى طَرِيقِ التَّوَاضُعِ وَكَثْرِ النَّفْسِ.

وعن الرابع: أن ذلك ليس مما يُوجِبُ قَدْحًا فِيهِ، فَإِنَّهُ - مَعَ (ج/١٧٧) مَا رَأَاهُ فِي تَنْظَرِهِ وَاجْتِهَادِهِ مِنَ الْمَصْلُحَةِ مِنْ (١) ذَلِكَ - لَمْ يَخْرِمَ إِعْطَائَهُنَّ.

وَلَعَلَّهُ إِنَّمَا مَتَعَ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنَ الْخُمْسِ؛ لِأَنَّهُ اطَّلَعَ فِي اجْتِهَادِهِ عَلَى مُعَارَضٍ اقْتَضَى ذَلِكَ، وَعَارَضَ بِهِ نَصْرَ الْكِتَابِ. وَبِالْجُمْلَةِ: فَمُخَالَفَةُ الْمُجْتَهِدِ فِي الْأُمُورِ الظَّنِيَّةِ لِمَا هُوَ ظَاهِرٌ لغيره، لَا يُوجِبُ الْقُدْحَ فِيهِ، وَإِلَّا لَرَمَّ ذَلِكَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ الْمُخْتَلِفِينَ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

وعن الخامس: أنه كان مجتهداً، وكان يَجِبُ عَلَيْهِ اتِّبَاعُ (٢) مَا أَرْجَبَهُ ظَنُّهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ.

وعن السادس: يَحْتَمَلُ مَا مَرَّ فِي الرَّابِعِ.

(١) (ج): في.

(٢) ساقطة من (هـ).



وعن السابع: أنه كان حَرَمَ الْمُتَعَتِّينِ وَمَنَعَ «حِيَّ» عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ؛ لأنه ظَهَرَ عنده الْمُحَرَّمُ لذلك بعد الجواز، والمُجْتَهَدُ تَابِعٌ لِمَا أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ<sup>(١)</sup>.

وعن الثامن: أنه لا يَكُونُ مُخَالَفًا لِفِعْلِهِ - عليه الصلاة والسلام - كما أن تَنْصِيصَ أَبِي بَكْرٍ عَلَى خِلَافَةٍ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ، لا يَكُونُ مُخَالَفًا لَهُ؛ لِمَا مَرَّ.

وعن التاسع: أنه غَيْرُ صَحِيحٍ<sup>(٢)</sup>؛ لأنه لم يرو (٣) أَحَدٌ مِنَ النُّفَاتِ الَّذِينَ يُتَمَدُّ عَلَى رِوَايَتِهِمْ.

والذي يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ إِمَامَتِهِ: أن أبا بَكْرٍ كَانَ إِمَامًا حَقًّا؛ لِمَا بَيَّنَّا، وَقَدْ رَأَاهُ أَهْلًا لِلْإِمَامَةِ، وَوَضَعَ الْأَمْرَ فِيهِ، فَمَهَّدَ إِلَيْهِ بِالْإِمَامَةِ، وَاجْتَمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى جَعْلِهِ (١٨٧/ب) الْعَهْدِ طَرِيقًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ، وَكَانَتْ<sup>(٤)</sup> إِمَامَةٌ عَمْرٌ مُنْعَقِدَةٌ، وَبَيَانُ عَهْدِهِ إِلَيْهِ سَلَخٌ وَذَاعٌ، وَنَقْلٌ بِالنُّوَاتِرِ نَقْلًا لَا رَيْبَ فِيهِ، وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَلَى أَنْ ذَلِكَ طَرِيقٌ فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ قَدْ تَوَاتَرَ.

والذي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَهْلٌ لِلْإِمَامَةِ: مَا وَرَدَ فِي حَقِّهِ مِنَ النُّصُوصِ وَالْأَخْبَارِ، وَقَدْ يُدْرَأُ بِهَا عَنْهُ مَا قِيلَ مِنَ التَّرَهَاتِ، وَهَذِهِ وَإِنْ كَانَتْ

بطل صحة  
إمامة عمر بن  
الخطاب

(١) ساقطة من (أ).

(٢) قال ابن تيمية في الجواب: «هذا من الكذب الذي لا يسترىب فيه عالم، ولم يذكر هذا أحد من أهل العلم بالحديث، ولا يعرف له إسناد، وأبو بكر لم يكتب فدكا قط لأحد: لا لفاطمة ولا غيرها، ولا دعت فاطمة على عمر». منهاج السنة ٣١/٦.

(٣) كذا في جميع النسخ، والمناسب: لم يروه.

(٤) (ج): فكانت.

أحدًا غير (١/٩٣) أن مجموعها يُنزل منزلة التواتر .  
منها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»<sup>(١)</sup>.

وقوله - عليه الصلاة والسلام - في حق أبي بكر وعمر: «هما سدا كهول أهل الجنة»<sup>(٢)</sup>. وقوله عليه الصلاة والسلام: «لو لم أبعث لبيث يا عمر»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما روي أن جبريل عليه السلام نزل على محمد ﷺ، وقال له: «يا محمد ربيك يقرؤك السلام، ويقول لك: اقرأ عمر السلام، وقُل له: أمو راضي عني كرضائي عنه»<sup>(٤)</sup>. وقال عليه الصلاة والسلام

(١) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، ثم قال: هذا حديث حسن ٢٧١/٥ - ٢٧٢، وأحمد في سننه ٣٨٢/٥، ٣٩٩، ٤٠٢.  
قال الحوت في أسنن المطالب: «رواه أحمد والترمذي، وحسنه، وأعله أبو حاتم، وقال الزوار كابن حزم: لا يصح» ص ٤٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب المناقب، عن علي بن أبي طالب، بلفظ: «هذان سدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين، يا علي لا نخبرهما» برقم (٣٧٤٥) ٢٧٢/٥.

وأخرجه ابن ماجه في سننه، في أبواب المناقب، عن علي أيضاً بلفظ: «أبو بكر وعمر سدا...» برقم (٩٦) ٤٨/١.

وأخرجه أحمد في سننه، عن علي أيضاً، بلفظ: «يا علي، هذان سدا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين» وصححه أحمد شاكراً ٦٠٣/٢.

(٣) أورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريقين، ثم قال: «هذان حديثان لا يصحان عن رسول الله ﷺ» ٣٢٠/١.

وأورد الحوت في أسنن المطالب حديثاً بمعناه، وهو «لو كان بعدي نبي لكان عمر ابن الخطاب» ثم قال الحوت: «فيه النظر بن المختار ضعيف، وصححه الحاكم وأقره الذهبي» ص ١٧٦.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أورد الهيثمي في مجمع الزوائد حديثاً قريباً منه، عن ابن

«عُمَرُ يَرَأُجُ أَهْلَ الْجَنَّةِ»<sup>(١)</sup>.

وقوله - عليه الصلاة والسلام - يَوْمَ يَبْدُرُ: «لَوْ قَرَّلَ مِنَ السَّمَاءِ عَذَابٌ لَمَا نَجَّاهُ مِنْهُ غَيْرُ عَمْرٍ»<sup>(٢)</sup>. ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله تعالى: «وَمَا كَانَتْ أَلَهَ لِيَعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ»<sup>(٣)</sup> إذ الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم ورسول الله فيهم، وهو في الخبر مُعَلَّقٌ عَلَى نَزْوِله، ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم.

ومما يَدُلُّ عَلَى عُلُوِّ شَأْنِهِ: مَا اشْتَهَرَ وَشَاحَ وَذَاعَ أَنَّهُ نَادَى وَهُوَ بِالْمَدِينَةِ «يَاسَارَتَهُ» (١٩٦هـ) الْجِبِلَّ الْجِبِلَّ»<sup>(٤)</sup> وكان ساريةً يَنْهَآؤُنْدُ<sup>(٥)</sup>،

= عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أَتَانِي جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: أَقْرَأُكَ عَمْرَ السَّلَامِ، وَقَالَ لَهُ: إِنَّ رِضَاءَ حَكْمٍ، وَإِنْ غَضِبَهُ عَزْ» قال الهيثمي: وفيه خالد بن زيد العمري، وهو ضعيف - مجمع الزوائد ٦٩/٩.

(١) قال المجلوني: «رواه البزار عن ابن عمر بسند ضعيف، وأبو نعيم بسند غريب عن أبي هريرة وابن عساكر عن الصعب بن جثامة».

كشفت الخفاء ٧٢/٢، وانظر: مجمع الزوائد للهيثمي ٧٤/٩، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره بلفظ: «لوعذبنا في هذا الأمر يا عمر ما نجا غيرك» ٧١/١٤.

(٣) سورة الأنفال: ٣٣.

(٤) انظر: الإصابة لابن حجر ٥/٣، سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.

وسارية هو: سارية بن زعيم بن عبد الله الكتاني، صحابي، من الشعراء القادة الفاتحين، توفي نحو ٣٠ هـ. انظر: الإصابة ٤/٣، الأعلام ١١٢/٣.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ينهآؤند... آخره. أقول: وهل هذا من قبيل الكرامة لكل واحد من عمر وسارية - رضوان الله تعالى عليهما - أو هو كرامة لعمر - رضي الله تعالى عنه - فقط. محل بحث وتأمل». ١٨٢/١.

قلت: والمروى أن سارية ومن معه سمعوا صوت عمر، ولم يختص به سارية وحده.

انظر: سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.

نَمَحَ صَوْنَهُ، وانحاز إلى الجبل.

ومن ذلك: ما ظَهَرَ له من حُسْنِ السيرة واستقامة الأمور، وحَمَلِ الناس<sup>(١)</sup> على المَحَجَّةِ البيضاء، واستئصالِ الكفار، وإعلاء كلمة الإسلام تَرَقُّاً وَعَرَبِيًّا، وَقَتِحِ البلاد، واستقرارِ العباد، مع حُسُونَتِهِ في الدين، والتواضعِ لعباد الله.

وَمَنْ هو بهذه المنزلة من الله ورسوله، وبإجماعِ الأمة، وله هذه المناقبُ والصفاتُ، فَيَبْتَدُ عند العاقلِ إصغاره إلى ما قيل في حَقِّهِ من الأكاذيب، والافتاتِ إلى ما لا أصلَ له عند الثقات.

سطا من  
الحسن  
بن  
عثمان  
بن  
عنان

وأما الدلائلُ والمطاعنُ الدالَّةُ على عدم صلاحيةِ عثمانَ للإمامة:

منها: أن عُثْمَانَ وَلَّى أُمُورَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ ظَهَرَ فَسْقُهُ، وَأَحْدَثُوا في أمر<sup>(٢)</sup> المسلمين ما أحدثوا، فإنه آوَى الْحَكَمَ<sup>(٣)</sup> طَرِيدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَرَدَّهُ وَلَمْ يَرُدَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَلَا أَبُو بَكْرٍ وَلَا عُمَرُ. وولَّى الوليدَ بنَ عُقْبَةَ<sup>(٤)</sup>، فَظَهَرَ مِنْهُ شُرْبُ الْخَمْرِ، وَصَلَّى بِالنَّاسِ

(١) ساقطة من (ج) (هـ).

(٢) (أ): أمور.

(٣) هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، القرشي الأموي، عم عثمان بن عفان رضي الله عنه. قال ابن سعد: أسلم يوم الفتح، وسكن المدينة، ثم نفاه النبي ﷺ إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان، ومات بها سنة ٣٢ هـ. الإصابة ١٠٤/٢.

(٤) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أخو عثمان بن عفان لأمه، قال ابن حجر: وكان الوليد شجاعاً شاعراً جواداً، ثم قال: «وقصة صلته بالناس الصبح أربعاً وهو سكران مشهورة مخرجة، وقصة عزله بعد أن ثبت عليه شرب الخمر مشهورة أيضاً»

وهو <sup>(١)</sup> سكران. واستعمل سعيد بن العاص <sup>(٢)</sup> على الكوفة، فظَهَرَ منه ما أَخْرَجَهُ به أهل الكوفة. وولَّى عبد الله بن أبي سرح <sup>(٣)</sup> يَصْرَ، فأساءَ التدبيرَ، فشكاه أهلها وتظلموا <sup>(٤)</sup> منه.

وولَّى معاوية الشام <sup>(٥)</sup>، فظَهَرَ <sup>(٦)</sup> بسببه <sup>(٧)</sup> الفتنَ <sup>(٨)</sup> العظيمة؛ وولَّى أقرابه. ورفَّعَ أبناءَ أبي مُعَيْطٍ <sup>(٩)</sup> على رقاب الناس، بعدَ تَهْيِ عُمَرَ له عن ذلك <sup>(١٠)</sup>، وكراهية الناس لهم.

ومنها: أنه آثر أهله بالأموال، وفرَّقها عليهم، وبَدَّرَ في التفرُّق،

= مخرجة في الصحيحين، وعزله عثمان بعد جلده عن الكوفة مات في خلافة معاوية.  
الإصابة ٦١٤/٦.

(١) ساقطة من (ه).

(٢) هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي، أبو عثمان، كان من فضلاء قريش، وندبه عثمان فيمن ندب لكتابة القرآن. ولي الكوفة، وغزا طبرستان ففتحها، وغزا جرجان. مات في قصره بالمعيق سنة ٥٣ هـ. الإصابة ١٠٧/٣. وانظر قصة شكوى أهل الكوفة منه في طبقات ابن سعد ٢١/٥.

(٣) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري، فاتح إفريقية، من أبطال الصحابة، أسلم قبل فتح مكة، وكان من كتاب النبي ﷺ، ولي مصر سنة ٢٥ هـ، مات بمغفلان فجأة وهو قاتم يصلي سنة ٣٧ هـ. الأعلام ٢٢٠/٤.

(٤) (أ): وقد ظلموا.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب): وظهر.

(٧) (أ) (ج): منه.

(٨) (ب): الفتن.

(٩) هو عقبة بن أبي معيط أبان بن أبي عمرو ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، من رؤوس الكفر في الجاهلية، قتل بعد الفراغ من غزوة بدر صبراً، كان شديداً على المسلمين، شديد الأذى لرسول الله ﷺ. الإصابة ٦١٤/٦.

(١٠) انظر: طبقات ابن سعد ٢٤٧/٣.

حتى إنه <sup>(١)</sup> يُقَالُ عنه أنه دَفَعَ إلى أربعة نَفَرٍ منهم أربعمئة ألفِ دينار .  
ومنها: أنه حَتَّى نفسه ، وذلك مُنافٍ للشرع .

ومنها: أنه وَقَعَ منه أشياء مُنكَرَةٌ في حَقِّ الصحابة ، فَضَرَبَ ابنَ مسعود حتى كَثَرَ ضِلَعَاتِهِ من أضلاعه عند إحراق مُصْحَفِهِ ، وَحَرَمَهُ العطاء ستين ، فمات من ذلك الضرب . وَضَرَبَ عَمَّاراً حتى فَتَقَ اِمعاءه . وَضَرَبَ أبا ذر وَنَقَاهُ من الشام إلى الرَبَذَةِ . وكان حَيِّبَ رسول الله - من غير ذنب .

ومنها: أنه أَسْقَطَ القَوَدَ عن عُبيد الله بن عُمَرَ <sup>(٢)</sup> ، قاتلِ المُؤَمَّرَانَ <sup>(٣)</sup> (ج/١٧٨) وكان مسلماً . وَأَسْقَطَ حَدَّ شُرْبِ الخَمْرِ عن الوليد بن عُقْبَةَ ، وقد وَجِبَ القَوْدُ وَحَدُّ الشرب عليهما ، فَحَدَّهُ علي ، وقال : « لا يُعْطَلُ حَدُّ الله تعالى ، وأنا حاضر » <sup>(٤)</sup> .

ومنها: أن الصحابةَ حَدَّلُوا عثمانَ حتى قُتِلَ ، وقال علي : « الله فَنَلَّهُ » ، ولم يُدْفَن إلا بعد ثلاثة أيام .

(١) ساقطة من (ج) .

(٢) هو عبيد الله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي ، صحابي ، من أبطال قریش وفرسانهم ، غزا إفريقية مع عبد الله بن سعد ، شهد صفين مع معاوية ، وقتل فيها سنة : ٣٧ هـ . الأعلام ١٩٥/٤ .

(٣) من قواد الفرس ، أسره المسلمون في معركة تستر ، وأتى إلى المدينة ليقابل عمر رضي الله عنه ، فأسلم وأقام بها . انظر : تاريخ الإسلام للنهي عهد الخلفاء الراشدين ص ١٩٨ .

(٤) هذا من الكذب ، بل عثمان هو الذي أمر علي بن أبي طالب بجلد الوليد ، كما رواه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة ، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه حديث رقم : (٣٦٩٦) فتح الباري ٥٣/٧ .

وَعَابُوا عَيْبَتَهُ عَنِ بَدْرِ وَأَحَدٍ وَبَيْعَةٍ.

وهذا يدلُّ على عدم صلاحته للإمامة.

والجواب عن الأول: أنه (١) (٢) إنما رَدَّه؛ لأنَّ عثمانَ كان قد استأذن رسولَ الله ﷺ في رَدِّه، فَأَذِنَ له في ذلك، ولم يَنْفِقْ رَدَّهُ في زمن النبي - عليه الصلاة والسلام - حتى آَلَ الأمرُ إلى أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما، فذكر لهما ذلك، فطَلَبَا معه (٣) شاهداً آخَرَ على ذلك، فلم يَنْفِقْ، حتى آَلَ الأمرُ إليه، فَحَكَمَ فيه بعلمه (٤).

قوله: «إِنَّهُ وَلِيُّ الْوَالِدِ».

قلنا: إنما وَلَّاهُ لِظَنِّهِ أَنَّهُ أَهْلٌ لِلْوَلَايَةِ، وليس من شَرَطِ الوالي أن يكون معصوماً، ولا جَرَمَ لَمَّا ظَهَرَ منه الفِسْقُ عَزَلَهُ وَحَدَّهُ.

وعلى هذا يَخْرُجُ الجوابُ عن كُلِّ مَنْ وَلَّاهُ وظاهره الصلحُ، وإن لم يكن في نَفْسِ الأمرِ صالحاً.

وإنما وَلَّيَ أَقَارِبَهُ؛ لأنهم كانوا أَهْلًا لِلْوَلَايَةِ.

ولا تُسَلَّمُ أن عَمَرَ نَهَاهُ عن رَفْعِ أبناءِ أبي مُعَيْطٍ، وكراميةً جميع (٥)

(١) زيادة من (ج).

(٢) يقال أولاً في الجواب: أنا لا تُسَلَّمُ أن رسول الله ﷺ قد نفاه، قال ابن تيمية: «وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه، وقالوا: هو ذهب باختياره، وقصة نفي الحكم ليست في الصحاح، ولا لها إسناد يعرف به أمرها». منهاج السنة ٢٦٥/٦.

(٣) (ب): منه.

(٤) انظر هذه الحادثة في: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير ٣٨/٢، دار الشعب، القاهرة.

(٥) ساقطة من (ب) (ه).

الناس لهم ممنوعة<sup>(١)</sup>، وكراهية البعض لا يَمْنَعُ جوازَ التولية.  
وعن الثاني: لا نُسَلِّمُ أنه أثر أَهْلُهُ بأموال بيت المال، بل بأموال  
خاصته، وهو كان مُتَمَوِّلاً، وإيثارُ أقرابه بأموال خاصِّهِ (١٩٧/هـ)  
مُتَّخِضًا.

وعن الثالث: أنه لم يَخْتَصْ هو بِالْحِمَى، فإنه كان في زمن  
الشيخين.

فإن قيل: إنه قد زاد.

قلنا: لاحتمال زيادة المواشي، والأمور المصلحية مما يختلف  
باختلاف الأوقات بالزيادة والنقصان.

وعن الرابع: لا نُسَلِّمُ أن ما وَقَعَ منه في حَقِّ الصحابة أشياء منكرة.  
قوله: «إنه صَرَبَ ابنَ مسعود»<sup>(٢)</sup>.

قلنا: إن صَحَّ صَرَبُهُ، فقد قيل: إنه لَمَّا أَرَادَ عثمانُ أن يَجْمَعَ  
(١٨٨/ب) الناسَ على مصحف واحد، وَيَرْفَعَ الاختلافَ بينهم في  
كتاب الله، طَلَبَ مُصَحَّفَهُ منه<sup>(٣)</sup> فأبى ذلك، مع ما كان فيه من الزيادة

(١) (ب) (هـ): ممنوع.

(٢) قال ابن العربي: «وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطاه فرور، وضربه لعمار إنك  
مثله، ولو فتق أمعاه ما عاش أبداً، وقد اعتذر عن ذلك العلماء بهوجه لا ينبغي أن  
يشغل بها؛ لأنها مبنية على باطل».

العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ص ٦٥. وقال ابن تيمية: «وأما  
قوله: «إنه لما حكم ضرب ابن مسعود حتى مات» فهذا كذب باتفاق أهل العلم».

منهاج السنة ٢٥٥/٦.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).



والنقصان، فَأَذَبَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَاتَ مِنْ ذَلِكَ. وَإِنَّمَا حَزَمَهُ  
العطاء ستين، لأنه رأى صَرْفَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ، أَوْ لِأَنَّهُ قَدْ  
استغنى عنه.

قوله: «صَرَبَ عَمَارًا».

قلنا: إنما فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ بِطَرِيقِ التَّأْدِيبِ<sup>(١)</sup>؛ لِأَنَّهُ رُوِيَ: أَنَّهُ دَخَلَ  
عَلَيْهِ وَأَسَاءَ عَلَيْهِ الْأَدَبَ، وَأَغْلَطَ لَهُ فِي الْقَوْلِ بِمَا لَا يَجُوزُ التَّجَرُّؤُ بِعَطْلِهِ  
عَلَى الْأَنْمَةِ. وَلِلْإِمَامِ التَّأْدِيبُ لِمَنْ أَسَاءَ الْأَدَبَ عَلَيْهِ، وَإِنْ أَفْضَى  
ذَلِكَ<sup>(٢)</sup> إِلَى هَلَاكِهِ، فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَ مِنْ ضَرُورَةٍ فَعَلِيَ مَا هُوَ  
جَائِزٌ بِهِ<sup>(٣)</sup>. فَكَيْفَ<sup>(٤)</sup> وَأَنَّ مَا ذَكَرَهُ لِأَزْمَ عَلَى الشَّيْعَةِ، حَيْثُ إِنْ عَلِيًّا قَتَلَ  
أَكْثَرَ الصَّحَابَةِ فِي حَرْبِهِ<sup>(٥)</sup>، فَإِذَا جَازَ الْقَتْلَ لِمُفْسِدَةٍ، جَازَ التَّأْدِيبَ لَهُ.

قوله: «صَرَبَ أبا ذر».

قلنا: لأنه بَلَّغَهُ أَنَّهُ كَانَ فِي الشَّامِ إِذَا صَلَّى الْجُمُعَةَ، وَأَخَذَ النَّاسَ  
فِي مَنَاقِبِ الشَّيْخِينَ، يَقُولُ لَهُمْ: «لَوْ رَأَيْتُمْ مَا أَخَذَتِ النَّاسَ بَعْدَهُمَا،  
سَيِّدُوا الْبَنِيَانَ، وَلَيْسُوا النَّاعِمَ، وَرَكِبُوا الْخَيْلَ، وَأَكَلُوا الطَّيْبَاتِ». وَكَانَ  
يُقْسِدُ بِأَقْوَالِهِ الْأُمُورَ، وَيُشَوِّشُ الْأَحْوَالَ. اسْتَدْعَاهُ مِنَ الشَّامِ، فَكَانَ<sup>(٦)</sup>

(١) روى الطبري عن سعيد بن المسيب: «أنه كان بين عمار وعباس بن عتبة بن أبي لهب  
خلاف، حمل عثمان على أن يؤدبهما عليه بالضرب». انظر: العواصم ص ٦٤.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج): له.

(٤) (ج): كيف.

(٥) فيما ذكره نظر ظاهر.

(٦) (ج): وكان.

إذا رأى عثمان، قال: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا  
بِأَسْنَانِهِمْ وَنُجُومِهِمْ وَطَلُوعِهِمْ﴾<sup>(١)</sup> فَضَرَبَهُ عُمَانُ بِالسُّوْطِ عَلَى ذَلِكَ تَأْدِيبًا.  
وللإمام ذلك بالنسبة إلى كلِّ مَنْ أَسَاءَ أَدَبُهُ عَلَيْهِ، وَإِنْ أَفْضَى ذَلِكَ  
التأديب إلى هلاكه، ثم قال له: «إِذَا أَنْ تَكُفَّ، وَإِذَا أَنْ تَخْرُجَ إِلَى حَيْثُ  
سُئِلْتَ»، فَخَرَجَ إِلَى الرَّيْذَةِ، غَيْرَ مَنْفِيٍّ، وَمَاتَ بِهَا<sup>(٢)</sup> رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.  
وعن الخامس: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَسْقَطَ الْقَوَدَ وَحَدَّ الشُّرْبِ.

قوله: «لَمْ يَقْتُلْ عُيَيْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ».

قلنا<sup>(٣)</sup>: لِأَنَّهُ كَانَ مَجْتَهِدًا، وَقَدْ قَالَ: «هَذَا الْقَتْلُ جَرِيٌّ مِنْ غَيْرِ  
سُلْطَانٍ، فَلَا يَلْزِمُنِي حُكْمُهُ»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَتَلَهُ قَبْلَ عَقْدِ<sup>(٤)</sup> الْإِمَامَةِ  
لِعُمَانَ، وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.  
وَإِنَّمَا أُخِّرَ حَدَّ شُرْبِ الْخَمْرِ لِيَكُونَ عَلَى ثِقَةٍ مِنْ شُرْبِهِ الْخَمَرِ،  
وَلِهَذَا حَدَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ.

وعن السادس: أَنَّ الصَّحَابَةَ مَا حَدَّثَتْهُ إِلَّا لِعَلِمِهِمْ أَنَّ السَّفَافَ  
وَالْأَوْبَاشَ قَدْ تَمَكَّلُوا عَلَى قَتْلِهِ، بِحَيْثُ لَا يُتَكَيَّنُ دَفْعُهُمْ<sup>(٥)</sup>. وَنِسْبَةُ  
الإِسَاءَةِ إِلَى السَّفَافِ وَالْأَوْبَاشِ، أَوْلَى مِنْ نِسْبَةِ التَّزْوِيرِ وَالْكَذْبِ إِلَيْهِ.  
وَأَمَّا قَوْلُ عَلِيِّ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ<sup>(٦)</sup> - «اللَّهُ قَتَلَهُ» مُقَيَّدٌ بِقَوْلِهِ: «وَأَنَا

(١) سورة التوبة: ٣٥.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤/٢٨٤.

(٣) قد أطال ابن تيمية في الجواب عن هذا في منهاج السنة ٦/٢٧٦، فانظره فإنه نفيس.

(٤) (هـ): عهد.

(٥) في غير (ج): دفعه.

(٦) (أ) (ب): عليه السلام.

معهم» ويكون معناه: الله يقتلني معهم. ولم يُردِّدْ به أنه أعانَ عليَّ قتلَه، وإنما ذَكَرَ بِمَثَلِ هذا اللفظ إرضاءً للفرقيين، ومداراةً للحزبين، حتى لا يَحْتَلَّ عليه الأمرُ وَيُشَوِّشَ الحالَ.

والذي يَدُلُّ على ذلك: (١) ما روى أنه قال: «الله ما قَتَلْتُهُ، ولا مَاتَتْ عَلَيَّ قَتْلُهُ»، وأنه أَنْقَذَ الحسَنَ والحسينَ مُنْتَأَذِمًا فِي نُصْرَتِهِ، فقال عثمانُ: «لا حاجة في (٢) ذلك».

والذي يَدُلُّ على صحة إمامته: أن (١٧٩/ج) عُمَرَ جَعَلَ الإمامة شورى في سِنة: عثمانَ، وعليَّ، وعبدِ الرحمن بن عوف، وطلحةَ، والزبير، وسعدِ بن أبي وقاص.

طلب صحة  
إمامة عثمان  
ابن عفان

لأنه كان يراهم أَفْضَلَ خَلَقِ الله في زمانهم، وأن الإمامةَ غيرُ صالحَةٍ لمن عداهم. وقال في حقهم: «مات رسولُ الله ﷺ وهو عنهم راضٍ»، إلا أنه تَرَدَّدَ في التعيين، ولم يَتَرَجَّحْ في نظره واحدٌ منهم على الباقي، وأراد أن (٣) يَسْتَظْهَرَ برأي غيره في التعيين. يَدُلُّ على ذلك قولُه: «إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة» مِلاَمًا منهُ إلى الكثرة، وأنها أَغْلَبُ (١٩٨/هـ) على الظن «وإن استوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن» ولهذا فإنه لم يُعَيِّنْ واحداً منهم للصلاة عليه، مخافة أن يُقالَ مَالٌ إِلَيْهِ وَعَيْتُهُ، بل وَصَّى بِذلك إلى صهيبي (٤).

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ويدل على ذلك. أي: صراحة فيه القتل عن نفسه، وكذلك فيه المماثلة على قتله. وقوله: «الله قتله» لا ينافي ذلك، إذ ليس بينهما مانعة جمع، وذلك أمر واضح غني عن البيان» ب/١٨٣.

(٢) (ج): إلى.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٢٢٩/٤.

ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان، لاستجماعه شرائط الإمامة وتحققها، فإنه كان فيه فضائل كثيرةً ومناقبٌ مشهورة<sup>(١)</sup>، مما لا يخفاء به، فإنه جَهَّزَ جيشَ العُصرة، وَسَيَّلَ بئرَ رُومَةَ، وزاد في مسجد رسول الله ﷺ، وَجَمَعَ الناسَ على مصحف واحد، عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن، واختيارُ النبي - عليه الصلاة والسلام - له في تزويج ابنته، وقوله - عليه الصلاة والسلام - له لَمَّا ماتت الثانية: «لو كانت لنا ثالثةٌ لزوجناك»<sup>(٢)</sup>.

وما اشتهر من كَفَّ النبي - عليه الصلاة والسلام - رِجْلَهُ عند دخول عثمان عليه، وَقَوْلِهِ فِي حَقِّهِ: «كَيْفَ لَا أُسْتَحِي مَنْ تَسْتَحِي مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ»<sup>(٣)</sup>. وَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «وُزِنْتُ بِأُمِّي فَوُضِعْتُ فِي كِفَّةٍ وَأُمِّي فِي كِفَّةٍ، فَرَجَحْتُ بِأُمِّي، ثُمَّ وُضِعَ أَبُو بَكْرٍ مَكَانِي فَرَجَحَ بِأُمِّي، ثُمَّ وُضِعَ عُمَرُ مَكَانَهُ فَرَجَحَ بِهِمْ، ثُمَّ وُضِعَ عُثْمَانُ مَكَانَهُ فَرَجَحَ بِهِمْ، ثُمَّ رُفِعَ الْمِيزَانُ»<sup>(٤)</sup>.

- (١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: واعلم أن هذه الوجوه المذكورة وإن كانت معارضة لتلك الوجوه المذكورة، لكن إنما تكون بهذه المعايير لو تجردت عن أن يجاب عنها، وأما والحال أنه قد أُجِيبَ عنها، فحينئذ تكون هذه الوجوه مستقلة بإثبات المطلوب، جيء بها للاعتبار، لا للإهدار والإسقاط. فاعلمه» أ/١٨٤.
- (٢) أخرجه ابن عساکر في تاريخ دمشق عن أنس بن مالك، بلفظ: «ولو كانت عندي ثالثة لزوجته» مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٢٠/٦.
- (٣) رواه مسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة» ١٦٩/١٥.
- (٤) رواه الإمام أحمد في مستدركه بلفظ قريب منه، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ذات غداة بعد طلوع الشمس، فقال: «رأيت قبيل الفجر»

وكان مع ذلك كُلُّهُ من الرُّهَادِ والعُبَادِ المجتهدين ، يَخْتِمُ القرآنَ في كل ليلة في رَكْعَةٍ واحدة ، حتى نَزَلَ في حَقِّهِ قوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ هَؤُلَاءِ نَتَانَةٌ أُنثَىٰ سَلِيمًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِمْ ﴾ (١) .

\* قال :

وعَلِيٌّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ (٢) ؛ لِكثْرَةِ جِهَادِهِ ، وَعِظَمِ بَلَايِهِ فِي وَقَائِعِ النَّبِيِّ - ﷺ - بِأَجْمَعِهَا ، وَلَمْ يَبْلُغْ أَحَدٌ دَرَجَتَهُ فِي غَزَاةٍ بَدْرٍ وَأُحُدٍ وَيَوْمِ الْأَخْزَابِ وَخَيْبَرَ وَحُنَيْنٍ وَغَيْرِهَا . وَلَا يُدْرِكُ أَهْلُهُمْ لِقُوَّةِ حَدِيثِهِ وَشِدَّةِ مُلَازِمَتِهِ لِلرَّسُولِ (٣) - ﷺ . ، وَرَجَعَتْ الصَّحَابَةُ إِلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ بَعْدَ عَلَطِهِمْ ، وَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - « أَفْضَاكُمُ عَلَيٌّ » ، وَاسْتَنَدَ الْفَضْلَاءُ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ إِلَيْهِ ، وَأَخْبَرَ هُوَ بِذَلِكَ . وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى « وَأَنْفُسًا » . وَلِكثْرَةِ (٤) سَخَائِهِ عَلَى غَيْرِهِ . وَكَانَ أَزْهَدَ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّ - ﷺ . ، وَأَعْبَدَهُمْ ، وَأَحْلَمَهُمْ ، وَأَشْرَفَهُمْ خُلُقًا ، وَأَقْدَمَهُمْ إِيْمَانًا ، وَأَفْصَحَهُمْ ، وَأَسَدَّهُمْ رَأْيًا ، وَأَكْثَرَهُمْ جِزْمًا عَلَى إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى ، (ب/١٨٩) وَأَحْفَظَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ

علي بن أبي طالب  
الفضل  
الصالح

= كَانِي أُعْطِيَ الْمَقَالِيدَ وَالْمَوَازِينَ ، فَأَمَّا الْمَقَالِيدُ فَهِيَ الْمَفَاتِيحُ ، وَأَمَّا الْمَوَازِينُ فَهِيَ الَّتِي تَزَوِّنُ بِهَا ، فَوُضِعَتْ فِي كِفَّةٍ ، وَوَضَعْتُ أَمْتِي فِي كِفَّةٍ ، فَوُزِنْتُ بِهِمْ ، فَرَجَحْتُ ، ثُمَّ جِيءَ بِأَبِي بَكْرٍ ، فَوُزِنَ بِهِمْ ، فَوُزِنَ ، ثُمَّ جِيءَ بِعِمْرَانَ ، فَوُزِنَ ، ثُمَّ جِيءَ بِعِشَاءَ ، فَوُزِنَ بِهِمْ ، ثُمَّ رَفَعْتُ ٢٣٣/٧ .

(١) سورة الزمر : ٩ - وانظر : تفسير ابن كثير ٤٧/٤ .

(٢) زيادة من (ج) .

(٣) (ب) : للنبي .

(٤) (ب) بكسرة .

العزيز، وإخباره بالقب، واستجابة<sup>(١)</sup> دعائه، وظهور المُنْجِزَاتِ  
عنه، واختصاصه بالقرابة والأخوة، ووجوب المحبة والنصرة،  
ومتاواتيه<sup>(٢)</sup> الأنبياء، وخبر (١/٩٤) الطائر والمنزلة والفدير وغيره.  
ولانقائه سبق كفره، وليكثر الانتفاع به، وتميزه بالكلمات  
النسانية والبدنية والخارجية<sup>(٣)</sup>.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ عَنِ<sup>(٤)</sup> المطاعن، شَرَعَ فِي بَيَانِ أَفْضَلِيَّةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

اِخْتَلَفَ النَّاسُ هَاهُنَا، فَذَهَبَ أَهْلُ السَّنَةِ إِلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَفْضَلُ مِنْ  
عَلِيٍّ<sup>(٥)</sup>، وَذَهَبَ الشَّيْخَةُ إِلَى أَنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ<sup>(٦)</sup>.

وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

وَاخْتَجَّ عَلَيْهِ<sup>(٧)</sup> بِوُجُوهِ:

مِنْهَا: أَنَّ عَلِيًّا أَكْثَرُ جِهَادًا وَأَعْظَمُ بَلَاءً فِي غَزَوَاتِ النَّبِيِّ ﷺ،

الله تعالى  
علي بن أبي  
طالب

(١) (ج): ولاستجابة.

(٢) (ب): مساواة.

(٣) (ج): للأنبياء.

(٤) (ج): من.

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٨، لمع الأدلة

للجويني ص ١١٥، الأربعين للرازي ٣٠١/٢.

(٦) انظر: كشف المراد ص ٣٥٩، حق اليقين ١٦٠/١. وهو من ذهب أكثر المتأخرين من

المعتزلة. انظر: الأربعين للرازي ٣٠١/٢.

(٧) ساقطة من (ب) (هـ).

مِثْلُ: غَزَاةٌ<sup>(١)</sup> بَدْرٍ وَأَحَدٍ وَيَوْمَ الْأَحْزَابِ وَخَيْبَرَ وَحُنَيْنٍ، وَغَيْرِهَا مِنْ الْغَزَوَاتِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ مَشْهُورٌ مُبَيَّنٌ فِي مَوَاضِعِهِ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَمَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَتْلِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أَنْ عَلِمَ الصَّحَابَةُ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قُوَّةُ حَدِيثِهِ، وَشِدَّةُ مَلَازِمَتِهِ لِلرَّسُولِ، وَكَثْرَةُ اسْتِفَادَتِهِ مِنْهُ، وَرَجُوعُ الصَّحَابَةِ إِلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ الْمُشْكِلَةِ وَالْمَسَائِلِ الْمُعْضَلَةِ، بَعْدَ غَلَطِهِمْ فِيهَا.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «أَفْضَاكُمْ عَلَيَّ»<sup>(٣)</sup>، وَالْأَفْضَى أَعْلَمُ؛ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ، وَاسْتِنَادِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُضَلَاءِ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ إِلَيْهِ، كَمَا هُوَ مَذْكَورٌ فِي مَوَاضِعِهِ<sup>(٤)</sup>.

وَخَيْبَرٌ<sup>(٥)</sup> عَلَيَّ بِأَنَّهُ أَعْرَفُ، مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَاللَّهِ لَوْ كُيِّسَتْ إِلَيَّ الْوَسَادَةُ، لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَتِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ»<sup>(٦)</sup>.

(١) (هـ): غزوات.

(٢) سورة النساء: ٩٥.

(٣) قال ابن تيمية: «فهذا الحديث لم يثبت، وليس له إسناد تقوم به الحجة» ثم قال: «لم يروه أحد في السنن المشهورة ولا المسانيد المعروفة، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وإنما يروى من طريق من هو معروف بالكذب» منهاج السنة ٥١٣/٧.

(٤) جملة: «في مواضع» ساقطة من (هـ).

(٥) أي: إخباره.

(٦) قال ابن تيمية: «والحديث المذكور عن علي كذب ظاهر، لا تجوز نسبة مثله إلى علي، فإن علياً أعلم بالله وبدين الله من أن يحكم بالتوراة والإنجيل؛ إذ كان المسلمون متفقين على أنه لا يجوز لمسلم أن يحكم بين أحد إلا بما أنزل الله في القرآن» منهاج السنة ٥٠٨/٥.

ولا شك أنه صادق، وإذا كان (١) أعلم يكون أفضل (٢)؛ لقوله تعالى: ﴿قَدْ هَلَّ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (٤).  
ومنها (٥): قوله ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (٦).

بيان ذلك: أن النبي ﷺ (ج/١٨٠) دَعَا عَلِيًّا إلى ذلك المقام، وذلك يُدَلُّ على أنه أفضل من جميع الصحابة، وبيانُ دعائه إليه ما وَرَدَ فيه من الأخبار الصحيحة (٧).

وأيضاً: فإن قوله تعالى: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ ليس المرادُ منه (٨) نَفْسُهُ؛ لأن الإنسان لا يدعو نَفْسَهُ، كما لا يأمر نَفْسَهُ، وليس المرادُ به فاطمةَ والحسنَ والحسينَ؛ لأنهم قد اندرجوا في قوله تعالى: ﴿أَبْنَاءَنَا وَابْنَاتَنَا كَثْرًا وَنِسَاءً نَا وَنِسَاءً كَثْرًا﴾ (٩) فلا بد وأن يكون شخصاً آخر غير نفسه، وغير فاطمة، وغير (١٠) الحسن والحسين، وليس ذلك المدعوُّ غيرَ عَلِيِّهِ بالإجماع، فتعيَّن أن يكون عَلِيًّا.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «وإذا كان أعلم... آخره. أقول: فقد جعل العلم ملزوماً والأفضل لازماً، ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم» ١/ ١٨٥.

(٣) سورة الزمر: ٩.

(٤) سورة المجادلة: ١١.

(٥) (ب) (هـ): ومنه.

(٦) سورة آل عمران: ٦٦.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير ١/ ٣٧١، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٥/ ١٧٦.

(٨) (ج): به.

(٩) سورة آل عمران: ٦٦.

(١٠) ساقطة من (ب) (ج).



وبيان دلالة على كونه أفضل الصحابة: أن دعاءه إلى المَبَاهِلَةِ يَدُلُّ على أنه - عليه الصلاة والسلام - في غاية الشَّفَقَةِ والمَحَبَّةِ لِعَلِيِّ، وإلا لقال المنافقون: إن الرسول لم يكن على بصيرة من أمره، حيث إنه لم يَدْعُ للمباهلة مَنْ يُحِبُّهُ وَيَحْذَرُ عليه من العذاب. وزيادة الشَّفَقَةِ والمَحَبَّةِ لِلدَّعْوِ إِلَى المَبَاهِلَةِ: إما أن تكونَ لزيادة قُرْبِهِ منه، أو لكونه أفضل، والأول محال، وإلا لكان العباسُ أولى بذلك، وَلَمَّا كان عليٌّ أولى من أخيه عَبيدٍ<sup>(١)</sup>؛ لتساويهما في القرابة، فلم يَتَّقِ إلا لكونه أفضل.

ومنها: أن سَخَاوَتَهُ أَكْثَرَ من سَخَاوَةِ غيره، يَدُلُّ على ذلك ما اشْتَهَرَ عنه من إظهار المَحَاوِجِ على تَفْسِيهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، مع شِدَّةِ احتياجهم، حتى تَصَدَّقَ في الصلاة بِحَاقِمِهِ على المسكين<sup>(٢)</sup>، فَتَرَلَّ<sup>(٣)</sup> في حَقِّهِ: ﴿وَيُطَيِّبُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾<sup>(٤)</sup>.

وَأَزْهَدُ الناس بعد رسول الله ﷺ، يَدُلُّ على ذلك ما اشْتَهَرَ عنه من التَّخَشُّنِ فِي المَأْكَلِ والمَلْبَاسِ وَتَرْكِ التَّنْعُمِ، حتى قال للدنيا: «طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا»<sup>(٥)</sup> مع اتساع أبواب الدنيا عليه.

(١) هو عفيل بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، يكنى بأبي يزيد، أكبر أخوته وأخزهم موتاً، وكان أعلم قريش بأيامها ومآثرها ومثالبها وأنسابها، توفي سنة: ٥٦٠هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء، ٢١٨/١، الأعلام ٤/٢٤٢.

(٢) (ب) (هـ): السلمين.

(٣) (ج): ونزل.

(٤) سورة الإنسان: ٨. وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٦/٢٩٩.

الناشر: محمد أمين ومج، بيروت.

(٥) انظر: سبل الهدى والرشاد ١٢/٢٦٦.

ومنها: أنه اعتدُّهم، فإنه رُوِيَ أنه رضي الله عنه<sup>(١)</sup> صار جبهته  
 كَرِيحَةِ التَّيْبِ؛ لَطُولَ سَجْدَتِهِ، وكان يُحافظ على النوافل.  
 وأخْلُصَهُمْ، فإنه عفا يومَ الجمل عن مَرْوانَ بنِ الحَكَمِ مع شِدَّةِ  
 عَدَوَاتِهِ لِعَلِيِّ<sup>(٢)</sup>، وعفا عن أهلِ البصرة مُحارِبَتِهِمْ.  
 وأشرفَهُمْ خُلُقًا وأطلقَهُمْ وَجْهًا، حتى نُسِبَ إلى الدُّعابة مع شِدَّةِ  
 بَأْسِهِ وَهَيْبَتِهِ.

ومنها: أنه أقدمَهُمْ إيمانًا، يُدُلُّ على ذلك ما رُوِيَ أن النبي ﷺ  
 قال: «بُعِثْتُ<sup>(٣)</sup> يَوْمَ الاثْنَيْنِ وَأَسْلَمَ عَلِيُّ يَوْمَ الثَّلَاثاءِ»<sup>(٤)</sup> ولا أقرب  
 من هذه المُدَّة. وقولُهُ عليه الصلاة والسلام: «أَوْلَكُمُ إِسْلَامًا عَلِيُّ بنِ  
 أَبِي طَالِبٍ»<sup>(٥)</sup>. وما رُوِيَ عن عَلِيِّ أنه كان يقول: «أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى،

(١) (ب) (ج): عليه السلام.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٥٣٦/٤.

(٣) ساقطة من (أ) (ج).

(٤) (أ) (ج): بعث.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب علي بن أبي طالب رضي الله  
 عنه، برقم: (٣٨١٢) ٣٠٤/٥، عن أنس بن مالك قال: «بعث النبي ﷺ يوم  
 الاثنين، وصلن وعلي يوم الثلاثاء». قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا  
 من حديث مسلم الأعمور، ومسلم الأعمور ليس عندهم بذلك القوي.  
 (٦) أخرجه الحاكم في مستدركه، عن سلمان رضي الله عنه، بلفظ: «أولكم وأردأ عليّ  
 الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب».

وأخرج الحاكم أيضاً حديثاً بمعناه، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: «إن أول من  
 أسلم مع رسول الله صلن الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه».  
 قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي على ذلك.  
 انظر: المستدرک للحاکم ١٣٦/٣، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

وَأَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَلَا يَسْبِقُنِي إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا نَبِيُّ اللَّهِ»<sup>(١)</sup> وكان قوله مشهوراً بين الصحابة، ولم يُنكر عليه مُنكرٌ، فدلَّ على صدقه<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت أنه أقدم إيماناً من الصحابة، كان أفضل منهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١﴾ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ ﴿٢﴾﴾<sup>(٣)</sup> وبتقدير أن لا يكون إيمانه سابقاً على إيمان جميع الصحابة، غير أن إيمانه كان سابقاً على إيمان أبي بكر، يدُلُّ على ذلك قوله - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - على المُشِيرِ بِمَشْهَدٍ من الصحابة: «أنا الصديق الأكبر، آمنت قبل أن آمن أبو بكر، وأسلفت قبل أن أسلم»<sup>(٤)</sup> ولم يُنكر عليه مُنكرٌ، فيكون أفضل (من أبي بكر)<sup>(٥)</sup>.

(١) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ص ٢، وابن

عساکر في تاريخ دمشق، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ٣٠٤/١٧.

أخرجه النسائي بلفظ: «أنا أول من صلن مع رسول الله ﷺ»، وابن عساکر بلفظ:

«أنا أول من صلن مع النبي ﷺ».

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وقد اختلف المحدثون في أول الصحابة

إسلاماً على مذاهب، ومنهم من قال: الأولين في التوفيق والتفريق أن يقال هكذا: أول

الرجال أبو بكر، وأول النساء خديجة، وأول غير البالغين علي، وأول العبيد بلال،

وأول الموالي زيد» ب/١٨٥.

(٣) سورة الواقعة: ١٠ - ١١.

(٤) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه،

بلفظ: «أنا عبده وأخو رسول الله، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كاذب،

آمنت قبل الناس سبع سنين» ص ٣.

وأخرجه ابن عساکر في تاريخه عن معاذة العدوية قالت: سمعت علي بن أبي طالب

علي منير البصرة يخطب يقول: «أنا الصديق الأكبر، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر،

وأسلمت قبل أن يسلم» مختصر تاريخ دمشق ٣٠٤/١٧.

وهذا الأثر ضعه العلماء، بل أورده ابن عراق في الموضوعات في كتابه تنزيه الشريعة

المرفوعة عن الأخبار الشيعة الموضوعة ٣٧٦/١. مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ).

ومنها: «إنه فوق كلام المخلوق»<sup>(١)</sup> ودون كلام الخالق»، ومن كلامه لكلامه: «إنه فوق كلام المخلوق»<sup>(١)</sup> ودون كلام الخالق»، ومن كلامه

بِتَلْمُ الْفَصْحَاءِ أَصْنَافَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ.  
ومنها: أنه أَسَدُهُمْ رَأياً وَأَخَنَّهُمْ تَدْبِيراً، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ إِشَارَتُهُ  
إِلَى عُمَرَ بِتَخْلُفِهِ عَنِ حَزْبِ الرُّومِ وَالْفَرَسِ (١٩٠/ب) وَيَتَمِّتُ السَّرِيَّةَ  
إِيَّاهُمْ، وَأَشَارَ<sup>(٢)</sup> إِلَى عُثْمَانَ بِمَا فِيهِ صِلَاخُهُ وَصِلَاخُ الْمُسْلِمِينَ.

ومنها: أنه أَكْثَرُهُمْ حِرْصاً عَلَى إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى، لَمْ يُسَاهِلْ  
فِي ذَلِكَ أَصَلاً، وَلَمْ يَتَلَفِتْ إِلَى الْقَرَابَةِ وَالْمَحَبَةِ.

ومنها: أنه أَحْفَظُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ (٢٠٠/هـ) الْعَزِيزِ، فَإِنْ  
اِكْتَرَأْتُمْ<sup>(٣)</sup> الْقِرَاءَةَ يُسَيِّدُونَ<sup>(٤)</sup> قِرَاءَتَهُمْ إِلَيْهِ كَأَبِي عَمْرٍو<sup>(٥)</sup> وَعَاصِمٌ<sup>(٦)</sup>  
وغيرهما؛ لأنهم يَرْجِعُونَ إِلَى أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ<sup>(٧)</sup> السَّلْمِيِّ، وَهُوَ تَلْمِيزٌ

(١) قال ابن تيمية: «ومن قال: إن كلام علي وغيره من البشر فوق كلام المخلوق، فقد  
أخطأ، وكلام النبي ﷺ فوق كلامه، وكلاهما مخلوق» منهاج السنة ٥٥/٨.

(٢) (ج): إشارته.

(٣) (ج): الأئمة.

(٤) (ج): يستنون.

(٥) هو حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي بالولاء، أبو عمرو، ولد سنة ٩٠ هـ،  
قاري أهل الكوفة، نزل بغداد، وجاور بمكة، وكان أعلم أصحاب عاصم بقراءة  
عاصم، وكان ربيب عاصم ابن زوجته. توفي سنة ١٨٠ هـ. نشر في القراءات العشر  
لابن الجزري ١٥٦/١، الأعلام للزركلي ٢٩١/٢.

(٦) هو عاصم بن أبي النجود بهذلة الكوفي الأسدي بالولاء، أبو بكر، أحد القراء  
السبعة، تابعي، من أهل الكوفة، ووفاته فيها سنة ١٢٧ هـ. قال ابن الجزري: «كان  
هو الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد أبي عبد الرحمن السلمي،  
جلس موضعه وحل الناس إليه للقراءة» النشر ١٥٥/١، وانظر: الأعلام ١٢/٤.

(٧) في جميع النسخ: عبد الرحمن، وفي (د): أبي عبد الرحمن، وهو الصحيح.

علي<sup>(١)</sup>، فيكون أفضل من غيره من الصحابة.

ومنها: أنه أُخْبِرَ عن الغيب في مواضع كثيرة، كإخباره بِقَتْلِ ذِي  
اللَّدْيِ<sup>(٢)</sup>، وَلَمَّا لَمْ يَجِدْهُ أَصْحَابُهُ بَيْنَ الْقَتْلَى، قَالَ: «وَاللَّهِ مَا كَذَّبْتُ»  
فَاعْتَبِرَ الْقَتْلَى حَتَّى وُجِدَ، فَفَتَقَ قَمِيصَهُ، وَوَجَدَ عَلِيَّ كَيْفِهِ سَلَمَةً كَثَدِي  
عَلَيْهَا شَعْرًا<sup>(٣)</sup>. وَأَخْبِرَ بِقَتْلِ نَفْسِهِ فِي رَمَضَانَ، وَبِوَلَايَةِ الْحِجَاجِ.

ومنها: أنه كان<sup>(٤)</sup> مستجاب الدعاء، كما هو مشهور أن الله تعالى  
قد استجاب له في مواضع كثيرة<sup>(٥)</sup>.

ومنها: أنه قد أَظْهَرَ المعجزاتِ، وقد أُشِيرَ إِلَى ذلك فيما تقدم.

ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ بِالْقَرَابَةِ وَالْأَخُوَّةِ، فَإِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ - لَمَّا أَخَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ اتَّخَذَ عَلِيًّا أَخًا لِنَفْسِهِ<sup>(٦)</sup>.

ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ (ج/١٨١) بِوَجُوبِ مَحَبَّتِهِ، فَإِنَّهُ كَانَ مِنْ<sup>(٧)</sup>

---

(١) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: «وَإِذَا قِيلَ: إِنَّ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَرَأَ عَلَيْهِ، فَمَعْنَاهُ عَرَضَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا  
فَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَانَ قَدْ حَفِظَ الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ يَقْدُمَ عَلَيَّ الْكُوفَةَ، وَهُوَ وَغَيْرُهُ مِنْ  
عُلَمَاءِ الْكُوفَةِ: مِثْلَ عُلُقَمَةَ، وَالْأَسْوَدِ، وَالْحَارِثِ التَّمِيمِيِّ وَزُرِّ بْنِ حَيْشٍ، الَّذِي قَرَأَ  
عَلَيْهِ عَاصِمُ بْنُ أَبِي الْجَوْدِ، أَخَذُوا الْقُرْآنَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَكَانَ يَذْهَبُونَ إِلَى  
الْمَدِينَةِ، فَيَأْخُذُونَ عَنْ عُمَرَ وَعَاتِشَةَ، وَلَمْ يَأْخُذُوا عَنْ عَلِيٍّ كَمَا أَخَذُوا عَنْ عُمَرَ  
وَعَاتِشَةَ». مَنَاجِ السَّنَةِ ٥٢٨/٧.

(٢) (ج): اللدبية.

(٣) (ب) (هـ): أشعر. وانظر: تاريخ الطبري ٨٨/٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) تقدم نخرج هذا الحديث.

(٧) ساقطة من (أ).

أولئِكَ الَّذِينَ هُمْ أُولَى الْقَرِينِ، (ومحبة أولئِكَ القرين)<sup>(١)</sup> واجبة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَأَ  
أَتَقَرَّبَ عَلَيْهِمْ أَجْرًا إِلَّا أَلْمُودَّةَ فِي الْقَرِينِ﴾<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أنه أُخْتَصِرَ بالنصرة لرسول الله ﷺ، يَدُلُّ عليه<sup>(٣)</sup> قوله  
تعالى - في حق النبي عليه الصلاة والسلام -: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَانَهُ  
وَجِبْرِيلَ وَصَلِيحَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤)</sup>، والمراد بصالح المؤمنين علي بن أبي  
طالب<sup>(٥)</sup> رضي الله عنه. هكذا نقله أبو صالح<sup>(٦)</sup> عن ابن عباس،  
ومحمد بن علي، وجعفر، كما نقل النَّقَّاشُ وغيره في تفسيره.

والمراد بالمؤلئ - هاهنا - الناصر؛ إذ هو القَدْرُ المُشْتَرِكُ بين الله  
تعالى وجبريل وعلي، وذلك يَدُلُّ على أنه أفضل؛ لأن ظاهر الآية  
للخَصْرِ، إذ لو لم يكن للخصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل  
وعلي فائدة، وتقديره<sup>(٧)</sup>: أنه لا ناصرَ لمحمد - عليه الصلاة والسلام -

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) سورة الشورى: ٢٣.

(٣) (ج): على ذلك.

(٤) سورة التحريم: ٤.

(٥) ذكر ابن كثير: أن المراد بصالح المؤمنين أبو بكر وعمر، ثم قال: «زاد الحسن  
البحري؛ وعثمان، وقال ليث بن أبي سليم عن مجاهد (وصالح المؤمنين) قال: علي  
ابن أبي طالب». تفسير ابن كثير ٤ / ٣٨٩.

(٦) هو عبد الرحمن بن قيس الحنفي الكوفي، من رجال السنن، يروي عن علي بن أبي  
طالب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٨/٥، تهذيب  
التهذيب ٦/٢٥٦.

(٧) (ج): وتقديرها.

غيرُ الباري وجبريلَ وعلِيَّ، واختصاصُ عَلِيٍّ بالنصرة دون باقي الصحابة، دليلٌ على أنه أفضلُ منهم، نظراً إلى أن نُصْرَةَ<sup>(١)</sup> النبي - عليه الصلاة والسلام - من أفضل العبادات.

ومنها: أن عَلِيًّا كان مساوياً للأنبياء المتقدمين، يُدُلُّ على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتَظَرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ، وَإِلَى نُوحٍ فِي تَقْوَاهُ، وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي جَلَمِهِ، وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ، وَإِلَى عِيسَى فِي عِبَادَتِهِ، فَلْيَنْتَظِرْ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»<sup>(٢)</sup> أَوْجَبَ مُسَاوَاتِهِ لِلْأَنْبِيَاءِ فِي صِفَاتِهِمْ، وَالْأَنْبِيَاءُ أَفْضَلُ مِنْ بَاقِي الصَّحَابَةِ، فَكَانَ عَلِيٌّ أَفْضَلَ مِنْ بَاقِي الصَّحَابَةِ؛ لِأَنَّ الْمَسَاوِي لِلْأَفْضَلِ أَفْضَلُ.

ومنها: خيرُ الطائر.

بيانُ ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - أُهْدِيَ له طائرٌ مَشْوِيٌّ، فقال: «اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كَلُّ مَعِي»<sup>(٣)</sup> فجاءه عَلِيٌّ وَأَكَلَ

(١) (هـ): نصرته و«النبي» ساقطة.

(٢) هذا الحديث موضوع، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات ٣٧٠/١.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، مناقب علي رضي الله عنه، عن أنس، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث السدي إلا من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أنس».

وأخرجه أيضاً الحاكم في المستدرک ١٣٠/٣، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

قال الذهبي معلقاً: «قلت: ابن عياض لا يعرفه، ولقد كنت زماناً طويلاً أظن أن حديث الطير لم يجسر الحاكم أن يودعه في مستدرکه، فلما علفت هذا الكتاب رأيت الهول من الموضوعات التي فيه، فإذا حديث الطير بالنسبة إليها سماه».

وقال ابن تيمية: «حديث الطائر من المكذوبات الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل» - منهاج السنة ٣٧١/٧.

معه. والأحبُّ إلى الله تعالى هو مَنْ أراد الله تعالى زيادةً ثوابه، وليس في ذلك ما يَدُلُّ على كونه أفضلَ من النبي - عليه الصلاة والسلام - والملائكة؛ لأنه قال: «انتني بأحبِّ خَلْقِكَ إليك»، والماتِي به إلى النبي ﷺ يَجِبُ أن يكون غير النبي، فكأنه قال: أحبُّ خَلْقِكَ إليك غيري، ولقوله: «ياكل معي» وتقديره: انتني بأحبِّ خلقك إليك<sup>(١)</sup> ممن يَأْكُلُ، يَأْكَلُ معي، والملائكة لا يأكلون.

وبتقدير عُموم اللفظ للكل، فلا يَلْتَزِمُ من تخصيصه بالنسبة إلى النبي والملائكة، تخصيصه بالنسبة إلى غيرهما.

ومنها: خَبَرُ المَنْزِلَةِ، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»<sup>(٢)</sup> وكان هارون<sup>(٣)</sup> أفضلَ أهل زمانه عند موسى، فلا بد وأن يكون عليٌّ كذلك.

ومنها: خَبَرُ الغدير، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ كُنْتُ مولاة فعلِي مولاة، اللهم والِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَخُذْ مَنْ خَذَلَهُ، وَأِدِرِ الحَقَّ مع عَلِيٍّ كَيْفَ ما دَارَ»<sup>(٤)</sup> وقد يُبَيَّن أن المرادَ بِالمَوْلَى - هاهنا - الأولى بالتصرف، فيكون أفضل.

ومنها: خَبَرُ خَيْبَرَ.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وكان هارون.. آخره. أقول: وهذه المقابلة مأخوذة من قوله «بمنزلة» فاتضح ذلك المذكور، قلت: الكلام فيه في وجه دلالة المنزلة على ذلك» ب/١٨٦.

(٤) تقدم تخريجه.



بيان ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - بَعَثَ أبا بكر إلى خَيْبَرَ، فَرَجَعَ مُهْزِماً، ثم بَعَثَ عُمَرَ فَرَجَعَ مُنْهَزِماً<sup>(١)</sup>، فَعَضِبَ الرَّسُولُ ﷺ لذلك، فلما أَصْبَحَ خَرَجَ إلى الناس، ومعه رايةٌ، فقال: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ اليَوْمَ رَجُلًا يُحِبُّ اللهَ ورسولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ ورسولُهُ (٢٠١/٢هـ)، كَرَّارٌ غَيْرُ فَرَّارٍ» فَتَعَرَّضَ له المهاجرون، فقال عليه الصلاة والسلام: «أَيُّنَ عَلِيٍّ؟» فقيل: إنه أَرْمَدُ الْعَيْنِ<sup>(٢)</sup>، فتفل في عينيه، ثم دَفَعَ الرَّايَةَ إليه<sup>(٣)</sup>. وذلك يَدُلُّ على أن ما وَصَفَهُ به مَفْقُودٌ فِيمَنْ تَقَدَّمَ، فيكون أَفْضَلَ مِنْهُمَا، وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ<sup>(٤)</sup> من جميع الصحابة.

(١) قال ابن نجيمة: «لم تكن الراية قبل ذلك لأبي بكر ولا عمر، ولا قربها واحد منهما، بل هذا من الأكاذيب، ولهذا قال عمر: فما أحبت الإمارة إلا يومئذ...» مناهج السنة ٣٦٦/٧.

(٢) (ج): العينين.

(٣) هذه القصة أخرجها البخاري ومسلم على وجه غير المذكور هنا، أما رواية البخاري، فقد أخرجها في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ قال: «لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجون يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا: يشتكي عينيه يا رسول الله، قال: فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له، فبرأ حتى كان لم يكن به وجع، فأعطاه الراية...» برقم: (٣٧٠١)، فتح الباري ٧/٧٠.

وأما رواية مسلم فقد رواها في كتاب الفضائل، باب فضائل علي بن أبي طالب ١٧٦/١٥.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ويلزم منه أن يكون أفضل... آخره. أقول: ووجه ذلك: أنه ثبت بهذا أنه أفضل من المهاجرين، ويلزم منه أن يكون أفضل من عداهم. فيكون أفضل من جميع الصحابة؛ لأن الأفضل من الأفضل من الشيء، أفضل من ذلك الشيء... فاعلم» ١ / ١٨٧.

ومنها: أنه قد انتفى سَبَقُ كفره، فإنه لم يَكْفُرْ بالله قط، بل مِنْ جِنِّ بُلُوغِهِ كان مسلماً مؤمناً، بخلاف باقي الصحابة، فإنهم كانوا قبل بِنْدَةِ النبي - عليه الصلاة والسلام - كَفَرَةً، ولا شَكَّ أن المؤمنَ المُوَحَّدَ الذي لم يَزَلْ خالياً عن الشَّرِكِ والكفر أفضلُ من غيره.

ومنها: أن عَلِيًّا عليه السلام <sup>(١)</sup> انتفاعُ المسلمين به أكثرُ من انتفاعهم بغيره، يَدُلُّ على ذلك كثرةُ حروبه، وشِدَّةُ بلائه، وقوَّةُ شوْكَةِ الإسلامِ به، حتى قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «لضربةِ عَلِيٍّ خَيْرٌ من عبادةِ الثَّقَلَيْنِ» <sup>(٢)</sup>.

ومنها: اختصاصُه بَمَزِيدِ الكمالاتِ النفسانية والبدنية والخارجية، كالعلم، والزَّهْدِ، والكَرَمِ، والشجاعة، وحُسْنِ الخلق، ومَزِيدِ القوة، وشِدَّةِ البأس، والقُرْبِ من رسول الله ﷺ نَسَابَةً وصِهَارَةً، فإنه ابنُ عَمِّ رسولِ الله ﷺ، وزوجُ البَتُولِ، وأبو السَّبْطَيْنِ.

وقد أُشِيرَ إلى تفاصيل ذلك في مواضع مُتَكَثِرَةٍ.

جواب الفارح  
على ذلك  
نفسه على  
على باقي  
الصحابة

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن (١٩١/ب) عَلِيًّا كان <sup>(٣)</sup> أكثرَ (١/٩٥) جِهَاداً، وعلى تقدير أن يكون أكثرَ جِهَاداً (بالقتال ومنازلة الأبطال من غيره) <sup>(٤)</sup>، فليس في ذلك ما يَدُلُّ على أنه أفضلُ من غيره مطلقاً؛ لجواز اختصاصِ غيره بفضيلةٍ لا وجودَ لها فيه، كالجهادِ مع

(١) جملة: «عليه السلام» زيادة من (ج).

(٢) لم أجده.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) ما بين القوسين في (ب) (هـ): من غيره، وفي (أ): بالقتال ومنازل الأبطال.

النفس بالعبادات، أو الجهاد مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات<sup>(١)</sup>،  
أو غير ذلك.

ولا تُسَلَّمُ أن عَلِيًّا أعلمُ الصحابة، وقوله - عليه الصلاة والسلام -:  
«أَفْضَاكُمْ عَلِيٌّ»<sup>(٢)</sup> لا يَدُلُّ على أنه أعلم؛ بل غاية أنه مُخْتَاَجٌ<sup>(٣)</sup> إلى  
جميع أنواع العلوم، التي يَتَمَلَّقُ بها القضاء وَفَضْلُ الخُصُومَاتِ، ولا  
يَدُلُّ ذلك (ج/١٨٢) على بُلُوغِهِ في كل واحدٍ منها إلى الغاية القصوى  
والنهاية العليا. وعلى هذا إن كان أَعْلَمَ من غيره من جهة اشتماله على  
أصول العلوم، فلعلَّ غَيْرَهُ أعلمُ منه لبلوغِهِ في آحاد العلوم النهاية التي  
لم يَتَلَفَهَا عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ<sup>(٤)</sup>.

ولَئِنْ سُلِّمَ أنه أعلمُ الصحابة، وأنه أَفْضَلُ بالنسبة إلى فضيلة  
العلم، فلا يَلْزَمُ أن يكون أفضلَ من غيره مطلقاً؛ لجواز اختصاص غيره  
بفضيلة غير فضيلة العلم، يكونُ بها أَفْضَلُ من علي رضي الله عنه<sup>(٥)</sup>.

ولا تُسَلَّمُ أن المَدْعُو إلى المباحلة عَلِيٌّ<sup>(٦)</sup>، فإنه رُوِيَ أن المرادَ

(١) (ج): الشبهة.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) (ل): يحتاج.

(٤) (ج): عليه السلام.

(٥) (ل): عليه السلام.

(٦) كون علي رضي الله عنه مدعوًا إلى المباحلة ثابت في الصحيح، ولم يدع النبي أحدًا  
من قرائته غير علي وفاطمة والحسن والحسين. روي مسلم في صحيحه عن سعد بن  
أبي وقاص رضي الله عنه قال: «ولما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ صَالِحًا نَبِّحْ أَهْلَكُمَا وَأَبْنَاءَهُمْ﴾  
دعا رسول الله ﷺ عليا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: «اللهم هؤلاء أهلي». صحيح  
مسلم مع شرح النووي ١٧٦/١٥.

قوابله وَخَدَمَهُ، يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ ذِكْرُهُمْ بِصِيغَةِ الْجَمْعِ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ عَلِيًّا لَكَانَ مَجَازًا<sup>(١)</sup>، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ.

وَلَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ «وَأَنْفُسَنَا» نَفْسُهُ.

قَوْلُهُ: «الْإِنْسَانُ لَا يَدْعُو نَفْسَهُ».

قُلْنَا: إِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ أَنَّهُ لَا يَدْعُو نَفْسَهُ حَقِيقَةً فَمُسَلِّمٌ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ أَنَّهُ لَا يَدْعُو نَفْسَهُ<sup>(٢)</sup> مَجَازًا فَمَمْنُوعٌ، فَإِنَّهُ إِنْ أَرَادَ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ دَعَا نَفْسَهُ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَهُوَ إِنْ كَانَ مَجَازًا فَحَمَلَهُ عَلَى عَلِيٍّ أَيْضًا مَجَازًا، فَإِنَّ عَلِيًّا لَيْسَ هُوَ نَفْسَ النَّبِيِّ ﷺ حَقِيقَةً، وَلَيْسَ أَحَدُ الْمَجَازِينَ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ.

وَيُزَيِّنُ سَلَّمَ أَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ الْمَدْعُوُّ إِلَى الْمُبَاهَلَةِ، لَكِنْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنَ الصَّحَابَةِ.

قَوْلُهُ: «إِنْ دَعَوْتَهُ إِلَى الْمُبَاهَلَةِ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فِي غَايَةِ الشَّفَقَةِ عَلَى الْمَدْعُوِّ».

قُلْنَا: مُسَلِّمٌ.

قَوْلُهُ: «إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لَزِيَادَةِ قُرْبِهِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ لَزِيَادَةِ فَضْلِهِ»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) قَالَ ابْنُ جَمَاعَةَ فِي هَامِشِ (د): «قَوْلُهُ: لَكَانَ مَجَازًا. أَي: لَمَا فِيهِ مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْجَمْعِ وَإِرَادَةِ الْمَفْرَدِ، وَذَلِكَ عَيْنَ الْمَجَازِ، لِأَنَّ اللَّفْظَ حِينَئِذٍ اسْتَمَلَّ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، وَالْعِلَاقَةُ إِطْلَاقُ الْكُلِّ وَإِرَادَةُ الْجُزْءِ، أَوْ إِطْلَاقُ الْجَمْعِ وَإِرَادَةُ الْمَفْرَدِ، وَيَحْتَاجُ إِلَى إِقَامَةِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى ذَلِكَ» ب/١٨٧.

(٢) سَاقَطَةٌ مِنْ (ب) (هـ).

(٣) (ج): فَضِيلَةٌ.

قلنا: لا نُسَلِّمُ الحَضَرَ؛ إذ أَمْكَنَ أن يكون ذلك لمجموع أمور لا وجودَ لها في غير المدعو، وهي أصلُ القرابة وأصلُ الفَضْلِ، مع زيادةِ إلفٍ وكثرةِ مُعاشرة، لا لزيادةِ الفضيلة، وعلى هذا أَمْكَنَ اختصاصُ عَلِيٍّ - كَرَّمَ اللهُ وجهه -<sup>(١)</sup> بهذه الأمور دون غيره من الصحابة، وهو كذلك.

ولا نُسَلِّمُ أن ما اشتهر وتُقِلَّ من سَخَاوته<sup>(٢)</sup> وزُهدهِ وشرفِ (هـ/٢٠٢) خُلُقِهِ وجِلْمِهِ<sup>(٣)</sup> وعبادته وطلاقه وجهه، يُدُلُّ على أنه أَزِيدُ وأفضلُ من غيره في هذه الصفات، (بل غايةُ أنه يُدُلُّ على اتصافه بهذه الصفات، واتصافه بهذه الصفات)<sup>(٤)</sup> لا يَقْتَضِي زيادتهِ على غيره في هذه الصفات.

ولا نُسَلِّمُ أن إيمانه سابقٌ على إيمان جميع الصحابة، فإنه رُوِيَ أنه ﷺ قال: «ما عَرَضْتُ الإيمَانَ على أحدٍ إلا وكان له كَثُوبَةٌ غيرَ أبي بكرٍ، فإنه لم يَتَلَعَّمْ»<sup>(٥)</sup>. وذلك يُدُلُّ على أن أبا بكرٍ رضي اللهُ عنه

(١) كذا في (ب) وفي (ج): عليه السلام.

(٢) (هـ): سخائه.

(٣) (أ): علمه.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) أخرجه ابن عساکر في تاريخه عن ابن عباس بلفظ: «ما كلمت في الإسلام أحداً إلا

أبي عليٍّ - وراجعتي الكلام إلا ابن أبي قحافة - يعني: أبا بكر - فإني لم أكلمه في شيء - إلا قبله واستقام عليه» وعن محمد بن عبد الرحمن بلفظ: «ما دعوت أحداً إلى الإسلام إلا كانت له عنه كُوبَةٌ وتردد ونظر إلا أبا بكرٍ، ما عتم عنه حين ذكرته له، وما تردد فيه». مختصر تاريخ دمشق ٤٤/١٣.

سَبَقَهُ إِلَى الْإِيمَانِ عَلَى مَنْ عَدَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُن كَذَلِكَ لَكَانَ تَأَخَّرُهُ فِي الْإِيمَانِ لَا لِعَدَمِ إِجَابَتِهِ، بَلْ لِتَقْصِيرِ النَّبِيِّ ﷺ فِي دَعَايِهِ إِلَى الْإِيمَانِ، وَذَلِكَ يَسْتَحِيلُ فِي حَقِّ النَّبِيِّ ﷺ.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّ إِيمَانَهُ سَابَقَ عَلَى إِيمَانِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا أَنَّ إِسْلَامَ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَ الْبُلُوغِ، وَإِسْلَامَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>(١)</sup> قَبْلَ الْبُلُوغِ، بِدَلِيلٍ مَا نَقَلَ عَنْهُ مِنَ الشَّعْرِ، وَهُوَ قَوْلُهُ:

سَبَقَتْكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرًّا غَلَامًا مَا بَلَغْتُ أَوْ أَنَّ جَلِيمِي<sup>(٢)</sup> وَإِسْلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ أَفْضَلُ مِنْ إِسْلَامِ الصَّبِيِّ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ إِسْلَامِ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ<sup>(٣)</sup> مَتَّفَقٌ عَلَيْهَا، وَصِحَّةَ إِسْلَامِ الصَّبِيِّ مُخْتَلَفٌ فِيهَا.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّ مَنْ سَبَقَ إِلَى الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ، لَكِنْ مِنْ جِهَةِ سَبْقِ الْإِسْلَامِ لَا مُطْلَقًا.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَفْصَحُهُمْ، وَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسْلِيمِ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَفْصَحَ أَفْضَلُ.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّهُ أَفْضَلُ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَفْضَلُ مُطْلَقًا، بَلْ غَايَتُهُ أَنَّهُ أَفْضَلُ فِي تِلْكَ<sup>(٤)</sup> الصِّفَةِ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَشَدُّهُمْ رَأْيًا، وَمَا ذَكَرُوهُ<sup>(٥)</sup> مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى عَمْرِ

(١) زيادة من (ب).

(٢) انظر: مختصر تاريخ دمشق ٧٧/١٨.

(٣) زيادة من (ج).

(٤) (أ) (ج): هذه.

(٥) (أ) (ج): نقل عنه.

وعثماناً لا يَدُلُّ إلا على صحة رأيه في هاتين الصورتين، ولا يَدُلُّ على أنه أشدُّ رأياً من جميع الصحابة.

وأما شِدَّةُ حرصه على إقامة الحدود، وحِفْظُهُ لكتاب الله تعالى، وإخباؤه عن الغيب، واستجابةُ دعائه، وظهورُ الكرامات منه، واختصاصه بالقرابة، فَيَدُلُّ على كماله وفضله، ولا يَدُلُّ على أنه أفضل من غيره.

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتَصِرَ بوجوب المَحَبَّةِ، فإن جميعَ الصحابة مُشَارِكُونَ له في<sup>(١)</sup> وجوب المَحَبَّةِ لهم<sup>(٢)</sup>.

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتَصِرَ بالْتَضَرَّةِ لرسول الله ﷺ.

ولا نُسَلِّمُ أن المراد من صالح المؤمنين عَلِيٌّ، بل المرادُ به خيارُ المؤمنين، هكذا ذكره أكثرُ المفسرين، وقال الصَّحَّاحُ<sup>(٣)</sup>: المرادُ به أبو بكر وعمر، وقال العلاء بن زياد<sup>(٤)</sup>: المرادُ به الأنبياء عليهم السلام.

ولا نُسَلِّمُ أن مساواته لكل نبيٍّ في صفة، تُوجِبُ مساواته لكل واحدٍ منهم في الفضيلة، وإلا يلزم خلافُ الإجماع، وأن يكون أفضلُ

(١) (ب): من.

(٢) ساقطة من (ه).

(٣) هو الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني، أبو القاسم: مفسر، له كتاب في التفسير، توفي سنة ١٠٥هـ، سير أعلام النبلاء ٤/٥٩٨، الأعلام ٣/٣١٠.

(٤) هو العلاء بن زياد بن مطر بن شريح، القدوة العابد، أبو نصر العدوي البصري، كان رباً نقياً فانتأه الله، بكاء من خشية الله، مات في ولاية الحجاج سنة ٩٤هـ.

سير أعلام النبلاء ٤/٢٠٢، تهذيب التهذيب ٨/١٨١.

من كل واحد<sup>(١)</sup> منهم، وهو باطلٌ، وإذا<sup>(٢)</sup> لم يَلْزَمَ أن يكون مساوياً لهم في الفضيلة، لم يُفِذ الاستدلالُ به. (١٨٣/ج)

وحديثُ الطير لا يَدُلُّ على أنه أحبُّ الخلق مطلقاً، بل أمكن أن يكون أحبُّ الخَلْقِ بالنظر إلى شيء دون شيء؛ إذ يَصِحُّ الاستفسارُ (١٩٢/ب)، بأن يقال: أحبُّ خَلْقِكَ في كل شيء أو في بعضه<sup>(٣)</sup>؟ وعند ذلك لا<sup>(٤)</sup> يلزم من زيادةِ ثوابه في بعض الأشياء على غيره الزيادةُ في كل شيء، بل جازَ أن يكون غيره أزيدَ منه ثواباً في شيء آخر.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير أيُّ فائدة في قوله: «اثنني بأحب خلقك إليك»؟

قلنا: الفائدةُ فيه تخصيصُه عمن ليس أحبَّ عند الله من وجه.

وحديثُ المنزلة قد مرَّ الكلامُ عليه.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»<sup>(٥)</sup> فلا يَدُلُّ على أنه أفضل.

وأما حديثُ حَبيْرٍ فلا يَدُلُّ أيضاً على أن عَلِيًّا أفضلُ من أبي بكر وعمر<sup>(٦)</sup>، بل غايةُ أن مجموعَ ما وُصِفَ به، من كونه يُحِبُّ الله ورسولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ ورسولَهُ، وأنه كَرَّارٌ غيرُ فرارٍ - لم يَجْتَمِعَ فيهما.

(١) (ب): أحد.

(٢) (هـ): وإلا.

(٣) (ج): بعض.

(٤) (ج): فلا.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) ساقطة من (ب) (هـ).



وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْجَمَاعَةِ فِيهِمَا بِتَحَقُّقِ فِرَارِهِمَا، وَيَلْتَزِمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْهُمَا بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْهُمَا مَطْلَقًا؛ نَجَازًا أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَفْضَلَ مِنْ عَلِيٍّ مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ انْتِفَاءَ سَبَقِ (٢٠٣/هـ) كُفْرِهِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ، وَإِنَّمَا يَلْتَزِمُ أَنْ لَوْ كَانَ سَبَقُ كُفْرٍ غَيْرِهِمْ<sup>(١)</sup> بَعْدَ بَعَثَةِ الرَّسُولِ، وَأَمَّا عَلَى تَغْيِيرِ سَبَقِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْبَعَثَةِ فَلَا.

وَلَيْزِنُ سُلَّمُ أَنَّ انْتِفَاءَ سَبَقِ الْكُفْرِ مَطْلَقًا يُوجِبُ الْأَفْضَلِيَّةَ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْأَفْضَلِيَّةَ مَطْلَقًا.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ انْتِفَاعَ الْمُسْلِمِينَ بِعَلِيِّ أَكْثَرُ مِنْ انْتِفَاعِهِمْ بِغَيْرِهِ، فَإِنَّ انْتِفَاعَ الْمُسْلِمِينَ بِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ أَكْثَرُ، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ<sup>(٢)</sup> عَلَى مَنْ نَظَرَ فِي حَالِهِمَا<sup>(٣)</sup> وَنَصَرْتَهُمَا لِلدِّينِ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَا<sup>(٤)</sup> يَقْوَى بِأَحَدٍ كَمَا قَوِيَ بِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ<sup>(٥)</sup>.

وَأَمَّا انْتِفَاعُهُ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - بِالْكَمَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ<sup>(٦)</sup> كَامِلًا فَاضِلًا، وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ.

(١) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ. وَالْمُنَاسِبُ: غَيْرِهِ.

(٢) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

(٣) (ب): حَالِهِمَا.

(٤) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ، وَفِي (د): لَمْ.

(٥) (ب): زِيَادَةٌ: أَكْثَرُ، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ.

(٦) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

وَلَيْنَ سَلَّمَ: أن الوجوه التي ذُكِرَتْ دالَّةٌ على أن عَلِيًّا أَفْضَلُ من باقي الصحابة، إلا أنه مُعَارَضٌ بما يَدُلُّ على أن أبا بكر أَفْضَلُ منه. فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَسَيَجَنَّبُهَا آلَتَنِي﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴿<sup>(١)</sup>﴾ فإن أكثر أهل التفسير: «إنها نزلت في حقِّ أبي بكر»<sup>(٢)</sup>، وعليه اعتماد العلماء، فيكون أبو بكر موصوفاً بكونه أتقى، والأتقى هو الأكرم عند الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى﴾<sup>(٣)</sup> والأكرم عند الله هو الأفضل.

ومنه: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»<sup>(٤)</sup> أَمَرَ كُلَّ أَحَدٍ بِالْاقتداء بهما، فَيَذْخُلُ فِيهِ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، ويلزم أن يكون مفضولاً بالنسبة إلى أبي بكر وعمر؛ لأنه إن لم يكن مفضولاً: فإما مساوياً أو أفضل، فإن كان مساوياً يَلْزَمُ التَّرجيحُ بلا مُرْجِح، وإن كان أفضلَ ينبغي<sup>(٥)</sup> أن يكون الأمرُ بالعكس. ومن ذلك: ما رُوِيَ أن أبا الدرداءِ كان يَنْشِي<sup>(٦)</sup> أمام أبي بكر، فقال له النبي ﷺ: «أَتَمْشِي أَمَامَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ؟!» فقال أبو الدرداء: «أهو خيرٌ مني؟» فقال له النبي ﷺ: «ما طَلَعْتَ الشَّمْسُ وَلَا غَرَبَتْ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ عَلَيَّ رَجُلٌ أَفْضَلُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ»<sup>(٧)</sup>.

(١) سورة الليل: ١٧ - ١٨.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٥٢١/٤.

(٣) سورة الحجرات: ١٣.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) (هـ): يلزم.

(٦) (هـ): مشى.

(٧) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٣/٣٢٥، مطبعة السعادة، القاهرة. وأخرجه أيضاً الطبراني

في الأوسط، انظر: مجمع الزوائد للهيتمي ٤٤/٩.

ومن ذلك: قوله - عليه الصلاة والسلام - لأبي بكرٍ وَعُمَرَ: «هُمَا سَيِّدَا كُهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَا خَلَا النَّبِيَّينَ وَالْمُرْسَلِيْنَ»<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَبْغِي لِقَوْمٍ يَكُونُ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ»<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَيَتَوَمَّ النَّاسَ أَبُو بَكْرٍ»<sup>(٣)</sup> ويتقدمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات يدلُّ على أنه أفضل.

ومن ذلك: قوله: «وَيَأْتِيَنَّ اللهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»<sup>(٤)</sup>.

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «اتَّوَنِي بِدَوَاةٍ وَقِرْطَاسِيْ أَكْبُ لِأَبِي بَكْرٍ كِتَابًا لَا يَخْتَلِفُ عَلَيْهِ اثْنَانِ»<sup>(٥)</sup>.

ومنه: قوله عليه الصلاة والسلام: «خَيْرُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ»<sup>(٦)</sup>.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب أبو بكر الصديق عن عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «لَا يَبْغِي لِقَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَوْمَهُمْ غَيْرُهُ» برقم (٣٧٥٥) قال الترمذي: هذا حديث غريب ٢٧٦/٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به برقم (٦٨٧) بلفظ: «إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَأْمُرُكَ أَنْ تَصَلِيَ بِالنَّاسِ» فتح الباري ١٧٣/٢.

وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، بلفظ «فَارْسَلْ رَسُولَ اللهِ ﷺ إِلَى أَبِي بَكْرٍ أَنْ يَصَلِيَ بِالنَّاسِ» ١٣٧/٤.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، بلفظ: «يَأْتِيَنَّ اللهُ جَلَّ وَعَزَّ ذَلِكَ وَالْمُؤْمِنُونَ» ٣٤/٦.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه بغير هذا اللفظ، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ في مرضه: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكَ، وَأَخَاكَ حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمُنَّ مَنَّمَن، وَيَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْتِيَنَّ اللهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ».

أخرجه في كتاب فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ١٥٥/١٥.

(٦) أخرجه ابن عساکر عن علي والزبير رضي الله عنهما، بلفظ: «خَيْرُ أُمَّتِي بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ»

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام وقد ذُكِرَ أبو بكر عنده:  
«وإِنَّ يَثْلَ أَبِي بَكْرٍ، كَذَّبْتِي النَّاسَ وَصَدَّقْتِي، وَأَمَنَ بِي، وَرَوَّجْتِي  
بِإِثْتِي، وَجَهَّزْتِي بِمَالِهِ، وَوَأَسَانِي بِتَفْسِيهِ، وَجَاهَدَ مَعِيَ سَاعَةَ  
الْخَوْفِ»<sup>(١)</sup>.

ومنه: قولُ عليٍّ - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ -: «خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّينَ أَبُو  
بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ اللهُ أَعْلَمُ»<sup>(٢)</sup>.

ومنه: ما رُوِيَ عنه - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - أنه قيل له: «ما توصي؟»  
فقال: «مَا أَوْصَى رَسُولُ اللهِ حَتَّى أَوْصِيَ، وَلَكِنْ إِنْ أَرَادَ اللهُ بِالنَّاسِ  
خَيْرًا جَمَعَهُمْ عَلَى خَيْرِهِمْ، كَمَا جَمَعَهُمْ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ عَلَى خَيْرِهِمْ»<sup>(٣)</sup>.

ومنه: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا دُونَ  
رَبِّي لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ هُوَ شَرِيكِي فِي دِينِي وَصَاحِبِي،  
الَّذِي أُوجِبْتُ لَهُ صُحْبَتِي فِي الْفَارِ، وَخَلِيفَتِي فِي أُمَّتِي»<sup>(٤)</sup>.

= وعمره. انظر: كنز العمال للهندي بهامش مسند الإمام أحمد ٤/٤٤٠.

(١) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: هذا حديث لا يصح، ولفظه في  
الموضوعات: «ومن مثل أبي بكر؟ كذبني الناس وصدقني، وأمن بي، وزوجني  
ابنته، وأنفق ماله، وجاهد معي في جيش العسرة...» ٣١٧/١.

وأخرجه أيضاً ابن عدي في الكامل ١/٣٣٥، دار الفكر، بيروت.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرج البخاري قريباً من صدر هذا الحديث، وهو ما رواه  
في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عن ابن  
عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لو كنت متخذاً خليلاً لآخذت أبا بكر،  
ولكن أخى وصاحبي» برقم: (٣٦٥٦) فتح الباري ١٧/٧ وله عدة روايات في  
صحیح البخاري.

واظلم أنه يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله، والكف عن مطاعنهم، وحسن الظن بهم، وترك التعصب والبغض على بعضهم، وترك الإفراط في إظهار محبتهم، بحيث يؤدي إلى القذح في غيره، فإن الله تعالى مدحهم في مواضع (ج/١٨٤) كثيرة من القرآن، وقد أثنى رسول الله ﷺ عليهم، وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله ﷺ بالجهاد وصرف الأموال، فكيف يجوز المؤمن<sup>(١)</sup> بالله ورسوله أن يفيض من هو موصوف بهذه الصفات (هـ/٢٠٤)!!!

\* قال:

وَالنَّقْلُ الْمُتَوَاتِرُ دَلٌّ<sup>(١)</sup> عَلَى الْأَحَدِ عَشَرَ، وَلِوُجُوبِ الْعِضْمَةِ  
وَإِنْتِفَائِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ، وَوُجُودِ الْكَمَالَاتِ فِيهِمْ. وَمُحَارَبُوا عَلِيٍّ  
كُفْرًا، وَمُخَالَفُوهُ فَسَقَةٌ.

إشارة إلى  
الأئمة  
الشيعة

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلِيٍّ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى  
بَاقِي الْأَئِمَّةِ، وَهِيَ أَحَدُ عَشَرَ: الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ زَيْنُ الْعَابِدِينَ<sup>(٢)</sup>،

= وأخرجه مسلم أيضاً في صحيحه، بالفاظ مختلفة، في كتاب فضائل الصحابة رضوان  
الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه ١٥٢/١٥.

(١) (ب): مؤمن.

(٢) (ج): دال.

(٣) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين، من كبار التابعين،  
والعلماء الصالحين، توفي سنة: ٩٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٣٨٦/٤، وفيات الأعيان ٣/٢٦٦.

ثم محمد الباقر<sup>(١)</sup>، ثم جعفر<sup>(٢)</sup> (١/٩٦) الصادق<sup>(٣)</sup>، ثم موسى الكاظم<sup>(٤)</sup>،  
 ثم علي الرضا<sup>(٥)</sup>، ثم محمد الجواد<sup>(٦)</sup>، ثم علي الهادي<sup>(٧)</sup>، ثم الحسن  
 العسكري<sup>(٨)</sup>، ثم الإمام المنتظر<sup>(٩)</sup> رضوان الله عليهم أجمعين.  
 واختج على إمامتهم<sup>(٩)</sup> على هذا الترتيب بوجوه: (١٩٣/ب)

- (١) تقدمت ترجمته.
- (٢) هو الإمام جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين البيهقي الهاشمي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق، ولد سنة: ٨٠هـ، تابعي فقيه، تلمذ عليه أبو حنيفة ومالك، توفي سنة: ١٤٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٠٥، الأعلام ٢/١٢٦.
- (٣) هو الإمام موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، أبو الحسن، الملقب بالكاظم، ولد سنة: ١٢٨هـ، تقي عابد، عالم جواد، توفي سنة: ١٨٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢/١٣١، الأعلام ٧/٣٢١.
- (٤) هو علي بن موسى بن جعفر الصادق، الملقب بالرضا، ولد سنة: ١٥٣هـ، من سادات أهل البيت وفضلائهم، توفي سنة: ٢٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢١، الأعلام ٥/٢٦.
- (٥) هو محمد بن علي بن موسى الكاظم، أبو جعفر، الملقب بالجواد، ولد سنة ١٩٥هـ، من الصالحين الكرماء، توفي سنة: ٢٢٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥٠، الأعلام ٦/٢٧١.
- (٦) هو علي بن محمد الجواد بن علي بن موسى الكاظم، الملقب بالهادي، ولد سنة: ٢١٤هـ، من الصالحين الأتقياء، ومن سادات أهل البيت، توفي سنة: ٢٥٤هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢٢، الأعلام ٤/٣٢٣.
- (٧) هو الإمام الحسن بن علي الهادي بن محمد الجواد، أبو محمد، ولد سنة: ٢٣٢هـ، من كبار أهل البيت، توفي سنة: ٢٦٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٣٥، الأعلام ٢/٢٠٠.
- (٨) هو محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي، أبو القاسم، ولد سنة: ٢٥٦هـ، وهو آخر الأئمة الإثني عشرية، تزعم الشيعة أنه اختفى بسر داب بامرأ عام: ٢٧٥هـ. وهو الذي تدعيه الشيعة بأنه المهدي المنتظر. وفي المؤرخين من يرى أن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسل. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥١، الأعلام ٦/٨٠.
- (٩) انظر في إمامتهم عند الإمامية: كشف المراد ص ٣٧٤، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة للعلي.

الأول: النقل المتواتر من الشيعة قرناً بعد قرنٍ وحَلَفًا عن سَلَفٍ، فإنه <sup>(١)</sup> ذَالَ عَلَى إمامة هؤلاء.

منه: ما رُوي أنه - عليه الصلاة والسلام - قال للحُسَيْن: «ابني إمام ابن إمام، أشو إمام، أبو أئمةٍ تسعةٍ، تأسُمهم قائمهم» <sup>(٢)</sup>.

ومنه: ما روى مسروق <sup>(٣)</sup>: «بَيَّنَّا نَحْنُ عند عبد الله بن مسعود، إذ يقول لنا شابٌ: هل عهدَ إليكم نبيكم كم يَكُونُ من بَعْدِهِ خليفةً عَدَدَ نَقَبَاءِ بني إسرائيل؟» <sup>(٤)</sup>.

الثاني: أن الإمامَ يَجِبُ أن يكونَ معصوماً، وغيرَ هؤلاء ليس

(١) ساقطة من (ج).

(٢) قال ابن تيمية: «هذا كذب على الشيعة، فإن هذا لا ينتقله إلا طائفة من طوائف الشيعة، وسائر طوائف الشيعة تكذب هذا، والزيدية بأسرها تكذب هذا، وهم اعقل الشيعة وأعلمهم وخيارهم، والإسماعيلية كلهم يكذبون بهذا، وسائر فرق الشيعة تكذب بهذا، إلا الاثنى عشرية، وهم فرقة من نحو سبعين فرقة من طوائف الشيعة.

وبالجملة فالشيعة فرق متعددة جداً، وفرقهم الكبار أكثر من عشرين فرقة، كلهم تكذب هذا إلا فرقة واحدة، فأين تواتر الشيعة». منهاج السنة لابن تيمية ٢٤٧/٨.

(٣) هو مسروق بن الأجاج بن مالك الهمداني الوادعي، أبو عائشة، تابعي، من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبي بكر، وسكن الكوفة، وشهد حروب علي رضي الله عنه، توفي سنة ٦٣ هـ.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠٩/١٠، الأعلام ٣١٥/٧.

(٤) هكذا ورد هذا الدليل في جميع النسخ، ونصه كما في كشف المراد: «وروى عن مسروق، وقال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ دخل علينا شاب، وقال: هل عهد إليكم نبيكم، كم تكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحديث السن، وإن هذا ما سألتني أحد عنه، نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده اثني عشر خليفة، عدد نقباء بني إسرائيل» ص ٣٧٥.

معصوماً إجماعاً، فَتَعَيَّتِ العَصْمَةُ لهم، وإلا لَزِمَ خُلُوهُ الزمانِ عن المعصوم، وذلك محالٌ<sup>(١)</sup>.

الثالث: أن كَلَّ واحدٍ من<sup>(٢)</sup> هؤلاء مُتَّصِفٌ بالكلمات النفسانية والتبدينية، والخارجية، ومُكَمَّلٌ لغيره، وهذا دليلٌ على استحقاقه<sup>(٣)</sup> الخلافة؛ لأنه أفضلٌ من أهل عصره، ولا يُجَوِّزُ العقلُ تقديمَ المفضول على الأفضل.

وفي هذه الوجوه نظرٌ، لا يتخفى على المتأمل.

ولمَّا قَرَعَ من<sup>(٤)</sup> بيان الإمامة، أشار إلى أن مُحارِبِي عَلِيٍّ كُفْرَةٌ، ومخالفيهِ قَسَقَةٌ.

حكم مخالف  
علي بن أبي  
طالب

أما الأول: فلقوله عليه الصلاة والسلام: «حَرْبُكَ حَرْبِي يَا عَلِيٌّ»<sup>(٥)</sup> ولا شك أن محاربَ رسول الله كافرٌ.

وأما الثاني: فلأن حَقِّيَّةَ إمامته واضحة، فمتابعته واجبة، فمن خَالَفَهُ<sup>(٦)</sup> يكون مُخَالَفًا لسبيل المؤمنين، «وَتَسَبَّحَ عَمْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ قَوْلًا مَا قَوْلٌ وَتَسْلَبُوا جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»<sup>(٧)</sup>.

(١) (هـ): مخالف.

(٢) (هـ): أن كلا من.

(٣) في غير (ج): استحقاق.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) قال ابن تيمية: «وهذا الحديث ليس في شيء من كتب علماء الحديث المعروفة، ولا

روي بإسناد معروف... بل كيف إذا علم أنه كذب موضوع عن النبي ﷺ بانفاق

أهل العلم بالحديث». منهاج السنة ٤/٤٩٥ - ٤٩٦.

وقال الدكتور محمد رشاد سالم في حاشية الكتاب: «لم أجد هذا الحديث الموضوع».

(٦) في غير (ج): خالف.

(٧) سورة النساء: ١١٥.



والحقُّ أن محاربَ عليٍّ يكونُ مخطئاً ظاهراً، فيكون من الفئةِ  
الباغيةِ إن كانت محاربته عن شبهة، وكذا محاربُ كل واحد من  
الخلفاء الراشدين.

وأما مخالفته فلا تخلو: إما أن تكونَ عن اجتهاد أو لا، فإن كان  
الأول فالظاهرُ أن حَطَّاهُ لا ينتهي إلى التضييق؛ لأنه مجتهدٌ، والمجتهدُ  
المُخطئُ<sup>(١)</sup> في الاجتهاد لا يكون فاسقاً.

وإن كان الثاني فلا شكَّ في فسقه، وكذا مخالفةُ سائر الخلفاء  
الراشدين.

---

(١) ساقطة من (هـ).

قال:

## المَقْصِدُ السَّادِسُ

المقصود  
السادس في  
الوعد والوعيد

فِي الْمَعَادِ، وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ  
حُكْمُ الْمَثَلَيْنِ وَاحِدًا، وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى إِمْكَانِ الْمُعَاتِلِ<sup>(١)</sup>.  
وَالكُرْبَةُ، وَوُجُوبُ الْخَلَاءِ، وَاخْتِلَافُ الْمُتَّفِقَاتِ مَمْنُوعَةٌ.

أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْمَقْصِدِ الْخَامِسِ، شَرَعْنَا فِي الْمَقْصِدِ السَّادِسِ فِي  
الْمَعَادِ، وَمَا يَتَّبَعُهُ مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ.

إمكان خلق  
عالم آخر

وَلَمَّا كَانَ هَذِهِ الْمُبَاحِثُ مُتَوَقِّفَةً عَلَى بَيَانِ جَوَازِ عَالَمٍ<sup>(٢)</sup> آخَرَ مُعَاتِلٍ  
لِهَذَا الْعَالَمِ<sup>(٣)</sup>، أَشَارَ إِلَى إِمْكَانِهِ.

(١) (أ) (ج): التماثل.

(٢) المراد بالعالم هنا: مجموع الأفلاك التسعة، والكرات الأربع بما فيها. توضيح المراد  
ص ٧٦٧.

(٣) ما ذكره من توقف هذه المباحث على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم، فيه  
نظر ظاهر لوجهين:

الوجه الأول: أن إثبات المعاد لا يتوقف على إمكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم  
بعينه، من الأفلاك التسعة والكرات الأربع، بل يتوقف على إثبات مكان للحشر  
والنشر والجنة والنار، وذلك لا يستدعي مثل هذا العالم من الأفلاك التسعة والكرات  
الأربع، بحسب تصورهم له.

الوجه الثاني: أن الآيات والأخبار تدل على أن هذا العالم يفضى وينقلب يوم القيامة  
عما هو عليه الآن، فيحدث عالم جديد، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَكْفِيهِ كَلْبًا آتِيَجِبَلٍ  
لِّعَسْكَرِهِ كَمَا نَبَدْنَا أَدَبًا لِّعَسْكَرِهِ يَوْمَئِذٍ وَكَمَا عَلَّمْنَا بِئْنَآ كَلْبًا نَجِيلٍ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) وعلى  
هذا يسقط كثير من أدلتهم التي أوردوها في هذا المقام.

واخْتَجَّ عليه بالعقل والسَّمْع<sup>(١)</sup>:

أما العقل: فلأنَّ العالمَ المُمَائِلَ لهذا العالمِ يَقُلُّ هذا العالمِ،  
وحُكْمُ المِثْلَيْنِ مُمَكِّنِي الوجودِ واحدٌ، فإنَّ أَحَدَ<sup>(٢)</sup> المِثْلَيْنِ من  
الممكناتِ إذا كان ممكناً وجوده (كان يَقْتُلُهُ أيضاً ممكناً وجوده)<sup>(٣)</sup>،  
فَيَقْتُلُ هذا العالمَ ممكناً وجوده.

واخْتَجَّ مَنْ رَعِمَ أَنْ يَمِثَلَ هَذَا<sup>(٤)</sup> العالمِ ممتنعٌ بوجهين:

الأول: أَنَّ القَلْبَ بَسِطٌ؛ لِمَا بَيَّنَّ، فَشَكَلَهُ كُرِّيٌّ، فَلَوْ قُرِضَ عَالَمٌ  
آخَرَ لَكَانَ كُرِّيًّا، فَيَعْرِضُ بَيْنَ العَالَمِينَ حَلَاةً، وَهُوَ مَحَالٌ.  
أجاب عنه: بَأَنَّا لَا نَسَلِّمُ أَنَّ العَالَمَ (٢٠٥/هـ) كُرَّةٌ.

---

= ثم إن مسألة الأفلاك بهذا المعنى، وتصور امتناع الخرق والالتام فيها، مما لا يسلم لهم، خاصة في عصرنا الحاضر، وإنما هو من تصورات وأوهام قدماء الحكماء.  
انظر: كشف المراد بتحقيق الشيخ جعفر السبحاني ص ٢٤٣، توضيح المراد ص ٧٦٧.

(١) لم يذكر الشارح الدليل السمي، واستدل الحلبي في كشف المراد بقوله تعالى:  
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ يَشْفَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾  
(يس: ٨١). واعترض على هذا الاستدلال: بأن ضمير «مثلهم» يرجع إلى المنكرين  
للبعث لا إلى السموات والأرض.

والأولى أن يستدل بما ذكره الحسيني في توضيح المراد ص ٧٦٨، وهو أن الدليل  
السمعي هو إجماع أصحاب الديانات الأربع تيمناً لأنبيائهم - عليهم السلام - والآيات  
الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار، والأخبار النظرية للآيات.

(٢) (ب): هذا.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

وَلَيْنِ سُلِّمَ أَنَّهُ كُرَّةٌ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَ الْخَلَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ  
عَالَمٍ آخَرَ؛ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ الْعَالَمَيْنِ فِي نَحْوِنِ<sup>(١)</sup> جِزْمٍ مَحِيطٍ  
بِهِمَا، كَمَا تَكُونُ التَّدَاوِيرُ فِي نَحْوِنِ الْأَفْلَاكِ، فَلَا يَلْزَمُ خِلَافٌ.

الثاني: لو وُجِدَ عَالَمٌ آخَرَ يَمَثُلُ هَذَا الْعَالَمِ، لَكَانَ فِيهِ الْعِنَاصِرُ  
الْأَرْبَعَةُ<sup>(٢)</sup>، فَإِنْ لَمْ تَطْلُبْ أَمَكْنَةَ عِنَاصِرِ هَذَا الْعَالَمِ، يَلْزَمُ اخْتِلَافُ  
مُتَعَيِّنَاتِ الطَّبَاعِ فِي مُتَعَيِّنَاتِهَا، وَإِنْ طَلَبْتَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي الْأَمَكْنَةِ  
الْآخَرِ بِالْقَسْرِ دَائِمًا<sup>(٣)</sup>.

اجاب: بَأَنَّ لَا نُسَلِّمُ<sup>(٤)</sup> أَنَّهُ يَلْزَمُ اخْتِلَافُ الْمُتَعَيِّنَاتِ بِالطَّبَاعِ فِي  
مُتَعَيِّنَاتِهَا، عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا تَكُونَ طَالِبَةً لِهَذِهِ الْأَمَكْنَةِ؛ لِحُجُوزِ أَنْ تَكُونَ  
طَبَاعُهَا<sup>(٥)</sup> مُخَالَفَةً لَطَّبَاعِ هَذِهِ الْعِنَاصِرِ، وَإِنْ كَانَتْ مِمَّاثِلَةً لَهَا فِي  
الْجِسْمِيَّةِ.

\* قَالَ:

وَالْإِمْتِكَانَ يُعْطِي جَوَازَ الْعَدَمِ، وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَيْهِ، وَيَتَأَوَّلُ فِي  
الْمُكَلَّفِ بِالتَّفَرُّقِ، كَمَا فِي قِصَّةِ<sup>(٦)</sup> إِبْرَاهِيمَ.

- (١) النحن: الحجم، وقد يراد به الجسم التعليمي أيضاً. دستور العلماء ٣٧٦/١.  
(٢) وهي: النار والهواء والماء والأرض.  
(٣) والقسر الدائمي محال. توضيح المراد ص ٧٧٠.  
(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: اجاب باننا لا نسلم... آخره. أقول: وقد نظر  
في هذا الجواب بان المماثلة هي الاتحاد في النوع لا الجنس» ١ / ١٩١.  
(٥) ج: طبايعها.  
(٦) (ب): قضية، وهي ساقطة من (ه).

○ أقول:

اختلفوا: في أن العالم هل يصحُّ عدمه أم لا<sup>(١)</sup>؟  
فَمَنَعَ القدماءُ (ج/١٨٥) من الفلاسفة صحته، ودَعَبَتِ الكَرَامَةُ  
والجاحظُ<sup>(٢)</sup> إلى أن العالمُ مُخَدَّتٌ ومُستَعْنُ الفناء.  
ودَعَبَتِ الأشعريةُ<sup>(٣)</sup> وأبو علي إلى جواز فناء العالم عقلاً، ونَقَبَ  
أبو هاشم إلى أنه إنما يُعْرَفُ بالسمع.  
ثم إن الأشاعرة قالوا: إنه يُفْتَنُ من جهة أن الله تعالى لا يُخْلُقُ  
الأعراضَ التي تحتاج الجواهرُ إلى وجودها.

أما القاضي أبو بكر: فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراضُ  
هي الأكوأُنُ؛ وقال في بعضها: إن الفاعلَ المُخْتَارَ يُفْتَنُ بلا واسطة<sup>(٤)</sup>؛  
وقال في مَوْضِعٍ<sup>(٥)</sup> آخر: إن الجَوْهَرَ يحتاج إلى نوعٍ من كل جنسٍ من  
أجناسِ الأعراضِ، فإذا<sup>(٦)</sup> لم يُخْلَقْ أيُّ نوعٍ كان انْعَدَمَ الجَوْهَرُ، وقال  
إمامُ الحرمين بِمِثْلِ ذلك.

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٣١٢، تلخيص المحصل ص ٢١٩، كشف  
المراد ص ٣٧٧، شرح المقاصد ٩٨/٥.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثى، أبو عثمان الجاحظ، من كبار أئمة  
الأدب والبيان، ورأس من رؤوس المعتزلة، وزعيم الفرقة الجاحظية، من فرق المعتزلة،  
توفي سنة: ٢٥٥هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٣٨٨، الأعلام ٥/٧٤.

(٣) (١): الأشعرية.

(٤) زاد في تلخيص المحصل: وبمثله قال محمود الخياط ص ٢٢٢.

(٥) (هـ): بعض.

(٦) (ج): وإذا.

وَدَقَّبَ بَعْضُهُمْ: إِلَى أَنَّهُ إِذَا<sup>(١)</sup> لَمْ يَخْلُقِ الْبَقَاءَ - وَهُوَ عَرَضٌ - اِنْدَمَّ  
 الْجَوْهَرُ<sup>(٢)</sup>.  
 وَدَقَّبَ أَبُو الْهَذِيلِ<sup>(٣)</sup>: إِلَى أَنَّهُ كَمَا أَنَّهُ قَالَ: «كُنَّ فَكَانَ، يَقُولُ:  
 «أَفْرَى» فَيَفْنَى.  
 وَدَقَّبَ أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو هَاشِمٍ: إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْفَنَاءَ، وَهُوَ  
 عَرَضٌ، فَفْنَى جَمِيعُ الْأَجْسَامِ، وَهُوَ لَا يَبْقَى.  
 وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ: إِنَّهُ يَخْلُقُ لِكُلِّ جَوْهَرٍ فَنَاءً، وَقَالَ الْبَاقُونَ: بَانَ فَنَاءً  
 وَاحِدًا يَكْفِي لِإِفْنَاءِ الْكُلِّ.  
 فَهَذِهِ هِيَ الْمَذَاهِبُ<sup>(٤)</sup>.

احتج المصنف على جواز العدم بالإمكان، فإنه ثبت<sup>(٥)</sup> أن العالم  
 ممكن الوجود، فيستحيل أن يجب بالذات أو ينتج بها؛ لامتناع  
 الانقلاب، فيجوز العدم<sup>(١٩٤/ب)</sup> عليه كما جاز الوجود له، وإلى  
 هذا أشار بقوله: «والإمكان يُعطي جواز العدم».

(١) ساقطة من (ج).

(٢) زاد الطوسي في تلخيص المحصل: وبه قال الكمي، ص ٢٢٢.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بابي الهذيل  
 العلاف، من أئمة المعتزلة، ومن كبار المتكلمين، توفي سنة: ٢٣٥هـ. انظر: وفيات  
 الأعيان، ٤٨٠/١، الأعلام ١٣١/٧.

(٤) وهذه المذاهب نقلها الشارح من تلخيص المحصل بتصريف بسيط ص ٢٢٢.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: فإنه قد ثبت... آخره. أقول: هذا دليل على  
 المطلوب، وهو على صورة قياس من الضرب الثاني من الشكل الأول، وصورته  
 هكذا: العالم ممكن، وكل ممكن ليس بواجب، ينتج: العالم ليس بواجب. فاعلمه»  
 ب/١٩١.

والدلائل السمعية دَلَّتْ علن وقوع العدم، ومثل قوله تعالى: ﴿مَرَّ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾<sup>(١)</sup> فإن الآخِر في حَقِّ الله تعالى لا يكون مُنْصَوِّراً إلا بان يتبين بعد فناء الممكنات، ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>(٢)</sup>.

القدم والعل

قوله: ﴿وَيَأْتِى فِي الْمُكَلَّفِ بِالتَّفْرِيقِ﴾ إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ

مُقَدَّر.

تقريره<sup>(٣)</sup>: أن القولَ بوقوع العدمِ يَنَافِي القولَ بالمَعَادِ؛ لأن إعادة المعدوم مستعنة<sup>(٤)</sup>، فإذا وَقَعَ العدمُ امتنع الإعادة، فلم يَتَحَقَّقِ المَعَادُ.

تقريرُ الجواب: أن يُقَالَ<sup>(٥)</sup>: إنه لا إشكال في غير المُكَلَّفِينَ، فإنه يَجُوز أن يُعَدَّمَ بالكُلِّيَّةِ ولا يُعَادُ، وأما بالنسبة إلى المُكَلَّفِينَ، فإنه يُتَأَوَّلُ العدمُ بتفريق الأجزاء؛ لأنه بعد تفريق أجزاءهم يَصْدُقُ عليهم أنهم هَالِكُونَ، وَيَتَأَوَّلُ المَعَادُ بِجَمْعِ تلك الأجزاء وتأليفها بعد التفريق.

كيفية الأقسام

والذي يَصَحُّحُ هذا التَأْوِيلَ: قصة إبراهيم عليه السلام، فإنه لَمَّا طَلَبَ إِرَاءَةَ إحياء الموتى، حيثُ قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾<sup>(٦)</sup> قال الله تعالى في جوابه<sup>(٧)</sup>: ﴿فَخَذَّ آرَيْمَةَ مِنَ الطَّرِيقِ فَصَرَّمَهَا إِلَيْكَ ثُمَّ

(١) سورة الحديد: ٣.

(٢) سورة القصص: ٨٨.

(٣) كذا في (ب) وفي الباقي: تقديره.

(٤) (ب): مستع.

(٥) جملة: «أن يُقَالَ» ساقطة من (ج).

(٦) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٧) جملة: «في جوابه» ساقطة من (ب) (ه).

تَبَسَّلَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُمْ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعَاهُنَّ يَا أَيَّتُكَ سَمِيًّا<sup>(١)</sup> فإنه يَظْهَرُ منه أنه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المُتَفَرِّقَةِ بالموت .

• قال:

وَأَثْبَاتُ (هـ/٢٠٦) الْفَنَاءِ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ لَمْ يَكُنْ ضِدًّا، وَكَذَا إِنْ قَامَ بِالْجَوْهَرِ، وَإِنْتِفَاءِ الْأَوْلَوِيَّةِ، وَلَا سِتْرَامِ انْتِلَابِ الْحَقَائِقِ، وَالتَّسْلُطِ .

○ أقول:

بطلان إثبات  
الفناء

لَمَّا بَيَّنَّ كَيْفِيَّةَ الْإِعْدَامِ<sup>(٢)</sup>، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى بَطْلَانِ إِثْبَاتِ الْفَنَاءِ<sup>(٣)</sup> .

فَقَالَ: الْفَنَاءُ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ كَانَ جَوْهَرًا، فَلَا يَكُونُ ضِدًّا لِلْجَوْهَرِ<sup>(١)</sup>، وَإِنْ كَانَ قَائِمًا بِغَيْرِهِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ قَائِمًا بِجَوْهَرٍ

(١) سورة البقرة: ٢٦٠ .

(٢) وهو تفريق الأجزاء في المكلفين، والإعدام المطلق في غيرهم .

(٣) والمثبت للفناء هم جمهور المعتزلة؛ وذلك لأن الإعدام عندهم هو الخروج عن الوجود، بأن يخلق الله - تعالى - للجواهر ضدًّا هو الفناء .

ثم إنهم اختلفوا في الفناء على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الفناء ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، إلا أنه يكون حاصلًا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله - تعالى - فيها عدمت الجواهر بأسرها . وبه قال ابن الإخشيد .

الثاني: أن الله يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني، فيجعله قائمًا بالمحل . وبه قال ابن شبيب .

الثالث: أن الفناء يحدث لا في محل، فيفني الجواهر كلها حال حدوثه، وبه قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما .

انظر: كشف المراد ص ٣٧٩ .

(٤) (هـ): للجوهر .



ابتداءً أو بواسطة<sup>(١)</sup>، فلا يكونُ ضِدًّا للجوهر<sup>(٢)</sup> أيضاً، فلا يكون منافعاً للجوهر.

ولأنَّ الفناء لو كان منافعاً للجوهر، لم يكن إعدامُهُ للجوهر أولي من إعدام الجوهر له<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ منَعَ المنافي الموجود ودخولَ المنافي الطاريء في الوجود<sup>(٤)</sup>، أولي من رَفَع الطاريء له.

ولأنَّ الفناء لو كان موجوداً يَلْزَمُ الانقلابُ أو التسلسُّلُ، والتالي ظاهرُ الفساد.

بيانُ المُلازمة: أن الفناء: إما أن يكونَ واجباً لذاته، وحينئذٍ يلزم الانقلابُ؛ لأنه كان معدوماً، وإلا لم تكن الجواهرُ موجودة أصلاً، ثم صار موجوداً، وكلُّ ما هذا شأنُهُ كان ممكناً؛ وإما أن يكون ممكناً لذاته، فحينئذٍ يصحُّ عَدْمُهُ، وعدمُهُ لا يكون لذاته، وإلا يَلْزَمُ<sup>(٥)</sup> الانقلابُ، بل بسبب وجودِ ضِدِّه، وحينئذٍ يَلْزَمُ التسلسُّلُ.

• قال:

وإِثْبَاتُ بَقَاءِ لَّا فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ التَّرْجِيحَ بِلَا مُرْجِحٍ، وَاجْتِمَاعِ النَّفِيضَيْنِ. وَإِثْبَاتُهُ فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ: إِذَا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ.

(١) (ب): وبواسطة.

(٢) (ب): للجواهر.

(٣) ساقطة من (ب) (هـ).

(٤) (ب): للوجود، و«في» ساقطة.

(٥) (ج): لزم.

○ أقول:

ذَهَبَ طائفة<sup>(١)</sup> إلى أن الجوهرَ باقٍ ببقاء قائم بذاته<sup>(٢)</sup>، فإذا<sup>(٣)</sup>

انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر.

فقال المصنف: إثبات بقاء لا في محلِّ يَسْتَلْزِمُ الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين؛ وذلك لأن البقاء لا يخلو: إما أن يكون جوهرًا أو عَرَضًا، فإن كان الأول يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنه لا يمكن أن يكون كلُّ من الجوهرين - أعني: الجوهر الذي هو باقٍ بالبقاء، والجوهر الذي هو البقاء - شَرْطًا<sup>(٤)</sup> للآخر؛ لاستحالة الدور، فيكون أحدهما شَرْطًا للآخر، فيلْزَمُ الترجيح بلا مرجح؛ لأنه لم يكن جعل أحدهما شَرْطًا<sup>(٥)</sup> (ج/١٨٦) للآخر أولى من العكس.

وإن كان الثاني يَلْزَمُ اجتماع النقيضين؛ لأنه باعتبار أن يكون قائمًا بذاته لا يكون في محلِّ، وباعتبار كونه عَرَضًا يكون في محلِّ، فيلْزَمُ اجتماع النقيضين<sup>(٥)</sup>.

وَذَهَبَ<sup>(٦)</sup> جماعةٌ من الأشاعرة<sup>(٧)</sup> إلى أن الجَوْهَرَ باقٍ ببقاء قائم

---

(١) منهم ابن شيب المعزلي، كما في كشف المراد بتحقيق السباني ص ٢٥٤.  
(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: قائم بذاته. أقول: والحاصل في المسألة ثلاثة مذاهب: أحدها: أنه باقٍ ببقاء قائم بذاته، والثاني: أنه باقٍ ببقاء قائم به، والثالث: انعدام كل واحد منهما، وهو اختيار المصنف، قلت: وهذا منعب يحتاج إلى أن يحرر ويحقق» ب/١٩٢.

(٣) (أ): وإذا.

(٤) (ب) (هـ): لا يكون شرطًا.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (أ): ذهب.

(٧) انظر: شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٣٩.

به، فإذا أراد الله تعالى إعدام الجوهر لم يُوجد البقاء، فانتفى الجوهر.  
 فَأَبْطَلَ الْمُصَنِّفُ ذَلِكَ الْمَذْهَبَ: بِأَنْ حُصِلَ الْبَقَاءُ فِي الْمَحَلِّ  
 بِتَلَزُّمِ تَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ: إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ  
 حُصُولَ الْبَقَاءِ فِي الْمَحَلِّ، يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ الْمَحَلِّ فِي الزَّمَانِ  
 الثَّانِي، فَحُصُولُهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي إِنْ كَانَ هُوَ <sup>(١)</sup>: نَفْسَ الْبَقَاءِ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ  
 الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ابْتِدَاءً؛ وَمَعْلُولَ الْبَقَاءِ <sup>(٢)</sup>، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ  
 عَلَى نَفْسِهِ بِوَاسِطَةٍ.

\* قال:

وَوُجُوبُ إِقْبَاءِ الْوَعْدِ وَالْحِكْمَةِ يَفْتَضِي وَجُوبَ الْبُعْثِ.  
 وَالضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِثُبُوتِ الْجِسْمَانِيِّ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ، مَعَ إِمْكَانِهِ. وَلَا  
 تَحِبُّ إِعَادَةُ قَوَاضِلِ الْمُكَلَّفِ.

وجوب قضاء  
الجسماني

○ أقول:

اختلفوا في المعاد <sup>(٣)</sup>: فَأَطْبَقَ الْمَلِئُونَ عَلَى الْجِسْمَانِيِّ.

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (ب): للبقاء. والمناسب أن يقال: أو معلول البقاء.

(٣) الأقوال في المعاد أربعة:

الأول: أن المعاد جسماني فقط، وهو قول جمهور المتكلمين، وذلك بناء على أن  
 الروح عندهم جسم لطيف، وأن الإنسان إنسا هو عبارة عن هذا الهيكل المحسوس  
 فقط.

الثاني: أن المعاد روحاني فقط، وذلك بمعنى بقاء النفس الناطقة متبهجة بعقلها  
 وهياتها الفاضلة الحسنة، أو معذبة كامدة بجهلها وهياتها الرذيلة السيئة. وهذا قول  
 الحكماء الأوائل.

وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَعَادَ النَّفْسَانِي يُكَيِّفُ إِثْبَاتَهُ بِالْبُرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ، وَأَمَّا الْمَعَادُ الْجِسْمَانِي فَلَا (١/٩٧) مَجَالٌ لِلْبُرْهَانِ عَلَى إِثْبَاتِهِ وَنَفْيِهِ، لَكِنْ يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْأَنْبِيَاءُ؛ لِأَنَّ تَصْدِيقَ الْأَنْبِيَاءِ وَاجِبٌ عَقْلًا؛ لِأَنَّهُمْ صَادِقُونَ (٢٠٧/هـ).

وَذَهَبَ طَائِفَةٌ إِلَى الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي دُونَ النَّفْسَانِي (١).  
وَذَهَبَتْ (٢) طَائِفَةٌ إِلَى نَفْيِهِمَا (٣).

وَاخْتِجَّ الْمُصَنِّفُ عَلَى وَجُوبِ الْمَعَادِ بُوْجُوهَيْنِ:

الذَّاهِبُ  
إِلَى وَجُوبِ  
الْمَعَادِ

الأول: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَّ الْمُكَلَّفِينَ (٤) بِالثَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ،

= الثالث: إنكار المعاد الروحاني والجسماني، وهو قول الفلاسفة الطبيعيين والدهرية وأصحاب التناسخ.

الرابع: أَنَّ الْمَعَادَ رُوحَانِي وَجِسْمَانِي، وَذَلِكَ بِنَاءِ عَلَى الْقَوْلِ بِتَجَرُّدِ النَّفْسِ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ مَجْمُوعِ الْبَدَنِ وَالرُّوحِ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الصُّوفِيَّةِ وَالشَّيْبَعِيَّةِ وَالْكِرَامِيَّةِ، وَاخْتَارَهُ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ الْغَزَالِيَّ وَالْحَلِيمِيَّ وَالرَّاعِبِيَّ وَالْقَاضِيَّ وَغَيْرَهُمْ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُصَنِّفِ وَالشَّارِحِ.

انظر فيما سبق: المحصل ص ٥٣٧، الصحائف الإلهية ص ٤٣٨، الرسالة التسعينية للهندي ص ١٥٢، شرح المقاصد ٨٨/٥، توضيح المراد ص ٧٨٤.

(١) هكذا في جميع النسخ إلا نسخة (د) فإن العبارة ساقطة منها. ولعل الأول أن تكون العبارة هكذا: «وذهب طائفة إلى المعاد النفساني دون الجسماني»؛ لأنه قد تقدم ذكر قول من قال بالمعاد الجسماني فقط، فلا فائدة في التكرار.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: المتصور في المعاد من المذاهب الممكنة العقلية خمسة: أن يقال به روحاني وجسماني، وأن لا يقال به لا روحاني ولا جسماني، وأن يقال بروحانيته فقط، وأن يقال بجسمانيته فقط، وأن يقال فيه بالوقف» ١٩٣/١.

(٤) (ج): المكلف.

وَتَوَعَّدَ بِالْعِقَابِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَلَا يُصَوِّرُ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ بَعْدَ الْمَوْتِ إِلَّا بَعْدَ الْعَوْدِ، فَيَجِبُ الْعَوْدُ إِيفَاءً لِلْوَعْدِ وَالْوَعْدِ.

الثاني: أن الله تعالى كَلَّفَ بِالْأوامر والنواهي، فَيَجِبُ أَنْ يَصِلَ الثَّوَابُ بِالطَّاعَةِ وَالْعِقَابُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، فَيَجِبُ الْبُغْثُ بِمَقْتَضَى الْحِكْمَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ ظَالِمًا، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

وفيها تَنْظَرُ؛ إذ هما مَبْنِيَانِ عَلَى قَاعِدَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، وَأَنَّ الْعَدْلَ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ. (١٩٥/ب).

والْحَقُّ: أَنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ وَالرُّوحَانِيَّ كِلَاهِمَا وَاقِعٌ.

أما الرُّوحَانِيَّ: فَلَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ مُجَرَّدَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ، وَأَنَّهَا تَبْقَى بَعْدَ الْخِرَابِ، وَلَهَا سَعَادَةٌ وَشِقَاوَةٌ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقَلِّمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾<sup>(١)</sup> وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَدُّونَ﴾<sup>(٢)</sup> وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾<sup>(٣)</sup> أَرْجُوهُ إِنَّ رَبِّكَ رَاجِعٌ مَّرْجِعًا<sup>(٤)</sup>.

وأما الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ: فَلَا يَسْتَعِدُّ الْعَقْلُ بِإِثْبَاتِهِ، لَكِنْ<sup>(٤)</sup> قَدْ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٌ كَثِيرَةٌ، دَالَّةٌ عَلَى إِثْبَاتِهِ، بِحَيْثُ لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ.

(١) سورة السجدة: ١٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) سورة الفجر: ٢٧ - ٢٨.

(٤) (ج): ولكن.

منها: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُغِيثُ الْعَظْمَاءَ وَيَهْدِي رَبِّيهِ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُغِيثُهَا  
 اللَّهُ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (١) ﴿فَإِنَّا هُمْ بَيْنَ الْأَعْدَاءِ إِنَّكَ رَبِّيَوْمَ يَبْسُوتُ﴾ (٢) ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (٣) ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ  
 أَنْ يَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (٤) ﴿بَلَى قَدِيرِينَ عَلَيَّ أَنْ تُسَوِّىَ بَنَانَهُ﴾ (٥) ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْمَانَا  
 نَجْرَةً﴾ (٦) ﴿وَقَالُوا لِمَ لُجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ (٧) ﴿كَلِمًا نَبِيحَتِ لُجُودُهُمْ  
 بَدَلْنَاهُمْ لُجُودًا غَيْرَهَا﴾ (٨) ﴿يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ يِرَاعًا ذَلِكِ حَشْرٌ  
 عَلَيْنَا يَبِيسٌ﴾ (٩) ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْوَيْطَاءِ كَيْفَ تُدْبِرُهَا ثُمَّ تَكْسُومُهَا  
 لَحْمًا﴾ (١٠) ﴿أَفَلَا يَمْلِكُ إِذَا بَعُثَرَا مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (١١) إلى (١١) غير ذلك مما  
 لا يُمكنُ أَنْ يُحْصَى.

فَالضَّرُورَةُ تَقْتَضِي بِأَنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ .  
 وَإِمَّاكُنَّ الْعَوْدِ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَوْدِ جَمْعُ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ ،

- 
- (١) سورة يس: ٧٨ - ٧٩ .  
 (٢) سورة يس: ٥١ .  
 (٣) سورة الإسراء: ٥١ .  
 (٤) سورة القيامة: ٣ .  
 (٥) سورة النازعات: ١١ .  
 (٦) سورة فصلت: ٢١ .  
 (٧) سورة النساء: ٥٦ .  
 (٨) سورة ق: ٤٤ .  
 (٩) سورة البقرة: ٢٥٩ .  
 (١٠) سورة العاديات: ٩ .  
 (١١) (ب) (هـ): والى .

وهو ممكن بالضرورة، وإليه أشار بقوله «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>(١)</sup>.

قوله: «ولا تَجِبُ إعادةُ فواضِلِ الْمُكَلَّفِ» إشارةٌ إلى جوابِ شبهةٍ.

تقريرُ الشبهة: أن المَعَادَ الجِسمانيَّ غيرُ ممكن؛ لأنه لو أَكَلَّ إنسانٌ إنساناً، حتى صارَ جُزءَ بَدَنِ المَأْكُولِ جُزءَ بَدَنِ الأَكَلِّ، فليس بَأَن يُعَادَ جُزءُ بَدَنِ أَحدهما أَوْلَى من أن يُعَادَ جُزءُ بَدَنِ الأَخرِ، وجَعَلَهُ جُزءاً لِبَدْنِهَا<sup>(٢)</sup> محالٌّ، فينبغي أن لا يُعَادَ واحدٌ منهما.

تقريرُ الجواب: أن الجُزءَ الأَصْلِيَّ لأَحدهما فَضَّلُ الأَخرِ، فَوَدَّه إليه أَوْلَى.

\* قال:

وَعَدَمُ انخِرَاقِ الأَفْلاكِ، وَحُضُورُ الجَنَّةِ فَوْقَهَا، وَدَوَامُ الحَيَاةِ مَعَ الاخْتِرَاقِ، وَتَوَلُّدُ البَدَنِ مِنْ غَيْرِ التَّوَالِدِ، وَتَنَاهِي القُوَى الجِسمَانِيَّةِ - اسْتِغْنَاءَاتٌ.

○ أقول:

احتجَّ القائلُ بامتناعِ العُودِ بوجوه<sup>(٣)</sup>:

الأولُ: أنه لو تَبَّتْ المَعَادُ الجِسمَانِيَّةُ: فإما أن (ج/١٨٧) يكونُ

(١) سورة يس: ٧٩.

(٢) (هـ): وجعله جزءاً لبدنها. وفي (د): لبدنيهما.

(٣) انظر: المحصل ص ٥٥٧، كشف المراد بتحقيق البحاني ص ٢٦٠.

وَصَوْلُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ<sup>(١)</sup> فِي الْأَفْلَاقِ أَوْ فِي الْعُنَاصِرِ، وَالثَّانِي هُوَ التَّنَاسُخُ<sup>(٢)</sup>، وَالْأَوَّلُ يُوجِبُ انْحِرَاقَ الْأَفْلَاقِ<sup>(٣)</sup>.

وَيَلْزَمُ<sup>(٤)</sup> أَيْضاً: حَصُولُ الْمَجَنَّةِ فَوْقَ الْأَفْلَاقِ؛ لِأَنَّ وَصَوْلَ الثَّوَابِ إِلَى الْمُكَلَّفِ فِي الْجَنَّةِ، وَالْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ ثَبُوتِهَا، فَيَلْزَمُ قَدَمَ كُرْبَةِ الْأَفْلَاقِ<sup>(٥)</sup>.

وَأَيْضاً: يَلْزَمُ دَوَامُ الْإِحْتِرَاقِ<sup>(٦)</sup> مَعَ دَوَامِ الْحَيَاةِ<sup>(٧)</sup>، وَهُوَ مَمْتَنَعٌ<sup>(٨)</sup>.

(١) عبارة الرازي في المحصل: «وثانيها: أن الجنة والنار: إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر، أما في هذا العالم: فلما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر... ص ٥٥٧».

وعبارة القوشجي في شرح التجريد: «لو ثبت المعاد الجسماني: فلما أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر، وهو التناسخ، أو في عالم الأفلاك، وهو يوجب انحراف الأفلاك، وهو محال» ٣٤٠/٣.

(٢) وهو محال؛ وذلك لأن وصول الثواب والعقاب لو كان في عالم العناصر، لكانت النفوس متعلقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك عين التناسخ. انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتب ل: ٢٦٨.

(٣) وهو محال؛ وذلك لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والانتام، ولا يخاطبها شيء من الفاسدات. وهذا بحسب اعتقاد القائل بامتناع العود، وهم قدماء الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٥٥٧.

(٤) أي: يلزم من ثبوت المعاد الجسماني.

(٥) وذلك لأن الفلك بسيط، فيكون شكله كريا، فشكله الكرة، فلو فرض عالم آخر كان كريا، فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلاء، وهو محال. انظر: مطالع الأنظار ص ٢١٩.

(٦) (ب): الإحراق.

(٧) وهو حال أهل النار في النار.

(٨) بيان امتناعه: هو أن الإنسان إذا احترق بالنار فسد مزاجه وتفرقت أجزائه، فلم تبق علاقة للنفس بالبدن، حتى يتألم حياً، وهو متناقض لما تقولون به من أن المعاصي في جهنم يبقى حياً ويتألم. انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٨٧.



وأيضاً: يَلْزَمُ تَوَلُّدُ التَّبَدُّنِ مِنْ غَيْرِ التَّوَالِدِ<sup>(١)</sup>، وهو ممتنع.  
 وأيضاً: يَلْزَمُ (هـ/٢٠٨) أَنْ يَكُونَ الْقُوَى الْجِسْمَانِيَّةُ<sup>(٢)</sup> غَيْرَ مَتَاهِيَةِ  
 التَّحْرِيكِ؛ لِأَنَّ وَصُولَ الثَّوَابِ دَائِمًا، وَوَصُولَ الْعِقَابِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى  
 الْبَعْضِ دَائِمًا، يُوجِبُ التَّحْرِيكَاتِ الْغَيْرِ الْمَتَاهِيَةِ.  
 أَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ: أَنَّهَا<sup>(٣)</sup> اسْتِعَادَاتٌ، وَلَا امْتِنَاعَ  
 فِي شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ<sup>(٤)</sup>.

فإن الأفلاك حادثة، كما<sup>(٥)</sup> ذُكِرَ<sup>(٦)</sup>، فيكونُ عَدْمُهَا جَائِزًا، وَإِذَا  
 كَانَ عَدْمُهَا جَائِزًا<sup>(٧)</sup> كَانَ انْخِرَاقُهَا أَيضًا جَائِزًا.  
 وَحَصُولُ الْجَنَّةِ فَوْقَ الْأَفْلَاقِ جَائِزٌ، وَكُرْبَتُهَا مَمْنُوعَةٌ، وَعَلَى تَقْدِيرِ  
 كُرْبَتِهَا لَا يَسْتَلْزِمُ حَصُولُ الْجَنَّةِ فَوْقَهَا عَدَمَ كُرْبَتِهَا.  
 وَدَوَامُ الْحَيَاةِ مَعَ دَوَامِ الْإِحْتِرَاقِ<sup>(٨)</sup> مُمْكِنٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ  
 عَلَى كُلِّ مَقْدُورٍ.  
 وَالتَّوَلُّدُ مُمْكِنٌ، كَمَا فِي حَقِّ آدَمَ.  
 وَالْقُوَّةُ الْجِسْمَانِيَّةُ قَدْ لَا يَتَنَاهَى انْفِعَالُهَا، وَكَذَا فِعْلُهَا بِوَسِطَةِ<sup>(٩)</sup>.

(١) وذلك في وقت الإعادة.

(٢) (ج): القوة الجسمانية.

(٣) (ج): بأنها.

(٤) (هـ): ذكرنا.

(٥) (ج): (هـ): لما.

(٦) (أ): ذكرنا.

(٧) ساقطة من (هـ).

(٨) (ب): الإحراق.

(٩) عبارة الحلبي في كشف المراد: والقوى الجسمانية قد لا يتنهم أثرها إذا كانت  
 واسطة في التأثير. ص ٢٦١ بتحقيق السبحاني.

قال:

بحث الثواب  
والعقاب

وَيُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْمَدْحُ بِفِعْلِ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ، وَفِعْلٍ ضِدِّ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَافِ بِهِ، بِشَرْطِ فِعْلِ الْوَاجِبِ لِيُجُوبَهُ أَوْ لِيُجِبَهُ وَجُوبِهِ، وَالْمَنْدُوبِ كَذَلِكَ، وَالضَّدُّ؛ لِأَنَّهُ تَرَكُ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَافُ؛ لِأَنَّهُ إِخْلَافٌ بِهِ؛ لِأَنَّ الْمَسْقَعةَ مِنْ غَيْرِ عَوَضٍ ظَلَمَ. وَلَوْ أَنْكَرَ الْإِيتِدَاءُ بِهِ كَانَ عِبْتًا. وَكَذَا يُسْتَحَقُّ الْعِقَابُ وَالذَّمُّ بِفِعْلِ الْقَبِيحِ وَالْإِخْلَافِ بِالْوَاجِبِ؛ لِاسْتِمَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ، وَالسَّعْيِ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ<sup>(١)</sup>، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ<sup>(٢)</sup>.

تعريف الثواب

والثواب: هو النَّعْمُ الْمُسْتَحَقُّ الْمُقَارِنُ لِلتَّعْظِيمِ. وَالْمَدْحُ: قَوْلُ يُسَبِّحُ<sup>(٣)</sup> عِنَ ارْتِفَاعِ حَالِ الْغَيْرِ، مَعَ الْقَصْدِ إِلَى الرَّفْعِ<sup>(٤)</sup>.  
وَالْمُكَلَّفُ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ وَالْمَدْحَ: بِفِعْلِ الْوَاجِبِ، وَبِفِعْلِ الْمَنْدُوبِ، وَبِفِعْلِ ضِدِّ الْقَبِيحِ<sup>(٥)</sup>، وَبِالْإِخْلَافِ بِفِعْلِ الْقَبِيحِ.

- (١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: لما بين... آخره. أقول: لما ذكر حكم البعث، وفرغ منه، أخذ الآن يتكلم على الأسباب الموجبة لذلك، فلما فرغ من الحكم المسيبي شرع الآن في الحكم السبي، والله - تعالى - أعلم» ١٩٤/١.
- (٢) انظر في الثواب والعقاب: شرح الأصول الخمسة ص ٦١١، الأربعين للرازي ٢٠٦/٢، مطالع الأنظار ص ٢٢٠، شرح المقاصد ١٢٥/٥.
- (٣) زاد في كشف المراد: منه ص ٣٨٤.
- (٤) وهو الترك له. كشف المراد ص ٣٨٤.

وَيُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْمَدْحِ إِيقَاعُ الْوَاجِبِ لَوْجُوهِه <sup>(١)</sup> أَوْ لَوْجُوهِ وَجُوهِه <sup>(٢)</sup>، وَإِيقَاعُ الْمُنْدُوبِ لِتَذْبِهِ أَوْ لَوْجُوهِ تَذْبِهِ، وَإِيقَاعُ فِعْلٍ ضِدِّ الْقَبِيحِ لِكَوْنِهِ تَرَكٌ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَالُ بِالْقَبِيحِ؛ لِأَنَّهُ إِخْلَالٌ بِالْقَبِيحِ. لِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَ <sup>(٣)</sup> الْوَاجِبَ وَالْمُنْدُوبَ لَا لِمَا ذُكِرَ، بَلْ لِأَجْلِ أَنْفَرِ آخِرٍ لَمْ يَسْتَحِقْ ثَوَاباً وَلَا مَدْحاً، وَكَذَا لَوْ فَعَلَ ضِدَّ الْقَبِيحِ أَوْ أَخْلَلَ بِالْقَبِيحِ لَا لِمَا ذُكِرَ، بَلْ لِغَرَضٍ آخَرَ مِنْ لَذَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا، لَمْ يَسْتَحِقْ ثَوَاباً وَلَا مَدْحاً.

وَإِنَّمَا يُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْمَدْحُ بِمَا ذُكِرَ؛ لِأَنَّ الْإِيتْيَانَ بِمَا ذُكِرَ مَشَقَّةٌ، فَالتَّزَامُ الْمَشَقَّةَ عَنِ الْقَادِرِ الْحَكِيمِ مِنْ غَيْرِ غَرَضٍ، أَوْ: لِغَرَضٍ هُوَ الْإِضْرَارُ ظَلْمٌ، وَالظُّلْمُ قَبِيحٌ، وَالْقَبِيحُ لَا يَصُدُّرُ عَنِ الْقَادِرِ الْحَكِيمِ؛ أَوْ لِغَرَضٍ هُوَ النِّفْعُ، فَذَلِكَ النِّفْعُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُعْمَكِنَ الْإِبْتِدَاءَ بِذَلِكَ النِّفْعِ مِنْ غَيْرِ (ب/١٩٦) تَوَسُّطِ يَلْزَمُ <sup>(٤)</sup> الْعَبَثُ؛ وَإِمَّا أَنْ لَا يُعْمَكِنَ الْإِبْتِدَاءَ بِذَلِكَ النِّفْعِ، وَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي أَنْ يُسْتَحَقَّ بِمَا ذُكِرَ الثَّوَابُ وَالْمَدْحُ <sup>(٥)</sup>.

وفيه نظرٌ؛ لأنه مبنيٌّ على قاعدة التحسين والتقييح العقليين، وقد عرَّفَتْ ما فيه.

- (١) بحيث لو سئل: لم فعلت أو تركت؟ أجاب: لأنه واجب أو مندوب أو قبيح في الشرع. توضيح المراد ص ٨٠٩.
- (٢) المراد بالوجه: هو ملاك الحكم، من المصلحة أو المفيدة الواقعية التي يعلمها الشارع، ويجعل الحكم عليها، ملزمة كانت أو غير ملزمة، وجميع الملاكات يرجع إلى ملاك واحد، وهو القرية من الله تعالى. توضيح المراد ص ٨٠٩.
- (٣) جملة: «لو فعل» ساقطة من (ب).
- (٤) كلما في جميع النسخ، والمناسب: فيلزم.
- (٥) (أ) زيادة: فيه.

وَيَسْتَحِقُّ الْمُكَلَّفُ الْعِقَابَ وَالذَّمَّ بِفَعْلِ الْقَبِيحِ وَالْإِخْلَالَ بِالْوَاجِبِ .

والعقاب: هو الصَّرْرُ الْمُسْتَحَقُّ الْمُقَارِنُ لِلْإِهَانَةِ . والذَّمُّ: قولٌ تعريف السبب يُبَيِّنُ عَنْ اتِّصَاعِ حَالِ الْغَيْرِ مَعَ قَضِيهِ .  
وإنما يُسْتَحَقُّ الْعِقَابُ وَالذَّمُّ بِفَعْلِ الْقَبِيحِ أَوْ الْإِخْلَالَ بِالْوَاجِبِ  
بِوَجْهِينِ<sup>(١)</sup>:

أحدهما: عَقْلِيٌّ، وَالْآخَرُ: سَمْعِيٌّ .

أما العَقْلِيُّ: فَلأنَّ الْعِقَابَ عَلَيَّ مَا ذُكِرَ لُطْفٌ؛ لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ إِذَا  
عَلِمَ أَنَّ الْمَعْصِيَةَ يَسْتَحِقُّ بِهَا الْعِقَابَ، فَإِنَّهُ يَتَعَدَّى عَنْ فِعْلِهَا، وَيَقْرُبُ إِلَى  
فِعْلِ ضِدِّهَا، وَهُوَ مَعْلُومٌ قَطْعاً، وَاللُّطْفُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ .

وأما السَّمْعِيُّ: فَلَمَّا عُرِفَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ أَنَّ الْإِخْلَالَ  
بِالْوَاجِبِ سَبَبٌ لِاسْتِحْقَاقِ<sup>(٢)</sup> الْعِقَابِ .

\* قال :

وَلَا امْتِنَاعَ فِي اجْتِمَاعِ الْاسْتِحْقَاقَيْنِ بِإِعْتِبَارَيْنِ .

○ أقول :

هذا جوابٌ عن اعتراض وارد على أن الإخلال بالواجب سبب  
لاستحقاق الذم<sup>(٣)</sup> .

تقريرُ الاعتراض: أن الإخلال بالواجب لو كان سبباً لاستحقاق

(١) (ج): لوجهين .

(٢) (هـ): استحقاق .

(٣) ساقطة من (هـ) .

الذم، والإخلال بالقيح سبباً لاستحقاق المدح، لكان المُكَلَّفُ إذا أخلَّ بالواجب وبالقيح، كان مُسْتَحَقًّا للمدح والذم، (٢٠٩/هـ) فيلزم اجتماع الاستحقاقين، أي: استحقاق المدح والذم في مُكَلَّفٍ واحدٍ، وهو ممتنع.

تقريرُ الجواب: أن اجتماع الاستحقاقين باعتبارين: أما استحقاق المدح فباعتبار الإخلال بالقيح، وأما استحقاق الذم فباعتبار الإخلال بالواجب، ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

• قال:

وإِجَابُ الْمَشَقَّةِ فِي شُكْرِ الْمُنْعِمِ <sup>(١)</sup> قَبِيحٌ، وَلِقَضَاءِ الْعَقْلِ بِهِ مَعَ الْجَهْلِ. (ج/١٨٨)

○ أقول:

ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ <sup>(٢)</sup> الْبَلْخِي إِلَى أَنْ إِجَابَ هَذِهِ التَّكَالِيفِ وَقَعَ شُكْرًا لِلنِّعَمِ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا، فَلَا يَسْتَحِقُّ الْمُكَلَّفُ بِهَا ثَوَابًا <sup>(٣)</sup>.  
فَيَبِّنُ الْمُصَنِّفُ <sup>(٤)</sup> بِظُلْمَتِهِ: بِأَنَّ إِجَابَ الْمَشَقَّةِ فِي شُكْرِ النِّعَمِ <sup>(٥)</sup> قَبِيحٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ؛ إِذْ يَتَّبِعُ عَقْلًا أَنْ يُنْعِمَ الْإِنْسَانُ عَلَى غَيْرِهِ نِعْمَةً، ثُمَّ

(١) (ب): النعم.

(٢) (هـ): قاسم.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦١٧، كشف المراد ص ٣٨٦.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): قوله: فيبين المصنف.. آخره. أقول: وأورد علي

هذا: أنه يقتضي أن تكون الهبة بشرط الثواب قبيحاً غير مشروع، فاعلم! ١٩٥/١.

(٥) (ب): (ج): النعمة.

بِكَلْمَةٍ وَيُوجِبُ عَلَيْهِ شُكْرَهُ عَلَى تِلْكَ النِّعْمَةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ نَوَابٌ، وَالْقَبِيحُ لَا يَصْدُرُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ إِيْجَابُ التَّكْلِيفِ لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ.

وَبَانَ الْعَقْلُ قَاضِيًا بِوُجُوبِ شُكْرِ الْمُنْعِمِ، وَجَاهِلٌ بِالتَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ، فَقَضَاءُ<sup>(١)</sup> الْعَقْلِ بِوُجُوبِ الشُّكْرِ مَعَ الْجَهْلِ بِالتَّكْلِيفِ، يُوجِبُ الْحُكْمَ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ لَيْسَتْ شُكْرًا.

• قال:

وَيُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ كَوْنُ الْفِعْلِ<sup>(٢)</sup> أَوْ الْإِخْلَالِ بِهِ نَاقًا، لَا رَفْعَ النَّدَمِ عَلَى فِعْلِهِ، وَلَا انْتِفَاءَ النَّفْعِ الْمَاجِلِ إِذَا فُعِلَ لِلرَّوْحِ.

ما يشترط في  
استحقاق  
الثواب  
وما لا يشترط

○ أقول:

يُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ كَوْنُ الْفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ الْمُنْدُوبِ أَوْ الْإِخْلَالِ<sup>(٣)</sup> بِالْفِعْلِ الْقَبِيحِ مُشْتَمَلًا عَلَى الْمَشَقَّةِ؛ لِأَنَّ الْمُوجِبَ لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ هُوَ الْمَشَقَّةُ، فَإِذَا انْتَفَتْ انْتَفَى اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ. وَلَا يُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بِفِعْلِ الطَّاعَةِ رَفْعَ النَّدَمِ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ، فَإِنَّ فِي حَالَةِ صُدُورِ الْفِعْلِ يَمْتَنِعُ النَّدَمُ عَلَيْهِ، فَلَا فَائِدَةَ فِي اشْتِرَاطِ رَفْعِهِ.

(١) (ج): وقضاء.

(٢) (هـ): زيادة: الواجب أو المندوب.

(٣) (ل): والإخلال.

ولا يُشترطُ أيضاً في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل، إذا  
فَعَلَهُ الْمُكَلَّفُ لَوَجْهِ الْوَجُوبِ أَوْ لَوَجْهِ النَّدْبِ، أَوْ لِلْوَجُوبِ أَوْ لِلنَّدْبِ.

\* قال:

وَيَجِبُ اقْتِرَانُ الثَّوَابِ بِالتَّعْظِيمِ وَالْعِقَابِ بِالإِهَانَةِ؛ لِئَلِمَ  
الضَّرُورِيَّ بِاسْتِحْقَاقِهِمَا مَعَ فِعْلِ مُوجِبِهِمَا<sup>(١)</sup>.

المراد بالثواب  
بالتعظيم  
والعقاب  
بالإهانة

○ أقول:

ذَقِبَ<sup>(٢)</sup> المعتزلةُ إلى أن الثوابَ يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالتعظيم،  
والعقابُ يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالإهانة<sup>(٣)</sup>.

واختاره المُصَنِّفُ. (1/98)

واختجَّ عليه: بأنَّ تَعَلُّمَ بالضرورة أن الفِعْلَ الْمُوجِبَ للثواب  
والفِعْلَ الْمُوجِبَ للعقاب، يَسْتَحِقُّ فاعِلُهُما التَّعْظِيمَ والإِهَانَةَ<sup>(٤)</sup>.

\* قال:

وَيَجِبُ دَوَامُهُمَا؛ لِإِسْتِمَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ، وَلِدَوَامِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ،  
وَلِخُصُولِ نَقِضِهِمَا<sup>(٥)</sup> لَوَلَاةٍ. وَيَجِبُ خُلُوصُهُمَا؛ وَإِلَّا لَكَانَ الثَّوَابُ

دوام الثواب  
والعقاب

(١) (هـ): بوجبهما.

(٢) (ج): ذعب.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٨٧، شرح المقاصد ١٣٠/٥.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يظهر له والله تعالى أعلم: أن نفس

الإهانة تعظيم، والعقاب نفسه إهانة، وهذا أمر لا مرة فيه ولا فرية» ب/١٩٥.

(٥) (د): نقضيهما.

أَنْقَصَ حَالاً مِنَ الْعَوَظِي وَالْتَفَضَّلَ عَلَى تَقْدِيرِ<sup>(١)</sup> حُصُولِهِ فِيهِمَا ،  
وَهُوَ<sup>(٢)</sup> أَذْخَلَ فِي بَابِ الرَّجْرِ .

○ أقول:

ذَهَبَتِ الْمَعْتَزَةُ<sup>(٣)</sup> إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ دَوَامُ ثَوَابِ أَهْلِ النِّعَمِ وَعِقَابِ  
أَهْلِ الْجَحِيمِ عَقْلاً .  
وَإِخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ .

وَإِخْتَجَّ عَلَيْهِ: بِأَنَّ دَوَامَ الثَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ وَدَوَامَ الْعِقَابِ عَلَى  
الْمَعْصِيَةِ، يَتَعَثُّ الْمُكَلَّفُ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ، وَيَزْجُرُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ،  
فَيَكُونُ لُطْفًا، وَاللُّطْفُ وَاجِبٌ .

وَبِأَنَّ الْمَوْجِبَ لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ هُوَ الْمَوْجِبُ لِلْمَدْحِ  
وَالذَّمِّ، وَالْمَدْحُ أَوْ الذَّمُّ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، بَلْ يَكُونُ دَائِمًا،  
فَلَا يَدُورُ وَأَنْ يَكُونَ الْمَوْجِبُ الْآخِرُ وَهُوَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ دَائِمًا؛ لِأَنَّ دَوَامَ  
أَحَدِ الْمَوْجِبَيْنِ يَسْتَدْعِي دَوَامَ الْمَوْجِبِ الْآخَرَ .

وَبِأَنَّهُ لَوْلَا دَوَامُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لَكَانَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ مُنْقَطِعَيْنِ،  
وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ حُصُولُ نَقِيضِهِمَا، أَي: يَلْزَمُ بِانْقِطَاعِ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ النِّعْمُ  
حُصُولُ الضَّرْرِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ، وَبِانْقِطَاعِ الْعِقَابِ الَّذِي هُوَ الضَّرْرُ  
حُصُولُ النِّعْمِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ، وَحُصُولُ نَقِيضِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ مُنَافِي

(١) (ج): قدر .

(٢) (ب): فهو .

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦، شرح المقاصد ١٣٠/٥، القلائد في تصحيح

العقائد لابن المرتضى ص ١٢٢ .



لهما؛ لأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا خَالِصَيْنِ عن الشوائب<sup>(١)</sup>؛ لأنه لو لم يكن الثواب والعقاب خَالِصَيْنِ، لكان الثواب والعقاب أَقْصَ حالاً مما هو عَوَضٌ لهما، (ب/١٩٧) والتفضل - على تقدير حصوله - في الثواب (هـ/٢١٠) والعقاب المَخَالِصَيْنِ عن الشوائب<sup>(٢)</sup>، لأنه أَدْخَلَ في الرَّجْرِ عن المعاصي.

\* قال:

وَكُلُّ ذِي مَرْكَبَةٍ فِي الْجَنَّةِ لَا يَطْلُبُ الْأَزِيدَ. وَيَبْلُغُ سُورُهُمْ  
بِالشُّكْرِ إِلَى حَدِّ انْتِقَاءِ الْمَشَقَّةِ، وَغَاثَهُمْ<sup>(٣)</sup> بِالثَّوَابِ يَنْفِي مَشَقَّةَ تَرْكِ  
الْقَبَائِحِ، وَأَهْلُ النَّارِ يُلْجِئُونَ إِلَى<sup>(٤)</sup> تَرْكِ الْقَبَائِحِ.

○ أقول:

هذا إشارة إلى جواب اعتراض.

تقريره: أن الثواب لا يَخْلُصُ عن الشُّوبِ؛ وذلك لأن أهل الجنة درجاتهم متفاوتة، فَمَنْ كان أدنى مرتبةً يكون مُعْتَمِّاً إذا شَاهَدَ مَنْ هو أعظمُ درجةً؛ ولأنه يَجِبُ على أهل الجنة الشُّكْرُ على نِعَمِ الله تعالى جَلَّ ذِكْرُهُ؛ وَيَجِبُ أيضاً عليهم الإخلاقُ بالقبائح، وكلُّ ذلك مشقة، فلا يكون الثواب خَالِصاً عن الشُّوبِ<sup>(٥)</sup>.

- 
- (١) (ج) زيادة: وإنما ينبغي أن يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب.  
(٢) (ج): الشوب.  
(٣) (ج): وغناهم.  
(٤) (ج): على.  
(٥) (أ): الشوائب.

تقريرُ الجواب: أن كلَّ ذي مرتبةٍ في الجنة لا يَطْلُبُ مرتبةً أزيدَ من مرتبته، فلا يكونُ مُفْتَتِحًا بمشاهدة مَنْ هو أعظمُ درجةً منه، وأن سرورهم بالشكر يتلَعُّ إلى حدِّ انتفاء المشقة؛ وأن غناهم بالثواب ومناقبه ينفي عنهم مشقة تترك القبايح؛ لأنه حينئذ (ج/١٨٩) تترك القبايح<sup>(١)</sup> لا يكون مشقة عليهم.

وأما أهل النار فإنهم يُلَجِّتُونَ<sup>(٢)</sup> إلى ترك القبايح، فلا تصدُرُ القبايح عنهم، فلا يكون ذلك تكليفاً؛ لأنه انتهى إلى حدِّ الإلجاء، فلا يحصل لهم<sup>(٣)</sup> ثواب ترك<sup>(٤)</sup> القبايح، فيكون عقابهم خالصاً عن الثواب.

○ أقول:

وَيَجُوزُ تَوَقُّفُ الثَّوَابِ عَلَى شَرْطٍ، وَإِلَّا لِأَيِّبِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ  
- تَعَالَى - خَاصَّةً<sup>(٥)</sup>.

أقول:

ذَهَبَ<sup>(١)</sup> جماعةٌ من المعتزلة إلى أن الثوابَ يجوزُ أن يتوقفَ على شرطٍ.

واختاره المصنّف.

(١) (أ) زيادة: عنهم.

(٢) (ج): ملجون.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ج): بترك.

(٥) في كشف المراد زيادة في المتن وهي: «وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿يَنْبَغِي

أَشْرَكَ لِيَحْكُمَ عَلَيْكَ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ يَرْكُودْ يَكُومًا عَنْ دِينِهِ﴾ ص ٢٨٩.

(١) (أ): ذهب.

وَاحتَجَّ عَلَيْهِ: بانه لو لم يَجُزْ تَوَقَّفَ الثَّوَابَ عَلَى شَرْطٍ، لَكَانَ  
الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ - مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَدَّقَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ فِي رِسَالَتِهِ - مَثَاباً، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ الْعَارِفَ بِاللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ - مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَدَّقَ  
النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَهُ مَعْرِفَةٌ مُسْتَقَلَّةٌ، فَلَوْ لَمْ يَجُزْ تَوَقَّفَ  
الثَّوَابَ عَلَى شَرْطٍ لَوَجِبَ أَنْ يُثَابَ بِالمَعْرِفَةِ المُسْتَقَلَّةِ، وَإِنْ لَمْ يُصَدَّقَ  
النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

✽ قَالَ:

وَالِإِحْبَاطُ بَاطِلٌ؛ لِاسْتِلْزَامِهِ الظُّلْمَ، وَلِقَوْلِهِ <sup>(١)</sup> تَعَالَى: ﴿مَنْ  
يَسْمَلْ وَيَشْكَالْ دَنَوٌ حَيْرًا يَسْرُمٌ﴾ <sup>(٢)</sup>، وَلِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ إِذَا كَانَ الْأَخِرُ  
صَعِيفاً <sup>(٣)</sup>، وَحُصُولِ الْمُتَنَاقِضِينَ مَعَ التَّسَاوِيِّ.

في الإجماع  
والفكر

○ أقول:

اختلفوا في المؤمن إذا اجتمع له طاعات ومعاصي:  
فَدَعَبَتْ <sup>(١)</sup> الْأَشَاعِرُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ثَوَابُهُ  
وَعِقَابُهُ <sup>(٢)</sup>، بَلْ إِنْ أَثَابَ فَبَفْضِهِ، وَإِنْ عَاقَبَ فَبِعَدْلِهِ، وَهِيَ إِثَابَةُ الْعَاصِي  
وَعِقَابُ الْمُطِيعِ <sup>(٣)</sup>.

(١) (ج): وقوله.

(٢) (أ) زيادة: ومن يعمل مظال ذرة شراً يره.

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي كشف المراد ص ٣٩٠ وشرح التجريد للفوشجي  
٣/٣٤٢: «ضعفا».

(٤) (ب): فغلب.

(٥) (ب): وعذابه.

(٦) انظر: الأربعين للرازي ٢/٢٣٧، مطالع الأنظار ص ٢٢٣، شرح المقاصد ٥/١٤٠.

وَدَقَّبَ جَمَاعَةً مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ<sup>(١)</sup> إِلَى الْإِحْبَاطِ وَالتَّكْفِيرِ، عَلَى مَعْنَى  
 أَنَّ الْمُكَلَّفَ أَشَقَطَ ثَوَابِهِ الْمُتَقَدِّمَ بِالْمَعْصِيَةِ الْمَتَأَخِّرَةِ، وَكَفَّرَ ذُنُوبَهُ  
 الْمُتَقَدِّمَةَ بِطَاعَتِهِ الْمَتَأَخِّرَةَ.

وَإِخْتَارَ الْمُصَنِّفُ تَقْيِيَ الْإِحْبَاطِ وَالتَّكْفِيرِ.

وَاجْتَجَّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ ظَلَمَ، وَالظُّلْمُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ، وَبِأَنَّ قَوْلَهُ  
 تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَمَسَلْ يَشْقَاكَ دَرَوَ حَيْرًا يَسْرَمَهُ﴾<sup>(٢)</sup> يَنَافِيهِ.

قَوْلُهُ: «وَلَعَدَمَ... الخ»<sup>(٣)</sup> إِشَارَةٌ إِلَى دَلِيلِ بَطْلَانِ مَذْهَبِ أَبِي

هَاشِمٍ.

تَقْرِيرُ مَذْهَبِهِ: أَنَّهُ يَنْتَفِي بِالْأَقْلِ بِالْأَكْثَرِ، وَيَنْتَفِي الْأَكْثَرُ بِالْأَقْلِ بِمَا  
 سِوَاهُ<sup>(٤)</sup>، وَيَبْقَى الزَّائِدُ مُشْتَحَقًّا، وَهُوَ الْمُوَازَنَةُ.

تَقْرِيرُ الدَّلِيلِ عَلَى بُطْلَانِهِ: أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ أَنَّ الْمُكَلَّفَ اشْتَحَقَّ خَمْسَةَ  
 أَجْزَاءٍ مِنَ الثَّوَابِ، وَعَشْرَةَ أَجْزَاءٍ مِنَ الْعِقَابِ<sup>(٥)</sup>، فِإِسْقَاطُ إِحْدَى  
 الْخَمْسَتَيْنِ مِنَ الْعِقَابِ<sup>(٦)</sup> دُونَ الْأُخْرَى لَيْسَ أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

وَلَوْ فُرِضَ أَنَّهُ اشْتَحَقَّ خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ مِنَ الثَّوَابِ، وَخَمْسَةَ أَجْزَاءٍ  
 مِنَ الْعِقَابِ: فَإِنَّ تَرْتِّبَ إِسْقَاطِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى يُلْزِمُ صَبِيؤُرَةً

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

(٢) سورة الزلزلة: ٧.

(٣) (ج): إلى آخره.

(٤) عبارة الحلبي والقوشجي: «وينتفى من الأكر بالأقل ما سواها»، كشف المراد ص

٣٩٠، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٢.

(٥) (ب): العذاب.

(٦) ساقطة من (ه).

المغلوب غالباً؛ وإن تَسَاوَقَا<sup>(١)</sup> لَزِمَ وجودُهُما معاً؛ لأنَّ عِلَّةَ عَدَمِ كُلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخر، فلو عُدِمَا دَفَعَةً لُوَجِدَا دَفَعَةً، لَكُنَّ العِلَّةُ موجودةً حَالاً حُدُوثِ المعلول، فهما موجودان حَالاً كونهما معدومين، (٢١١/هـ) فَيَلْزَمُ الجَمْعُ بين النقيضين.

• قال:

وَالكَافِرُ مُخَلَّدٌ. وَعَذَابُ صَاحِبِ الكَبِيرَةِ مُنْقَطِعٌ؛ لِاسْتِحْقَاقِهِ<sup>(٢)</sup> الثَّوَابَ بِإِيمَانِهِ، وَلِقُبْحِهِ عِنْدَ الْمُقْلَاءِ. وَالسَّنَمِيَّاتُ مَتَأَوَّلَةٌ، وَدَوَائِمُ العِقَابِ مُخْتَصَّةٌ بِالْكَافِرِ.

○ أقول:

اتفق المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع. طلب القصار لا يطع والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي لم يصل إلى المطلوب، رَعَمَ الجَاحِظُ والمُعْتَبِرُ<sup>(٣)</sup> أنه معذور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

وَدَعَبَ الباقون إلى أنه غير معذور، وأدعوا الإجماع عليه<sup>(٥)</sup>. واحتجوا عليه<sup>(٦)</sup>: بأن الكافر المبالغ في الاجتهاد: إما أن يصير

(١) (ب): تساوت، (هـ): تساويا. وفي (أ) (ج) زيادة: معاً.

(٢) (ب) (ج): لاستحقاق.

(٣) لم أجد ترجمته.

(٤) سورة الحج: ٧٨.

(٥) انظر: المحصل ص ٥٦٦.

(٦) ما ذكره في الاحتجاج هو كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ٤٠٠.

واصلًا إلى الحق؛ أو يتقن ناظرًا، وكلاهما ناجح، ويستنتج أن يؤدي  
 الاجتهاد إلى الكفر، فالكافر: إما مُقلِّد للكُفْر، وإما جاهلٌ جهلاً مُرْتَبِياً،  
 وكلاهما مُقَصِّرٌ في الاجتهاد، ولذلك حَكَمُوا بوقوعه في العذابِ.  
 وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ خطابٌ إلى أهل  
 الدين، لا إلى الخارجين، أو الذين لم يَدْخُلُوا فيه.

وأما أن عذاب أصحاب الكيثر هل هو منقطع<sup>(٢)</sup>؟

طلب  
 أصحاب  
 الكيثر منقطع

فَدَعَبَ أَهْلُ الشُّنَّةِ والإمامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة إلى أنه

ينقطع.

واختاره المُصنِّف.

واحتج عليه: بأن صاحب الكيثر يَسْتَحِقُّ<sup>(٣)</sup> الثواب بإيمانه؛ لقوله  
 تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾<sup>(٤)</sup>، ولا شك أن  
 الإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحقَّ العقاب بالمعصية: فإما أن  
 يُقَدَّمَ الثواب على العقاب، وهو باطل بالانفاق، أو بالعكس، وهو  
 المطلوب.

وبأنه: (ب/١٩٨) لو لم يتقطع عذابه يلزم أنه إذا عبد الله مكلف  
 مُدَّةَ عُمرِهِ، ثم عمِلَ كبيرةً في آخر عُمرِهِ، أن لا يتقطع عذابه، وهو قبيحٌ  
 عُقلاً.

(١) (ب) (د): صاحب.

(٢) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٢، شرح الأصول الخمسة ص

٦٦٦، الأريسين للرازي ٢/٢٣٧، كشف المراد ص ٣٩١، شرح المقاصد ٥/١٤٨.

(٣) (أ): مستحق.

(٤) سورة الزلزلة: ٧.

وأما السَّمْعِيَّاتُ التي تَمَسَّكَ بها<sup>(١)</sup> المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة (١٩٠/ج)، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾<sup>(٢)</sup> ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾<sup>(٣)</sup> ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَدْ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا﴾<sup>(٤)</sup> فمُتَأَوَّلَةٌ: إما بتخصيص العُصَمَاتِ بالكفار، أو بحَمْلِ الخُلُودِ عَلَى الْمُكْتَبِ الطويل.

وأما قولهم<sup>(٥)</sup>: «بأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكون دائماً؛ لِمَا تقدم» فإن أُريدَ بدوام العقاب دوامُ عقابِ الكفار مُسَلِّمًا، وإلَّا فممنوعٌ.

• قال:

وَالْمَقْضِيُّ وَاقِعٌ؛ لِأَنَّهُ حَقٌّ - تَعَالَى - فَجَزَاءُ إِسْقَاطُهُ، وَلَا ضَرَرَ عَلَيْهِ فِي تَرْكِهِ مَعَ ضَرَرِ التَّارِكِ<sup>(٦)</sup> بِهِ، فَحَسَنَ إِسْقَاطُهُ، وَلِأَنَّهُ إِحْسَانٌ، وَلِلْمَنْعِ.

○ أقول:

اختلفوا في جواز المقو:

- 
- (١) ساقطة من (أ) (ج).
  - (٢) سورة الجن: ٢٢.
  - (٣) سورة النساء: ٩٣.
  - (٤) سورة النساء: ١٤.
  - (٥) (ج): قوله.
  - (٦) في كشف المراد: «النازل به» ص ٣٩٢.

فَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ<sup>(١)</sup> إِلَى أَنَّهُ جَائِزٌ عَقْلًا، غَيْرُ جَائِزٍ سَمْعًا.  
وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى وَقُوعِهِ عَقْلًا وَسَمْعًا<sup>(٢)</sup>.  
وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

وَاخْتَجَّ عَلَى وَقُوعِهِ عَقْلًا<sup>(٣)</sup>: بَانَ الْعِقَابُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى، فَجَازَ لَهُ  
إِسْقَاطُ حَقِّهِ؛ وَبَانَ الْعِقَابُ ضَررًا<sup>(٤)</sup> عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَلَا ضَرَرَ عَلَى اللَّهِ  
تَعَالَى فِي تَرْكِهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فإِسْقَاطُهُ حَسَنٌ، وَكُلُّ مَا هُوَ حَسَنٌ  
فَهُوَ وَاقِعٌ. وَلِأَنَّ الْعَفْوَ إِحْسَانٌ، وَالْإِحْسَانَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ.

وَعَلَى وَقُوعِهِ سَمْعًا: بِالِدَلَالَةِ السَّمْعِيَّةِ، وَيُثَلِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ  
لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(٥)</sup> وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ  
يَكْفُرُوا الَّذِينَ أَشْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ  
الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾<sup>(٦)</sup>.

- (١) وهم جماعة من معتزلة بغداد. كشف المراد ص ٣٩٢. ونسبه الضائزاني إلى أكثر  
المعتزلة، شرح المقاصد ١٤٩/٥.
- (٢) وهو قول أهل السنة. شرح المقاصد ١٤٨/٥.
- (٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: واحتج على وقوعه عقلاً... آخره أقول: وفي  
هذا الاستدلال ما فيه؛ وذلك لأن مدعاه الوقوع، والدليل عليه الجواز، وهو لا  
يستلزم الوقوع؛ ولأنه مخالف لما اختاره فيما تقدم من وجوب دوام عقاب أهل  
النار» ب/١٩٧.
- (٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وبأن العقاب ضرر. أقول: نظر شيخنا [أي:  
الباهرتي] في هذا، وكذا في الذي بعده أيضاً، من غير ذكر لوجه النظر» ب/١٩٧.
- (٥) سورة النساء: ٤٨ - ١١٦.
- (٦) سورة الزمر: ٥٣.



• قال:

وَالِإِخْتِئَاعُ عَلَى الشَّفَاعَةِ، فَقِيلَ لِرِزَادَةِ الْمَنَافِعِ، وَتَبَطَّلَ بِنَا<sup>(١)</sup> فِي حَقِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَنَفَى الْمُطَاعَ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمُجَابِ، وَبَاقِي السَّمْعِيَّاتِ مُتَأَوَّلَةٌ بِالْكَفَّارِ.

ثبوت الشفاعة

○ أقول:

اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾<sup>(٢)</sup> وَفُتِّرَ بِالشَّفَاعَةِ. (٢١٢/هـ)

ثم اختلفوا: فَذَهَبَ طَائِفَةٌ<sup>(٣)</sup> إِلَى أَنَّهَا: عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ زِيَادَةِ الْمَنَافِعِ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُتَحَقِّقِينَ لِلثَّوَابِ.

وَذَهَبَ طَائِفَةٌ<sup>(٤)</sup> إِلَى أَنَّ الشَّفَاعَةَ لِلْعَصَاةِ مِنَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي إِسْقَاطِ عِقَابِهِمْ.

وهو الْحَقُّ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ.

وَأَبْطَلُ الْمُصَنِّفِ<sup>(٥)</sup> الْأَوَّلَ: بِأَنَّ الشَّفَاعَةَ لَوْ كَانَتْ لَطَلَبِ زِيَادَةِ الْمَنَافِعِ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُتَحَقِّقِينَ لِلثَّوَابِ، لَكُنَّا شَافِعِينَ فِي النَّبِيِّ ﷺ؛ لِأَنَّا نَطْلُبُ زِيَادَةَ الْمَنَافِعِ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَهُوَ مُسْتَحِقُّ لِلثَّوَابِ،

(١) فِي مِثْنِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ الشَّافِعِيِّ: «مِثْنًا» ص ٦١٥.

(٢) سُورَةُ الْإِسْرَاءِ: ٧٩.

(٣) وَهُمْ الْمُعْتَزِلَةُ، انظُرْ: شَرْحَ الْأَصُولِ الْخَمْسَةَ ص ٦٨٨، شَرْحَ الْمَقَاصِدِ ١٥٨/٥.

(٤) وَهُمْ أَهْلُ السُّنَّةِ، انظُرْ: أُصُولَ الدِّينِ لِلْبَغْدَادِيِّ ص ٢٤٤، شَرْحَ الْمَقَاصِدِ ١٥٦/٥.

(٥) سَاطِعَةٌ مِنْ (أ) (ج).

والثاني باطل<sup>(١)</sup>؛ لأن الشفيع أعلى مرتبة<sup>(٢)</sup> من المشفوع له<sup>(٣)</sup>.  
قوله: «وَتَقِي الْمَطَاعَ» إشارة إلى جواب دليل على<sup>(٤)</sup> المنعب  
الأول.

تقرير الدليل: أن الله تعالى قال: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾<sup>(٥)</sup> تَقِي اللهُ قَبُولَ الشَّفَاعَةِ عَنِ الظَّالِمِينَ، فلا تكونُ الشَّفَاعَةُ ثابتةً في حَقِّ العَصَاةِ.

تقرير الجواب: أنه تعالى نَقَى الشَّفِيعَ الَّذِي يُطَاعُ، وَتَقِي الشَّفِيعَ الْمَطَاعَ، لَا يَسْتَلْزِمُ تَقِي الشَّفِيعَ.

قوله: «وباقى السمعيات مُتَأَوِّلة» إشارة إلى جواب استدلالاتهم بالسمعيات، يثل قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾<sup>(٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾<sup>(٧)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَمَا نَنْفَعُهُمْ سُفُفَةٌ (١/٩٩) الشَّفِيعِينَ﴾<sup>(٨)</sup>.

(١) (أ) (ب) زيادة: باطل.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: أعلن مرتبة... آخره. أقول: واعترض على هذا: بأننا نطلب له الوسيلة والفضيلة، والدرجة الرفيعة، والبعث في المقام المحمود عقب الآذان، فهو شفاعة؛ لأنها طلب زيادة المنافع، ولا نسلم لزوم كون الشفيع له أدنى مرتبة من الشافع» ١ / ١٩٨.

(٣) (أ): عنه.

(٤) (ب): عن، وهي ساقطة من (ه).

(٥) سورة غافر: ١٨.

(٦) سورة البقرة: ٢٧٠.

(٧) سورة البقرة: ١٢٣.

(٨) سورة الملئق: ٤٨.

تقريرُ الجواب: أن هذه الآياتِ مُتَأَوَّلَةٌ بتخصيصها بالكفار، جَمْعاً  
بين الأدلة.

• قال:

وَقِيلَ فِي إِسْقَاطِ الْمَضَارِّ، وَالْحَقُّ صِدْقُ الشَّفَاعَةِ فِيهِمَا،  
وَمُجُوثُ الثَّانِي لَهٗ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي  
لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي».

○ أقول:

ذَهَبَ طائفةٌ إلى أن الشفاعةَ بالنسبة إلى العُصاةِ في إسقاطِ الْمَضَارِّ  
عنهم.

والحقُّ عند المصنّف: صِدْقُ الشَّفَاعَةِ فِيهِمَا، أي: في زيادةِ  
المنافع لهم وفي إسقاطِ الْمَضَارِّ عنهم<sup>(١)</sup>؛ إذ يُقال: شَفَعَ فلانٌ فلاناً<sup>(٢)</sup>  
إذا طَلَبَ له<sup>(٣)</sup> زيادةَ منافعٍ وإسقاطَ مَضَارِّ.

ثم بيّن أن ثبوتَ الشفاعةِ بالمعنى الثاني للنبي ﷺ؛ لقوله عليه  
الصلاة والسلام: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»<sup>(٤)</sup>.

(١) من قوله: «والحق...» إلى هنا ساقط من (ب).

(٢) (أ): عن فلان.

(٣) زيادة من (ج).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في الشفاعة، برقم: (٤٧٣٩) عن

أنس بن مالك رضي الله عنه، بلفظ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ١٠٦/٥.

وأخرجه أيضاً الترمذی في سننه، في كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة،  
برقم: (٢٤٣٥) ٦٢٥/٤ بنفس اللفظ.

\* قال:

والتَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ؛ لِذَفْعِهَا الضَّرَرَ، وَلِوُجُوبِ النَّدَمِ عَلَى كُلِّ قَبِيحٍ تعريف واجب  
أَوْ إِخْلَالٍ بِوَاجِبٍ. وَيُنْدَمُ عَلَى الْقَبِيحِ لِقُبْحِهِ، وَإِلَّا انْتَفَتْ. وَخَوْفٌ  
النَّارِ إِنْ كَانَ الْعَابَةُ فَكَذَلِكَ، وَكَذَا الإِخْلَالُ بِالْوَاجِبِ.

○ أقول:

التوبة: هي الندم على المعصية في الحال، والعزم على تركها في تعريف التوبة  
الاستقبال<sup>(١)</sup>.

وقد انفقوا على وجوبها.

واختجَّ المصنّف على وجوبها بأمرين:

الأول: أن التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه،  
ودفع الضرر واجب، فما به يتدفع الضرر أيضاً يكون واجباً.

الثاني<sup>(٢)</sup>: أن الندم على فعل القبيح أو على الإخلال بالواجب  
واجب قطعاً، فتكون التوبة واجباً.

ويجب على التائب أن يتندّم على فعل القبيح لقبوحه؛ إذ لو لم

= وأخرجه أيضاً ابن ماجة في سنه، في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم:

(٤٣١٠) عن جابر رضي الله عنه بلفظ: «إن شفعتي لأهل الكبائر من أمي» ١٤٤١/٢.

(١) انظر في التوبة وما يتعلق بها: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٩، كشف المراد

ص ٣٩٥، شرح المقاصد ١٦٢/٥، شرح المواقيت ٢٣٩/٣.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: الثاني... آخره. أقول: وفي هذا ما فيه؛

لكونه مصادرة على المطلوب، إذ معناه: الندم على القبيح والإخلال بالواجب

واجب، لأن الندم على ذلك واجب» ب/١٩٨.

يكن الندم على القبيح لُقْبِهِ، لانفتت التوبة، فإن مَنْ نَدِمَ عَلَى<sup>(١)</sup> المعصية لِيَحْفَظَ<sup>(٢)</sup> (ج/١٩١) صحةً بدنه أو لقرضٍ آخر، لا تَحْصُلُ التوبة له.

وإن كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك، أي: لم تَتَحَقَّقْ التوبة؛ لأن توبة الخائف ليس تَدَمًا لِقُبْحِ الفعل، فيكون كَمَنْ نَدِمَ حِفْظًا لسلامة بدنه.

وكذا الإخلال بالواجب إنما يكون الندم عليه توبة، إذا كان الندم لأنه إخلال بالواجب، وأما إذا كان الندم عليه<sup>(٣)</sup> حِفْظًا لسلامة بدنه أو لخوف النار، لم تكن توبة.

\* قال:

فَلَا تَصِحُّ مِنَ الْبُغْضِ، وَلَا يَتِمُّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوَاجِبِ، وَلَوْ  
اِعْتَقَدَ فِيهِ الْحُسْنَ لَصَحَّتِ التَّوْبَةُ.

○ أقول:

أي: إذا تَبَيَّنَ أن الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، إنما يكون توبةً إذا كان الندم لأنه (ب/١٩٩) قبيحاً أو إخلال بالواجب<sup>(٤)</sup> - يَلْزَمُ أن لا يَصِحَّ الندم من قبيح دون قبيح، وهو مذهب أبي هاشم. (هـ/٢١٣)

(١) (هـ): من، (ب): عن.

(٢) (ج): لحفظ.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

وَدَعَبَ أَبُو عَلِيٍّ إِلَى أَنَّهُ يَصِحُّ .

وَإِنَّمَا لَزِمَ مِمَّا ذَكَرْنَا مَا هُوَ مُوَافِقٌ لِمَذْهَبِ أَبِي هَاشِمٍ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا تَدِمَ عَلَى قَبِيحٍ دُونَ قَبِيحٍ ، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَتَّبِعْ عَنِ الْقَبِيحِ لِقُبْحِهِ بَلْ لغيره ، فَلَا يَصِحُّ النَّدْمُ .

وَاحتجَّ أَبُو عَلِيٍّ : بِأَنَّ النَّدْمَ عَلَى قَبِيحٍ دُونَ قَبِيحٍ يَصِحُّ ، كَمَا أَنَّ الْإِتْيَانَ بِوَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ يَصِحُّ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَمَا يَجِبُ تَرْكُ الْقَبِيحِ لِقُبْحِهِ ، كَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُ الْوَاجِبِ لِوَجُوبِهِ ، فَلَوْ لَزِمَ مِنْ اشْتِرَاكِ الْقَبَائِحِ فِي الْقُبْحِ عَدَمُ صِحَّةِ النَّدْمِ عَلَى قَبِيحٍ دُونَ قَبِيحٍ ، لَزِمَ مِنْ اشْتِرَاكِ الْوَاجِبَاتِ فِي الْوَجُوبِ ، عَدَمُ صِحَّةِ الْإِتْيَانِ بِوَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ .

وَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ : «وَلَا يَمُتُّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوَاجِبِ» إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ هَذَا الْاِحْتِجَاجِ .

تَقْرِيرُهُ : أَنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لَا يَمُتُّ ؛ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْمَقْيَسِ وَالْمَقْيُوسِ عَلَيْهِ ، فَإِنَّ تَرْكَ الْقَبِيحِ - لِكُونِهِ تَقْيِياً - يَكُونُ لِلتَّعْمِيمِ ، فَلَا يَخْصُلُ (١) إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ الْقَبَائِحِ ، بِخِلَافِ الْإِتْيَانِ بِالْوَاجِبِ ، فَإِنَّهُ - لِكُونِهِ مُجْتَبِأً - لَا يَكُونُ لِلتَّعْمِيمِ ، فَيَخْصُلُ بِإِتْيَانِ وَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ ، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ حَلَفَ إِلَّا بِأَكْلِ الرُّمَانَةِ (٢) لِحُمُوسَتِهَا ، يَجِبُ أَنْ يَجْتَنِبَ (٣) عَنْ (٤) أَكْلِ كُلِّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ ، بِخِلَافِ مَنْ حَلَفَ أَنْ يَأْكَلَ رُمَانَةَ لِحُمُوسَتِهَا ، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَأْكَلَ كُلَّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ .

(١) (هـ) : يَصِحُّ .

(٢) (أ) : رُمَانَةٌ .

(٣) (أ) (ب) : يَحْتَجِبُ .

(٤) (ب) : عَلَنَ .

ولو اعتقد التائب في بعض القبائح الحُسنَ، صَحَّحتْ توبتهُ عن قبيح اعتقد قُبْحَهُ، دون قبيح اعتقد حُسْنَهُ؛ لحصول شرط التوبة، وهو الندم على القبيح لِقْبَحِهِ<sup>(١)</sup>.

\* قال:

وَكَذَا الْمُسْتَحْفَرُ.

○ أقول:

أي: إذا استَحْفَرَ أَحَدَ الْفِعْلَيْنِ مِنْ حَيْثُ الْقُبْحُ، وَالْآخَرَ اسْتَمْتَمَةً مِنْ حَيْثُ الْقُبْحُ، حَتَّى اعْتَدَ بِالْحَقِيرِ أَنْ وَجُودَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَظِيمِ كَمَدِيهِ، فَتَابَ عَنِ الْعَظِيمِ، تُقْبَلُ تَوْبَتُهُ؛ لِأَنَّهُ تَابَ عَنْهُ لِقُبْحِهِ.

\* قال:

وَالْتَحْقِيقُ أَنْ تَرْجِيحَ الدَّاعِي إِلَى النَّدَمِ عَنِ الْبَعْضِ يَبْتَعَثُ عَلَيْهِ، وَإِنْ اشْتَرَكَ<sup>(٢)</sup> الدَّوَاعِي فِي النَّدَمِ عَلَى الْقَبِيحِ كَمَا فِي الدَّوَاعِي إِلَى

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: ولك أن تقول: شرط الندم على القبيح أن يكون لقبحه: إن أريد به القبح بالذات وجب ألا يكون عدم الندم على المعتقد حسنة والمستحقر توبة صحيحة؛ للفتح الذاتي، على مذهب أبي هاشم، بل على مذهب أبي علي أيضاً؛ وإن أريد به القبح الاعتقادي لم تكن التوبة أمراً حقيقياً، بل أمراً يختلف حاله بحسب الجهة والاعتبار، وهو أيضاً مذهب أبي علي.»

وقوله: «والتحقيق...» يريد به بيان ما هو الحق عنده، وهو أن القول بالإطلاق في الحالتين ليس بحق، بل الحق هو التفضيل، وهو أن القبائح التي يجب الندم عليها وترتكها: إما أن تكون دواعي الترك مشتركة بين الجميع، بمعنى أنها مساوية؛ أو بعضها راجع، بأن كان الثاني بسبب انضمام قرينة إليه، تعظم الذنب» أ/١٩٩.

(٢) (هـ) أشرك، (أ) (ج): اشترك.

الْفِئَلِ . وَلَوْ اشْتَرَكَ التَّرْجِيحُ اشْتَرَكَ وَقُوْعُ النَّدَمِ . وَبِهِ يُتَأَوَّلُ كَلَامُ أَمِيرِ  
 الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَأَوْلَادِهِ ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الْحُكْمُ بِيَقَاءِ  
 الْكُفْرِ عَلَى التَّائِبِ مِنْهُ الْمُقِيمِ عَلَى صَفِيْرَةٍ .

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مَذْهَبَ أَبِي هَاشِمٍ وَأَبِي عَلِيٍّ ، أَرَادَ أَنْ يَذْكَرَ مَا هُوَ الْحَقُّ

عنده .

وبَيَّأَنَّهُ : أَنَّهُ تَصَحُّحُ التَّوْبَةِ عَنْ قَبِيْحٍ دُونَ قَبِيْحٍ ، إِذَا كَانَتْ (١) الدَّاعِيَةُ  
 إِلَى تَرْكِ بَعْضِ (٢) الْقَبَائِحِ رَاجِحَةً - بِسَبَبِ (٣) اقْتِرَانِ قَرَائِنٍ إِلَيْهَا ، كِعِظْمِ  
 الذَّنْبِ ، أَوْ كَثْرَةِ الزَّوَاجِرِ عَنْهُ (٤) ، وَمِثْلُ الشَّتَاعَةِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ ، وَغَيْرِ  
 ذَلِكَ - عَلَى دَاعِيَةٍ بَعْضٍ آخَرَ .

وَلَا تَصَحُّحُ التَّوْبَةِ عَنْ قَبِيْحٍ دُونَ قَبِيْحٍ ، إِذَا كَانَتْ الدَّوَاعِيَةُ إِلَى تَرْكِ  
 الْجَمِيْعِ مَتَاوِيَةً ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ تَرْجِيْحَ الدَّاعِيِ (٥) إِلَى النَّدَمِ عَنِ الْبَعْضِ ،  
 يَتَعَثَّرُ عَلَى ذَلِكَ النَّدَمِ ، وَإِنْ اشْتَرَكَ الدَّوَاعِيَةُ فِي النَّدَمِ عَلَى الْقَبِيْحِ ،  
 فَيَتَحَقَّقُ النَّدَمُ عَنِ الْبَعْضِ بِسَبَبِ تَرْجِيْحِ دَاعِيِهِ ، وَلَمْ يَخْضُلِ النَّدَمُ عَنْ (٦)  
 الْبَعْضِ وَإِنْ اشْتَرَكَ الْجَمِيْعُ فِي (٧) الدَّوَاعِيِ ؛ لِأَنَّ رُجْحَانَ الدَّاعِيِ

(١) (ج) : كَانَ .

(٢) سَاقِطَةٌ مِنْ (ب) .

(٣) (ج) : لِبَب .

(٤) سَاقِطَةٌ مِنْ (ب) (هـ) .

(٥) (ب) : الدَّوَاعِيِ .

(٦) (ب) : عَلَى .

(٧) (ب) : مِنْ .



يُخَصَّصُ ذلك البعض بالوقوع، فلا يكون عدم الندم عن<sup>(١)</sup> البعض الآخر دالاً على أنه ما تَرَكَ القبيح لِقُبْحِهِ، بل لأن داعي ذلك الندم الغير الواقع ما تَرَجَّحَ.

وذلك كما في الدعوي إلى الفعل، فإن الأفعال تَقَعُ بِحَسَبِ الدعوي، فإذا كانت داعيةً بعض الأفعال راجحةً على داعيةٍ بعض آخر، أُخْتَصَّ الفعل الذي يكون داعيته راجحةً بالوقوع، وإن اشْتَرَكَ مع غيره في الدعوي، وإذا شَارَكَ الدعوي في الترجيح، اشْتَرَكَ وقوعُ الندم، فلا يَصِحُّ الندم عن بعض دون بعض.

وبهذا يُأَوَّلُ ما نُقِلَ عن عَلِيٍّ رضي الله عنه وأولاده: من أن التوبة لا تصحُّ عن بعض القبائح دون بعض، فإنه لو لم يُأَوَّلْ بهذا لَزِمَ الحكمُ ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب، وهو خلافُ إجماع المسلمين.

• قال:

والذَّنْبُ (ج/١٩٢) إِنْ كَانَ فِي حَقِّهِ - تَمَالَى - مِنْ فِعْلِ (٢١٤/هـ) قَبِيحٍ كَتَمَ فِيهِ النَّدْمَ وَالْعَزْمَ، وَفِي الإِخْلَالِ بِالْوَجِبِ اخْتَلَفَ<sup>(٢)</sup> حُكْمُهُ فِي بَقَائِهِ وَقَضَائِهِ وَعَدَمِهِمَا. وَإِنْ كَانَ فِي حَقِّ آدَمِيٍّ اسْتَتَبَعَ إِصَالَهُ إِنْ كَانَ ظُلْمًا، أَوْ الْعَزْمَ عَلَيْهِ مَعَ التَّعَدُّرِ، أَوْ الإِزْشَادَ إِنْ كَانَ إِضْلَالًا، وَلَيْسَ ذَلِكَ جُزْءًا.

(١) (ب): على.

(٢) ساقطة من (أ).

○ أقول:

أراد أن يُجِيرَ إلى أقسام التوبة بِحَسَبِ ما يَتُوبُ منه .

فنعول: التوبة إن كانت عن<sup>(١)</sup> ذَنْبٍ يَتَعَلَّقُ بحق الله تعالى: فإن كانت عن فِعْلٍ قبيح كَشُرْبِ الخمر والزنا، كفى فيه الندمُ والعَزْمُ؛ وإن كانت عن الإخلال بالواجب، اختلف حُكْمُهُ في بقائه وقضائه وعدمهما، فبعضه يَسْقُطُ عنه بِمُجَرَّدِ الندم والعزم على تَرْكِ المُعاودة، وبعضه يحتاج إلى القضاء كالصلاة، وبعضه يبقى إلى أن يُؤدَّى كالزكاة .

وإن كانت عن<sup>(٢)</sup> ذنب يَتَعَلَّقُ بحقِّ الأدمي، استتبع إيصاله إن كان ظلماً، ولم يَتَعَدَّرِ الإيصالُ؛ بأن كان صاحبُ الحقِّ أو وارثه باقياً، وإنما يَصِلُ الحقُّ إلى المُستحقِّ بأن يَرُدَّ المالُ، ويُسَلِّمَ البَدَنُ أو العَضُو للقيصاص إلى أولياء المقتول لاستيفاء الحقِّ؛ وإن تَعَدَّرَ وَجَبَ العَزْمُ على تَرْكِ المُعاودة . وإن كان الذنبُ الذي تَعَلَّقَ<sup>(٣)</sup> بحقِّ الأدمي إضراراً، وَجَبَ إرشادُ مَنْ أَضَلَّهُ، ورجوعه عمّا اعتَقَدَ بسببه إن ائْتَمَرَ ذلك .

وهذه التوابع ليست جزءاً من التوبة، فإن العقاب يَسْقُطُ بالتوبة<sup>(٤)</sup>، وقيامُ المُكَلَّفِ بالتوابع إتمامٌ للتوبة، فإن تَرَكَ التوابع لا يَتَمَنَعُ سقوطُ العقاب بالتوبة .

(١) (ب) (هـ): على .

(٢) (ب) (هـ): على .

(٣) (ج): يتعلق .

(٤) ساقطة من (ب) (هـ) .

وجوب  
الاعتذار  
عن الغياب  
منه بلوغ  
النية

\* قال: **وَيَجِبُ<sup>(١)</sup> الْاِعْتِذَارُ عَلَى الْغِيَابِ مَعَ بُلُوغِهِ.** (٢٠٠/ب)

○ أقول:

أي: إذا كان الذنب الذي تعلقَ بحقَّ الآدمي هو الغياب، وجبَ على الغيابِ الاعتذارُ ممن<sup>(٢)</sup> اغتابه إن بلغَ الغيابُ إليه؛ لأنه أوصلَ إليه ضرباً من القمِّ بسبب الغياب، فوجبَ عليه الاعتذارُ منه، والندمُ عليه.

وإن لم يتلغُ إليه لا يلزمه الاعتذارُ؛ لأنه لم يوصلَ إليه بسبب الغيابِ عملاً، لكن يجبُ في كلا القسمين الندمُ لله تعالى، فإنه خالفَ نهيَهُ، والعزمُ على تركِ المُعاودة.

\* قال:

**وَفِي إِجْبَابِ التَّفْصِيلِ مَعَ الذِّكْرِ إِشْكَالٌ، وَفِي وُجُوبِ التَّجْدِيدِ إِشْكَالٌ، وَكَذَا التَّمَلُّوْلُ مَعَ الْعِلَّةِ.**

○ أقول:

قيل: يجبُ على الثابتِ التفصيلُ إن كان يعلمُ القبائحَ<sup>(٣)</sup> مُفَصَّلاً<sup>(٤)</sup>، بأن يتوبَ عن كلِّ واحدٍ منها، وإن كان يعلمُ القبائحَ مُجْمَعاً

(١) (ب): يجب.

(٢) (أ): لمن، (ب): عن، (هـ): مما.

(٣) (هـ): القبائح.

(٤) القائل هو القاضي عبد الجبار، كشف المراد ص ٤٠٠.

يَجِبُ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ عَنِ الْقَبَائِحِ مُجْتَمَلًا؛ وَإِنْ <sup>(١)</sup> عَلِمَ بِعَظْمِهَا مُفْصَلًا  
وَبَعْضُهَا مُجْتَمَلًا وَجَبَ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ عَنِ الْمُفْصَلِ بِالتَّفْصِيلِ، وَعَنِ  
الشُّكْلِ بِالإِجْمَالِ.

فَقَالَ الْمُصَنِّفُ: وَفِي إِجْبَابِ التَّفْصِيلِ مَعَ الذِّكْرِ إِشْكَالٌ؛ لِأَنَّ  
الإِجْرَاءَ يُمَكِّنُ أَنْ يَخْضَلَ بِالنَّدَمِ عَلَى كُلِّ قَبِيحٍ صَدَرَ مِنْهُ؛ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ  
مُفْصَلًا.

وَقِيلَ <sup>(٢)</sup>: إِذَا تَابَ الْمُكَلَّفُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ثُمَّ ذَكَرَهَا، يَجِبُ عَلَيْهِ  
تَجْدِيدُ التَّوْبَةِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ الْمَعْصِيَةَ وَلَمْ يَتَذَمَّرْ عَلَيْهَا <sup>(٣)</sup> يَتَذَمَّرُ مِنْهَا  
ذَنْبًا <sup>(٤)</sup>.

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ: «وَفِي وَجوبِ التَّجْدِيدِ إِشْكَالٌ»؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَلَّا  
تَتَذَمَّرَ الْمَعْصِيَةُ مِنْهُ عِنْدَ ذِكْرِهَا بِدُونِ النَّدَمِ.

وَإِذَا صَدَرَ الْعِلَّةُ عَنِ الْمُكَلَّفِ وَجَبَ النَّدَمُ عَنِ الْعِلَّةِ مَعَ الْمَعْلُولِ،  
كَمَا إِذَا رَمَى فَأَصَابَ، فَإِنَّ الرَّمِيَّ عِلَّةٌ وَالْإِصَابَةَ مَعْلُولَةٌ، فَيجِبُ النَّدَمُ  
عَنِ الرَّمِيِّ وَالْإِصَابَةِ.

\* قَالَ:

وَوُجُوبُ سُقُوطِ الْعِقَابِ بِهَا. وَالْعِقَابُ يَنْقُطُ بِهَا لَا يَكْتَثِرُ <sup>(٥)</sup>

وَجوب سقوط  
العقاب بالتوبة

(١) (ج): فإن.

(٢) القائل هو أبو علي الجبائي، كشف المراد ص ٤٠٠.

(٣) (ج): علم ما.

(٤) ساقطة من (ب) وهي في (ج): كان ذلك معصية.

(٥) (أ): لكثرة.

ثَوَابِهَا؛ لِأَنَّهَا<sup>(١)</sup> قَدْ تَمَّعَ مُحْتَطَّةً، وَلَوْلَاهُ لَانْتَفَى الْفَرْقُ بَيْنَ التَّقْدِيمِ  
وَالتَّأخِيرِ، وَالِاخْتِصَاصِ. وَلَا يُتَّجَلُّ فِي الْآخِرَةِ لِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ.

○ أقول:

دَعَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى وَجوبِ سُقُوطِ الْعِقَابِ بِالتَّوْبَةِ<sup>(٢)</sup>، فَإِنْ مَرَّ  
إِسَاءَةٌ إِلَى غَيْرِهِ وَعَازَرَ إِلَيْهِ، وَعَرَفَ مِنْهُ الْانْزِعَاجَ عَنْ تِلْكَ الْإِسَاءَةِ  
بِالْكَلِمَةِ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ<sup>(٣)</sup> عِنْدَ الْعِقَابِ أَنْ يَقْبَلَ اعْتِدَارَهُ وَتَدَمُّهُ بَعْدَ الْاعْتِدَارِ.  
وَالْعِقَابُ (٢١٥/هـ) يَنْقُطُ بِالتَّوْبَةِ، لَا بِكَثْرَةِ ثَوَابِ التَّوْبَةِ<sup>(٤)</sup>،  
عَلَى مَعْنَى أَنَّ التَّوْبَةَ إِذَا وَقَعَتْ عَلَى شَرْطِهَا أَسْقَطَتِ الْعِقَابَ، مِنْ غَيْرِ  
اعْتِبَارِ أَمْرٍ زَائِدٍ.

وقال قومٌ: إنها تُسْقَطُ الْعِقَابَ بِكَثْرَةِ ثَوَابِهَا.

وَاخْتَارَ الْمُصَنِّفُ<sup>(٥)</sup> الْأَوَّلَ (١٠٠/أ).

(١) (ب) (هـ): لأنه.

(٢) الذي في كشف المراد وشرح القوشجي أن جملة «ووجوب سقوط العقاب بها»  
راجعة إلى ما تقدم، ويكون التقدير حينئذ: وفي وجوب سقوط عقاب المعصية بسبب  
التوبة منها إشكال. وبهذا يبين أن المصنف لم يذهب إلى هذا القول، كما ذكر  
الشارح، وإنما القائل ببعض المعتزلة.

وأما الأشاعرة فلا يجب سقوط العقاب بالتوبة عندهم، بناءً على ما ذهبوا إليه من  
عدم وجوب شيء على الله تعالى، وهو مذهب الإمامية أيضاً، وإن كان ليس منهم  
عدم وجوب شيء على الله تعالى.

انظر: كشف المراد ص ٤٠١، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٦، توضيح المراد ص

٨٥٨.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) وهو قول أكثر المعتزلة. شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٦.

(٥) ساقطة من (هـ).

واخْتَجَّ عليه بوجوه:

الأول: أن التوبة قد تَقَعُ<sup>(١)</sup> مُخْبِطَةً بغير ثواب، كتوبة الخارجي من الزنا، فإنه يَسْقُطُ بها عقابُه من الزنا، ولا ثواب لتوبته أصلاً.  
الثاني: أنه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها، بل بكثرة ثوابها، لانتفى الفَرْقُ بين تقديم التوبة على المعصية وتأخيرها عنها، والثالي باطلٌ.

أما الملازمة: فلأنه حينئذ تكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يَسْقُطُ العقابُ بكثرة ثوابها، والطاعاتُ (ج/١٩٣) التي هي غيرها لا فَرْقُ بين تقديمها وتأخيرها<sup>(٢)</sup> عن المعاصي، فكذا التوبة.

وأما بطلان التالي: فلأنه لو انتفى الفَرْقُ بين التقديم والتأخير، لكان النائب عن المعاصي إذا كَفَرَ أو فَسَقَ يَسْقُطُ<sup>(٣)</sup> عنه العقابُ.

الثالث: أنه لو أَسْقَطَتِ التوبةُ العقابَ بكثرة ثوابها، لانتفى اختصاصُ بعضِ العقابِ بالإسقاط دون بعضٍ؛ لأن الثواب لا اِخْتِصَاصَ له ببعض العقاب. والثالي باطل؛ لأن بعضَ العقابِ مُخْتَصَصٌ بالسقوط، بأن تكونَ التوبةُ عن ذنبٍ يَسْتَحِقُّ ذلكَ العقابَ.

فإن قيل: لو كان التوبةُ بذاتها مُسْقِطَةً للعقاب لا بكثرة ثوابها، لكانت مقبولةً في الآخرة.

(١) (أ) (هـ): تكون.

(٢) (ب): تقدمها وتأخرها.

(٣) (ج): أسقط.

اجب: بأنها إنما لم تُقْبَل في الآخرة لانتفاء الشَّرْطِ، لأن التوبة مشروطة بأن تَقَعَ نَدماً على القبيح لِقَبْحِهِ، وفي الآخرة يَقَعُ الإلجاءُ، فلا يكون الندمُ للقبوحِ، فلم يَتَحَقَّقْ شَرْطُهَا، فلهذا لا تُقْبَلُ.

والى هذا الجواب أشار بقوله: «ولا تُقْبَلُ في الآخرة لانتفاء الشرط».

• قال:

وَعَذَابُ الْقَبْرِ وَاقِعٌ؛ لِإِمْكَانِهِ وَتَوَاتُرِ السَّمْعِ بِوُقُوعِهِ. وَسَائِرُ السَّمْعِيَّاتِ: مِنَ الْمِيْرَانِ، وَالصَّرَاطِ، وَالْحِسَابِ وَتَطَايُرِ الْكُتُبِ . مُنْكَبَةً، دَلَّ السَّمْعُ عَلَى بُيُوتِهَا، قَبِحَ التَّضْدِيقُ بِهَا.

○ أقول:

عذابُ القبرِ واقعٌ<sup>(١)</sup>؛ لأنه ممكن عقلاً لا خفاءً في إمكانه، وقد تواتر الدلائلُ السمعيةُ الدالةُ على وقوعه، فيكون واقعاً.

عذاب القبر  
واقع

ومن الدلائل الدالة على وقوعه: قوله تعالى: ﴿الْأَنْزَارُ يَرْمِسُونَ

(١) تُبَيِّنُ إنكار عذاب القبر إلى ضرار بن عمرو وإلى أكثر المعتزلة، لكن القاضي عبد الجبار نفى نسبه إلى المعتزلة، قال: «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به» شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠.

وانظر في عذاب القبر: أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٥، الصحائف الإلهية ص ٤٤٤، كشف المراد ص ٤٠٢، شرح المقاصد ١١١/٥، شرح التحرير للفروشي ٣/٣٤٦.

عَلَيْهَا عُذْوًا وَعَسِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿١١﴾ .  
 وَجْهَ الاستدلال بها: أنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة،  
 وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور .

وقوله تعالى في حق نوح: ﴿أَغْرُقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (١٢) والفاء للتعقيب  
 من غير مُهَلَّةٍ، فتكون ظاهرة في عذاب القبر .

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (١٣)  
 وقد حَتَلَ أهل التفسير (١) المعيشة الضنك على عذاب القبر، والحتمُّ  
 على هذا أولى من حتمِّها على سوء الحال وتكدي العيش حال (٥) الحياة؛  
 لأن مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي (٢١٠/هـ) (٢٠١/ب) الله قد يكون في الدنيا  
 في أَنْعَمَ عَيْشٍ .

ومنها: ما رُوِيَ (١) أنه - عليه الصلاة والسلام - مرَّ بقبرين، فقال:  
 «إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ» (٧) ثم قال: «فَأَمَّا» (٨) أحدهما  
 فكان لا يَسْتَنْزِرُهُ مِنَ التَّبُولِ، وَأَمَّا الْآخَرُ (٩) فكان يَغْشِيهِ بِالنَّوَيْمَةِ» (١٠) .

(١) سورة غافر: ٤٦ .

(٢) سورة نوح: ٢٥ .

(٣) سورة طه: ١٢٤ .

(٤) انظر: تفسير ابن كثير ١٦٩/٣ .

(٥) (ب): حالة .

(٦) جملة «ما روي» ساقطة من (هـ) .

(٧) (أ): (ج): بكبيرة، (ب): كبيرة .

(٨) ما بين القوسين في (ب): أما، وفي (ج): بل لأن .

(٩) (ج): الثاني .

(١٠) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل  
 البول، برقم: (٢١٨) صحيح البخاري مع الفتح ٣٢٢/١ .



ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اسْتَنْزَهُوا مِنَ التَّوْبَلِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ»<sup>(١)</sup>.

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - قال في سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ: «لَقَدْ صَفَّطَهُ الْأَرْضُ صَفْطَةً، اخْتَلَفَ لَهَا ضُلُوعُهُ»<sup>(٢)</sup>.

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام -<sup>(٣)</sup> (٢١٦/هـ) قال: «إِنَّ الْمَيِّتَ لِيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ»<sup>(٤)</sup> وقد حَمَلَهُ الْمُأْوَلُونَ عَلَى مَا إِذَا أَوْصَى بِذَلِكَ.

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - كَانَ يُكَيِّرُ مِنْ قَوْلِهِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ»<sup>(٥)</sup>.

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - خَرَجَ بَعْدَ مَا غَوَّيَتْ

---

= وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، صحيح مسلم مع شرح النووي ٢٠٠/٣.

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، في باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه ١٢٨/١.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات، بلفظ قريب من هذا، انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد ٤٣٠/٣، دار صادر، بيروت.

(٣) (ج): يعذب.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: «يعذب الميت ببكاء أهله عليه إذا كان النوح من سننه» برقم: (١٢٨٦) صحيح البخاري مع الفتح ١٥١/٣.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ٢٢٨/٤.

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه، في كتاب الصلاة، عن عائشة رضي الله عنها.

انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان ٢٩٩/٥.

الشَّمْسُ، فَسَمِعَ صَوْتًا، فَقَالَ: «إِنَّ الْيَهُودَ تُعَذِّبُ فِي قُبُورِهَا»<sup>(١)</sup> (٢).

والروايات الماثورة في هذا أكثر من أن تُحصَى.

سائر  
السميات  
يجب التصديق  
بها

وأما سائر السميات: من الِيزَانَ، والصراطِ، والحابِ، وتطائِرُ  
الكتب - فممكنةٌ عَقْلًا، والله تعالى عالمٌ بالكلِّ، قادرٌ على الكلِّ، وقد  
دَلَّ السَّمْعُ على ثبوتها، فَيَجِبُ التصديقُ بها؛ لأنَّ خَبَرَ الصادق عن  
الممكناتِ الموصوفةِ يُفِيدُ العِلْمَ بوجودها.

\* قال:

الجنة والجار  
مخلوقتان الآن

وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ، وَالْمُعَارِضَاتُ  
مُتَأَوَّلَةٌ<sup>(٣)</sup>.

○ أقول:

مَذَهَبُ الأَشَاعِرَةِ وأكثر المتكلمين<sup>(٤)</sup>: أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ - اللتين هما  
دَارُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ - مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ.

(١) (ب): قهرها.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب التعمد من عذاب  
القبر، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، بلفظ: «يهود تعذب في قبورها»  
برقم: (١٣٧٥) صحيح البخاري مع الفتح ٢٤١/٣.

وأخرجه أيضاً مسلم بهذا اللفظ في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض  
مقعد الميت عليه وإثبات عذاب القبر والتعمد منه ٢٠٣/١٧.

(٣) (ب) (هـ): مؤولة.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١٦٨/٢، أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٧، معالم أصول  
الدين للرازي ص ٩١، كشف المراد ص ٤٠٤، شرح المقاصد ١٠٧/٥.

وَذَهَبَ عَبَادُ الصَّبْرِيِّ<sup>(١)</sup> وأبو هاشم وعبدُ الجَبَّارِ إلى أنهما غيرُ  
مخلوقين الآن.

فَرَعَمَ عَبَادُ: أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حُلُولِ المُكَلَّفِينَ  
فيهما.

وخالَفَهُ أبو هاشم، ورَعَمَ أن خَلَقَهُمَا الآن غيرُ ممتنع عقلاً، وإنما  
هو<sup>(٢)</sup> ممتنع سماعاً.

والسَّمْعُ دَلٌّ على أنهما مخلوقتان الآن؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهُ  
عَرَشُهَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ  
لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>(٤)</sup> والإعدادُ بَدَلٌ ظاهراً على وجودهما؛ لأن أهل اللغة اتفقوا  
على أن إعداد الشيء بُنِيَ على وجوده وثبوته، والفراغ منه.

وقوله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا  
أَهْبَطُوا مِنْهَا جِئِمَا﴾<sup>(٦)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ  
الْمُنْتَهَى ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ النَّارِ﴾<sup>(٧)</sup> وقوله (عليه الصلاة والسلام عن

(١) هو عباد بن سلمان البصري المازني، أبو سهل، من أصحاب هشام الفوطي، من  
الطبقة السابعة من رجال المعتزلة، له عدة مصنفات.

انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٧٧، سير أعلام النبلاء ١٠/٥٥١.

(٢) ساقطة من (١).

(٣) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٤) سورة البقرة: ٢٤، وسورة آل عمران: ١٣١.

(٥) سورة البقرة: ٣٥.

(٦) سورة البقرة: ٣٨.

(٧) سورة النجم: ١٣، ١٤، ١٥.

الله<sup>(١)</sup> تعالى: «اعْدَدْتُ<sup>(٢)</sup>» (ج/١٩٤) لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى<sup>(٣)</sup> قَلْبِ بَشَرٍ<sup>(٤)</sup>.

وَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجْرَةً يَسِيرُ الرَّابِكُ تَحْتَهَا مِائَةَ عَامٍ»<sup>(٥)</sup>، وَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «رَأَيْتُمْ عَمْرَو بْنَ عَامِرِ الْخُرَازِيِّ فِي النَّارِ»<sup>(٦)</sup>.

وَأَمَّا الْمُعَارِضَاتُ فَمُتَأَوَّلَةٌ:

فمنها: أنهما لو كانتا مخلوقتين لَوَجِبَ هلاكهما؛ لقوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>(٧)</sup> لكن لا يُمَكِّنُ هلاكهما؛ لقوله تعالى:  
﴿أَكْفَلُهَا دَأِبِغَةً﴾<sup>(٨)</sup>.

(١) ما بين القوسين هو ما في (د)، وفي (أ) (ب) (ج): عليه الصلاة والسلام، وفي (هـ): تعالى.

(٢) (أ) (ب) (هـ): أعدت.

(٣) (هـ): عن.

(٤) متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، برقم: (٤٧٧٩) صحيح البخاري مع الفتح ٥١٥/٨، وأخرجه أيضاً مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «وظل ممدود» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجْرَةً يَسِيرُ الرَّابِكُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَقْطَعُهَا» برقم: (٤٨٨١) ٦٢٧/٨.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ عَامِرِ الْخُرَازِيِّ يَجْرُ قِصْبَةً فِي النَّارِ» برقم: (٤٦٢٣) ٢٨٣/٨.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة ١٦٧/١٨٩.

(٧) سورة القصص: ٨٨.

(٨) سورة الرعد: ٣٥.

والجواب: أن المراد بالأكل المأكول، وهو ثمرة الجنة باتفاق المفسرين، وذلك غير دائم؛ ضرورة فثائه عند أكل<sup>(١)</sup> أهل الجنة له<sup>(٢)</sup>، فإذا ما هو الظاهر من دوام الأكل غير معمول به، فيُحْمَلُ دوام الأكل على تجديده، فيجوز أن يَفْتَى وَيَتَجَدَّدُ<sup>(٣)</sup>.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن المراد بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ العُموم، فابن عباس<sup>(٤)</sup> قال في تفسيره: كُلُّ حَيٍّ مَيِّتٌ.

ومنها: قَوْلُهُ تعالى: ﴿وَجَنَّاتٌ عَرَبَتْهَا أَسْمَكُوتٌ وَالْأَرْضُ﴾<sup>(٥)</sup> فإنها دَلَّتْ على أن الجنة الموعودة لا تَسْمَهُمُ أَقْطَارُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وهذا دليلٌ ظاهرٌ على أن الجنة غير مخلوقة الآن.

والجواب: أن الآية إنما تَدُلُّ على أنها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء، وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا، يَدُلُّ على ذلك ما روي أنه - عليه الصلاة والسلام - قال: «الدَّرَجَةُ السُّفْلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ»<sup>(٦)</sup>.

\* قال:

وَالْإِيمَانُ النَّصِيْقُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ، وَلَا يَكْفِي الْاَوَّلُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَسْقِئْتَهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾، وَلَا الثَّانِي، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ لَمْ

حجة الإيمان

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ب) (ج): فيتجدد.

(٤) (أ): عياش.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٦) لم أجده.

تَمَيَّنُوا. وَالْكَفْرُ: عَدَمُ الْإِيمَانِ: إِمَّا مَعَ الضَّدِّ أَوْ بِدُونِهِ. وَالْفِسْقُ:  
 الْخُرُوجُ عَنِ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ الْإِيمَانِ. وَالتَّمَقُّقُ: إِظْهَارُ الْإِيمَانِ  
 وَإِخْفَاءُ الْكُفْرِ. وَالْقَاسِقُ مُؤَمِّنٌ؛ لِيُجُودَ حَدُّهُ فِيهِ.  
 ○ أقول:

الإيمان في اللغة: التصديق.  
 وفي الشرع اختلفوا فيه<sup>(١)</sup>:

فَدَعَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ (٢١٧/هـ) والقاضي أبو بكر  
 والأستاذ أبو إسحاق، وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أنه: عبارة عن  
 التصديق القلبي للرسول - عليه الصلاة والسلام - بكلِّ ما عَلِمَ مجيئه به  
 بالضرورة.

وَدَعَبَ الْمُعْتَزِلَةُ إِلَى أَنَّهُ: عبارة عن التصديق بالله وبرسوله،  
 والكفِّ عن المعاصي.

وَدَعَبَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْأَثَرِ وَابْنُ مُجَاهِدٍ<sup>(٢)</sup> إِلَى أَنَّهُ: عبارة عن التصديق  
 بِالْقَلْبِ، وَالْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ، وَالْعَمَلِ بِالْأَرْكَانِ.

وَدَعَبَ الْمُصْتَفِيُّ إِلَى أَنَّهُ عبارة عن التصديق بالقلب واللسان<sup>(٣)(٤)</sup>.

(١) انظر: أصول الدين للبخدادي ص ٢٤٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧، تبصرة  
 الأدلة للنسفي ٧٩٨/٢، المحصل ص ٥٦٧، غاية المرام ص ٣٠٩، كشف المراد  
 ص ٤٠٥، شرح المقاصد ١٧٥/٥.

(٢) هو أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن محمد بن سجاد الطائي البصري، صاحب أبي  
 الحسن الأشعري، وشيخ القاضي الباقلاني، صنف التصانيف، ودرس علم الكلام،  
 توفي سنة: ٣٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٠٥/١٦، شذرات الذهب ٧٤/٣.

(٣) (ج): وباللسان.

(٤) وهذا المنع ينسب أيضاً إلى كثير من أصحاب أبي حنيفة. تبصرة الأدلة ٧٩٨/٢.

واختج على أنه لا يكفي التصديق بالقلب وحده<sup>(١)</sup>: (٢) بقوله تعالى: ﴿وَمَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿قَلَمَّا جَاءَهُمْ نَأْيًا عَرَفُوا كَفَرُوا بِرُؤُوسِهِمْ﴾<sup>(٤)</sup>، فإنه تعالى أثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر<sup>(٥)</sup>، والكفر مقابل الإيمان، فلو كان (٢٠٢/ب) الإيمان هو التصديق القلبى وحده، لكان الاستيقان النفسى والمعرفة القلبية إيماناً، وإذا كانت المعرفة إيماناً لم يثبت معه<sup>(٦)</sup> الكفر؛ ضرورة امتناع<sup>(٧)</sup> اجتماع المتقابلين، لكن المعرفة تجتمع مع الكفر، فلا يكون المعرفة هو الإيمان.

واختج على أنه لا يكفي التصديق اللسانى: بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَآءًا قَلِيلًا لَّمْ تُوْثِرُوا وَلَكِنَّ قَوْلُوا اسْلَمْنَا﴾<sup>(٨)</sup> فإن الأعراب وجد لهم التصديق اللسانى، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَآءًا﴾ ولم يثبت لهم الإيمان، يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَل لَّمْ تُوْثِرُوا وَلَكِنَّ قَوْلُوا اسْلَمْنَا﴾ فإنه تعالى أمر النبي ﷺ بأن ينفي عنهم الإيمان، فلو كانوا

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والحق: أن الإيمان هو التصديق القلبى، والإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام عليه، وفائدته تظهر فيمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، وهو متمكن من الإقرار، فإنه يكون مؤمناً عند الله تعالى» ب / ٢٠٢.

(٣) سورة النمل: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (هـ): مع.

(٧) (هـ): لا امتناع، و «ضرورة» ساقطة.

(٨) سورة الحجرات: ١٤.

مؤمنين لَمَّا أَمَرَهُ بِنْفِي الْإِيمَانِ عَنْهُ، فَلَوْ كَانَ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقَ  
اللسانيَّ وَحْدَهُ لَجَبَتْ لَهُمُ الْإِيمَانُ؛ لِأَنَّهُمْ مُصَدِّقُونَ بِاللِّسَانِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ وَحْدَهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:  
﴿وَقُلُوبُهُمْ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾<sup>(١)</sup>، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ  
الْإِيمَانَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَحَمَدُوا رَبَّهَا وَأَسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ﴾<sup>(٣)</sup> وَقَوْلُهُ  
تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِمْ﴾<sup>(٤)</sup> فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَهُمُ  
التَّصَدِيقَ الْقَلْبِيَّ.

وَالكُفْرَ لَعْنَةً هُوَ السُّتْرُ، وَمِنْهُ تَقَوْلُ الْعَرَبِ: كَفَرَ دِرْعَهُ بِشُوبِهِ<sup>(٥)</sup>، أَيْ: **تعريف الكفر**  
سَرَّهُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُمُ لِلزَّرَّاعِ<sup>(٦)</sup>: الْكَافِرُ؛ لِأَنَّهُ يَسْتُرُ البُذْرَ بِالتُّرَابِ عِنْدَ حِرَاتِهِ.  
وَفِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْإِيمَانِ، لَا مُطْلَقًا، بَلْ عَمَّنْ<sup>(٧)</sup> شَأْنُهُ  
الْإِيمَانُ، سِوَاةً كَانَ مَعَهُ تَكْذِيبٌ قَلْبِيٌّ أَوْ لِسَانِيٌّ أَوْ لَمْ يَكُنْ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ  
بِقَوْلِهِ: «إِمَامٌ مَعِ الضَّدَّ أَوْ بَدُونَهُ».

وَالفِسْقُ لَعْنَةٌ هُوَ الخُرُوجُ. وَفِي الشَّرْعِ: هُوَ الخُرُوجُ عَنِ طَاعَةِ اللَّهِ **تعريف الفسق**  
تَعَالَى مَعَ الْإِيمَانِ.

(١) سورة النحل: ١٠٦.

(٢) سورة المجادلة: ٢٢.

(٣) سورة النمل: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) (ج): شوب.

(٦) (أ): للزارع، (ب): للمزارع.

(٧) (ب) (هـ): عما من.



والتَّمَقُّ لُغَةً: هو (ج/١٩٥) إظهارُ خلافِ الباطنِ. وفي الشرع:  
هو إظهارُ الإيمانِ وإخفاءُ الكفرِ.

تعريف التمام

والفاسق مؤمنٌ؛ لوجودِ حَدِّ الإيمانِ فيه، قَبَطَلَ ما ذَهَبَ إليه  
المعتزلة<sup>(١)</sup> من أَنَّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ، بل له منزلةٌ بين  
المنزلتين.

\* قال:

وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ، وَكَذَا النِّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ،  
وَبِالْمَنْدُوبِ مَنْدُوبٌ سَمْعاً؛ وَإِلَّا لَزِمَ خِلَافُ الْوَاقِعِ وَالْإِخْلَالُ بِحِكْمَةِ  
اللهِ تَعَالَى، وَشَرْطُهُمَا عِلْمٌ فَأَعْلِيهِمَا بِالْوَجْهِ، وَتَجْوِيزُ التَّأْيِيرِ، وَانْتِفَاءُ  
الْمَقْسَدَةِ. (أ/١٠١)

الأمر  
بالمعروف  
والنهى  
عن  
المنكر  
واجب

○ أقول:

الأمرُ بالمعروف<sup>(٢)</sup>: هو الحَمَلُ على الطاعة، سواءً كان بالقول أو  
بالفعل. والنهيُّ عن المنكر: هو الحَمَلُ من<sup>(٣)</sup> فعل المعاصي قولاً أو  
فعلاً.

والأمرُ بالمعروف الذي هو الواجبُ واجبٌ، والنهيُّ عن المنكر  
الذي هو الحرامُّ واجبٌ أيضاً، والأمرُ بالمعروف الذي هو المنسوبُ  
مندوبٌ.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٢) انظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: شرح الأصول الخمسة ص ١٧٤١.

كشف المراد ص ٤٠٦، شرح المقاصد ١٧١/٥، شرح المواقيت ٢٨٠/٣.

(٣) (ج): عن.

واختلفوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بِحَسَبِ  
الشرع، أو بِحَسَبِ العقل؟

فَدَعَبَتْ (١) الأُشَاعِرَةُ (٢١٨/هـ) وأهل السنة إلى وجوبهما شَرْعاً لا  
عَقْلاً، وَدَعَبَ الْجُبَّائِيُّ وابنه إلى وجوبهما عَقْلاً.  
واختار المصنّف الأوّل.

واحتجَّ على أنهما لا يَجِبَانِ عَقْلاً: بأنهما لو وَجَبَا عَقْلاً لَزِمَ أَحَدُ  
الأمرين: خلافُ الواقع أو الإخلالُ بحكمته تعالى، واللازمُ ظاهرُ  
الفساد، فالملزومُ مثلهُ.

بيانُ الملازمة: أنهما لو وَجَبَا عَقْلاً لَوَجَبَا على الله تعالى؛ لأن كلَّ  
واجبٍ عَقْلِيٍّ واجبٌ على مَنْ حَصَلَ فِي حَقِّهِ وَجْهُ الوجوب، ولو كانا  
واجبين على الله تعالى، فإن كان فاعلاً لهما وَجِبَ وقوعُ المعروف  
وتزكُّ المنكر؛ لأن الله تعالى حَمَلَ الْمُكَلَّفَ على المعروف وَمَتَّعَهُ عن (٢)  
المنكر، فيلزمُ خلافُ الواقع، وإن كان تَارِكاً لهما يَلْزَمُ الإخلالُ  
بحكمته (٣) تعالى؛ لأنه تعالى قد أَحَلَّ بالواجب العقلي.

وهذا الدليلُ يَصْلُحُ لإلزام الجُبَّائِيِّ، لا لانتفاء الوجوب العقلي في  
نفس الأمر.

والدليلُ على أنه واجبٌ بِحَسَبِ الشرع: قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ  
طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَقَاتِلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا قُلْ بَغْتًا إِتَدَتْهُمَا عَلَى الْآخَرَيْنِ

(١) (ب): فذهب.

(٢) (ج): من.

(٣) (ج): بحكمة الله.

فَقَتَّلُوا نَأْيَ تَيْبٍ»<sup>(١)</sup> أَمَرَ بالإصلاح وبإزالة المنكر الذي هو التَّبْغِيءُ،  
والأمرُ للوجوب ظاهراً، وإذا تَبَيَّنَ وجوبُ الأمرِ بالمعروف في هذه  
الصورة، لَزِمَ وجوبُه في باقي الصور؛ إذ لا فَضْلُ بالإجماع.

وقوله تعالى: ﴿وَلَتَنَلَّكَ مِنكُمُ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ  
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٢)</sup> أَمَرَ بِأَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمَّةِ مَنْ يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى  
عَنِ الْمُنْكَرِ، والأمرُ ظاهرٌ في الوجوب.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ  
الْمُنْكَرِ، أَوْ لِيُسْطَنَّ اللَّهُ شِرَارَكُمْ عَلَى خِيَارِكُمْ، قِيدَعُو خِيَارَكُمْ فَلَآ  
يُشْتَجَابُ لَهُمْ»<sup>(٣)</sup> تواعَدَ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ،  
وهو دليلُ الوجوب.

وَشَرَطُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ: أَنْ يَكُونَ فَاعِلُهُمَا  
- أَي: فَاعِلُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - عَالِمًا بِأَنْ مَا يَأْمُرُهُ<sup>(٤)</sup>  
بِهِ مَعْرُوفٌ، وَأَنْ مَا يَنْهَى عَنْهُ مُنْكَرٌ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ «عَلِمٌ فَاعِلُهُمَا  
بِالْوَجْهِ».

وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِتَجْوِيزِ التَّائِيرِ، بِأَنْ يَجُوزَ إِفْضَانُهُمَا إِلَى  
الْمَقْصُودِ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَجُوزْ تَأْيِيرُهُمَا وَإِفْضَانُهُمَا إِلَى الْمَقْصُودِ لَا يَجِبُ -  
وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِانْتِفَاءِ الْمَفْسَدَةِ، فَلَوْ عَرَفَ أَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ

شروط الأمر  
بالمعروف  
والنهي  
عن المنكر

(١) سورة الحجرات: ٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٩٠/٥.

(٤) كذا في جميع النسخ، والمناسب: يأمر به.

مفسدةً بالنسبة إليه أو لبعض إخوانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يَجِبُ عليه .

وينبغي أن يكونَ الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر من غير بحثٍ وتَجَسُّسٍ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾<sup>(١)</sup>، ولأن التَجَسُّسَ سَعْيٌ في إظهار الفاحشة، وهو مُحَرَّمٌ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَسِّسُونَ أَنْ تَصِحَّ الْفِتْنَةُ﴾<sup>(٢)</sup> (٢/٢٠٣ ب) ولقوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ اتَى مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتُرْهَا»<sup>(٣)</sup> بِسِتْرِ اللَّهِ تَعَالَى<sup>(٤)</sup>.

هذا آخِرُ مَا تَيَسَّرَ لَنَا مِنْ شَرْحِ التَّجْرِيدِ، وَالْمَسْئُولُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى<sup>(٥)</sup> أَنْ يَجْعَلَهُ نَافِعًا لِلْمُسْتَفِيدِينَ، وَذُخْرًا لَنَا فِي يَوْمِ الدِّينِ<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة الحجرات: ١٢ .

(٢) سورة النور: ١٩ .

(٣) (ب) (هـ): فليستر .

(٤) انظر تخريجه في: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر المقلاني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٠٦/٤ .

(٥) (ب): تبارك وتعالى .

(٦) ساقطة من (هـ) .

(٧) جاء في آخر (أ): قد اتفق الفراغ بعون من الله من كتابة شرح المسمى بالتجريد، على يدي الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه: علي بن علي بن أبي المجد بوم الجمعة عشرين رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة، في محروسة تبرز حماها الله تعالى .  
وجاء في آخر (ب): والله أعلم بالصواب، تم الكتاب بتوفيق الملك الوهاب في شهر رمضان المبارك لسنة ٧٥١ هـ بدار الفتح قيصرية، صانها الله عن البليات على أنامل العبد الخاطيء الراجي إلى رحمة ربه: محمد بن محمد بن محمد الكيشي، أصلح الله أحواله . والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين . ونسأل الله المغفرة وحسن الخاتمة، يارب العالمين . =

= وجاء في آخر (ج): وقد اتفق الفراغ من تنميق هذا الكتاب وقت الزوال من يوم الثلاثاء سابع عشر شهر المبارك شوال سنة أربع وسبعين وسبعمائة الهجرية. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين.

وجاء في هامشها: قابلته من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية، وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل.

وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج، يوم السبت غرة المحرم الحرام فاتحة سنة ٧٧٧هـ، والحمد لله وحده، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله.

وجاء في آخر (هـ): والحمد لله وحده، والصلاة على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين. وقع الفراغ من تسيده في شهر رمضان المبارك، من سنة خمس وتسعين وثمانمائة، على يد العبد الضعيف: يوسف بن محمد عفى عنهما الغني الأجل.

## الفهارس

- ١ - فهرس الآيات القرآنية .
- ٢ - فهرس الأحاديث .
- ٣ - فهرس الآثار .
- ٤ - فهرس الأشعار .
- ٥ - فهرس الأعلام .
- ٦ - فهرس الفرق والملل والمذاهب .
- ٧ - فهرس الكتب .
- ٨ - فهرس الأماكن .
- ٩ - فهرس المصادر والمراجع .
- ١٠ - فهرس الموضوعات .







الصفحة	رقمها	الآية
١١٧٠	٢٦٠	﴿أَبِي حَتِيفٍ ثَمِي السَّوْدِ﴾
١١٧١	٢٦٠	﴿تَمُذُّ أَرْضُهُ بَيْنَ الظُّنْبِ﴾
١١٩٧	٢٧٠	﴿وَمَا يَغْدُلِيكَ مِنْ أَسْكَارٍ﴾
٨٣٧	٢٨٦	﴿لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾
<b>سورة آل عمران</b>		
١١٣٩	٦١	﴿إِنَّمَا وَابِلَةٌ تُكْرِمُ رَسُولًا وَرِسَالَتُهُمْ وَأَنْفُسًا وَأَنْفُسَكُمْ﴾
٩٨٣	٧١	﴿لَمْ تَلْمُزْهُمَ النَّارَ بِالْحَبْلِ﴾
١٢٢٢	١٠٤	﴿وَتَلْمِزُكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾
١٢١٦ ، ١٢١٤	١٣٣	﴿وَجَعَلُوا عَرَشَهَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾
١١٣٠	١٤٤	﴿إِنَّمَا مَاتَ أَرْ قَبِيلٌ انْقَلَبْتُمْ عَنْ أَعْقَابِكُمْ﴾
١١٧٦	١٦٩	﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُدْعَوْنَ﴾
<b>سورة النساء</b>		
١١٠٢	١١	﴿وَأَن كَانَتْ وَرْدَةً مَلَكَهَا لِزَوْجٍ﴾
١١٩٤	١٤	﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ سَاءًا حَسِيدًا فِيهَا﴾
١١٢٠	٢٠	﴿وَأَتَيْنَهُمْ إِسْرَائِيلَ إِذْ دَعَوْهُمْ فَيَقْتُلُوا﴾
١٠٩١ ، ١٠٧٧	٣٣	﴿وَلِكُلِّ جُنَّةٍ مَوْتَانِ﴾
٩٨٢	٣٩	﴿وَمَا آذَا عَلَيْهِمْ لَوْ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١١٩٥	٤٨	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾
١١٧٧	٥٦	﴿لَقَدْ نَبَّأْتُ بَلْعُوثَ لَعُونِمْ بِذُنُوبِهِمْ مُلُودًا غَيْرَ عَا﴾
١٠٦٢	٥٩	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آيِسُوا اللَّهَ وَأَلْبِسُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾
١٠٨٦، ١٠٧١		﴿يَتَكَبَّرُوا﴾
١٠٧١	٥٩	﴿وَأُولِي الْأَمْرِ يَتَسَكَّرُوا﴾
٩٥	٨٠	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ...﴾
١١٩٤	٩٣	﴿وَمَنْ يُكْفُرْ مُؤْمِنًا مَّتَّعْنَاهَا فَنَجَّرَ اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾
		﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ﴾
١١٣٨	٩٥	﴿وَمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ سَأَلَ اللَّهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾
١١٦٣	١١٥	﴿وَرَسَّخَ عَذَابَ سِجِّيلٍ لِّلْمُتَكَبِّرِينَ قَوْلِهِ مَا تَقُولُ﴾
٩٨٢	١٢٣	﴿مَنْ يَحْسَبْ سَوَاءً يَجْزَىٰ بِهِ﴾
١٠٣١	١٦٥	﴿فَلَا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾
<b>سورة المائدة</b>		
٩٨٢	٣٠	﴿فَقَالَتِ لَه تَقَسُّمُ قَتْلِ أَخِيهِ فَقَالَتْ﴾
١٠٧٤، ١٠٧٠	٥٥	﴿إِنَّا وَرِثْنَاكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾
١٠٧٥	٥٥	﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ السُّكُوتَ﴾
<b>سورة الأنعام</b>		
٩٨٢	١١٦	﴿مَنْ يَلْمِزْهُمْ أَوْ يَلْتَمِسْ مِنْهُمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٨١	١٢٥	﴿وَمَنْ يُؤَدَّ أَنْ يُؤَدَّ بِجَمَلٍ سَادَةٍ، صَيِّقًا حَرِيًّا﴾
<b>سورة الأعراف</b>		
١٠٨٦	٢٨	﴿لَيْسَ اللَّهُ لَا يُؤَدُّ بِالْمَشْكَلَةِ﴾
١٠٨٢	١٤٢	﴿فَنَلَقِي فِي قَمِيٍّ﴾
٩٥٣	١٤٣	﴿رَبِّ أَرِيحَ أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾
٩٥٦	١٤٣	﴿وَلَنْ أَسْتَعْرَجَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾
٩٥٤	١٥٥	﴿فَتَبَيَّنَّا بِمَا فَكَّلَ أَلْفَهَامَهُ وَنَا﴾
<b>سورة الأنفال</b>		
٩٨٢	٥٣	﴿وَلَيْسَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُنِيرًا نِيْمَةً أَنْصَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُتْرَقُوا مَا بِالْمُتَّبِعِينَ﴾
١١٢٦	٣٣	﴿وَمَا كَانَتْ أَلْفَهُ لِعُقُوبَتِهِمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾
<b>سورة التوبة</b>		
١١٣٣	٣٥	﴿يَوْمَ يُحْمَسُ عَلَيْهِمَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ بِهِمَا جِسْفَتُهُمْ وَجُزُؤُهُمْ وَكُلُّهُمُورُهُمْ﴾
٩٨٣	٤٣	﴿عَمَّا أَلْفَهُ عَنَلِكَ لِمَ أَوْتِ كَهْتَمُ﴾
١٠٧٤ ١٠٨٠، ١٠٧٥	٧١	﴿وَالْمُتْرَشُونَ وَالْمُؤَيَّنَاتُ بِعَشْمِ أَوْلِيَاءَهُ بَعِيٍّ﴾
٩٨٣	١٠٥	﴿وَقُلْ لِمَنْزِلُوا مَسْرِيَّ اللَّهُ عَلَكُوا رُسُولَهُ﴾
١٠٨٥	١١٩	﴿بِأَيَّتِنَا أَلْيَسَ، أَسْمَرَا أَنْعَرُوا اللَّهُ وَكُوْنُوا مَعَ السَّيِّئِينَ﴾
١٠٧١	١١٩	﴿وَكُوْنُوا مَعَ السَّيِّئِينَ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
<b>سورة يونس</b>		
﴿إِنَّمَا يَبُودُ إِلَى الْوَعْدِ أَنتَ أَعْلَمُ أَنَّ لَا يَهْدِيَ إِلَّا الْآءَ أَن يَهْدِيَ مَا كُذِّبَتْ فَكَلِمَاتٌ﴾	٣٥	١٠٦٤
<b>سورة هود</b>		
﴿تَأْتُوا بِمِثْرِ سَوْرٍ يَشْلُو﴾	١٣	١٠٤٨
﴿فَقَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	٩٨١
<b>سورة يوسف</b>		
﴿وَلِئَلَّامُ لَكُمْ أَنفُسِكُمْ أَمْثَرًا﴾	١١٨ ٨٣	٩٨٢
<b>سورة الرعد</b>		
﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	١٦	٩٨١
﴿أَكَلَهَا نَارٌ وَّظَلَمَ﴾	٣٥	١٢١٥
<b>سورة إبراهيم</b>		
﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾	٢٢	٩٨٢
<b>سورة الحجر</b>		
﴿وَلَنْ يَنْفَعَهُ إِلَّا عِندَنَا سَرَائِدُهُ وَمَا نَنْزَلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ تَقْوَاهُ﴾	٢١	٩٨٧

الآية	رقمها	الصفحة
<b>سورة النحل</b>		
﴿إِنَّا نَحْنُ رَبُّهُ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُنزِّلَ لَكَ كِتَابًا﴾	٤٠	٩٦٣
﴿وَقُلْنَا مُطَهِّرًا بِالْإِسْحَاقِ﴾	١٠٦	١٢١٩
<b>سورة الإسراء</b>		
﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْكُمْ إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾	٤	٩٨٦
﴿وَمَا كُنَّا مُبْدِيِينَ سَخَى بَعَثَ رَسُولًا﴾	١٥	٨١٤
﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	٢٣	٩٨٦
﴿فَسَبِّحُوا لِلَّهِ مِمَّا قَدِ اسْتَلْقَىٰ قُلُوبُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَّا يَكْفُرُوا﴾	٥١	١١٧٧
﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَنَاقِمًا مِثْلَ نَارِ﴾	٧٩	١١٩٦
﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾	٩٤	٩٨٢
<b>سورة مريم</b>		
﴿وَالَّذِي جَعَلَ الْقَمُونَ مِنَ بَرِّهِ﴾	٥	١٠٧٩
<b>سورة طه</b>		
﴿وَمَا سَأَلْنَا إِذْ دَخَلْنَا فِيهَا﴾	٩٢	٩٨٣
﴿فَصَبَّأْتِ أُنثَىٰ﴾	٩٣	٨١٧
﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ وَصَايَا رَبِّهِ﴾	١٢٤	١٢١١

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَلَوْ أَنَا أَمْكَنَهُمْ وَمَذَّابِرَ مِنْ قَلْبِهِ لَقَالُوا إِنَّا رَبُّوهُمَا﴾ ﴿أَرْسَلْنَا إِلَيْنَا رَسُولًا﴾	١٣٤	١٠٠٧
<b>سورة الحج</b>		
﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكَ فِي الْيَمِينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	١١٩٢
<b>سورة النور</b>		
﴿إِنَّ الْيَمِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفِتْنَةُ﴾	١٩	١٢٢٣
<b>سورة النمل</b>		
﴿وَسَمِعُوا يَا وَيْلَتَا أَذُنَهُمْ﴾	١٤	١٢١٩ ، ١٢١٨
﴿إِنَّا أَمْرَانَهُ قَدَرْنَا مِنْ النَّجْوَى﴾	٥٧	٩٨٧
<b>سورة القصص</b>		
﴿كُلُّ شَيْءٍ مَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	١٢١٥ ، ١١٧٠
<b>سورة الروم</b>		
﴿وَقُرْ آفَورَتْ عَلَيْهِ﴾	٢٧	٣٤٣
<b>سورة المسجدة</b>		
﴿فَلَا تَمَلِكُمْ نَفْسٌ تَأْتِيهِمْ لَمَمٌ بَيْنَ يَدَيْهِمْ﴾	١٧	١١٧٦
<b>سورة الأحزاب</b>		
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾	٣٣	١١٠٤
﴿إِنَّ الْيَمِينَ يُؤَدَّبُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ لَتَنْتَهِمَنَّ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا﴾ ﴿وَالْآخِرَةِ﴾	٥٧	١٠٣٧

الآية	رقمها	الصفحة
<b>سورة سبأ</b>		
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَلِمَةً بِنَاسٍ﴾	٢٨	١٠٥٤
﴿بَلْ سَكْرَ الْبَيْلِ وَالنَّهَارِ﴾	٣٣	١١١٣
<b>سورة يس</b>		
﴿فَإِنَّا هُمْ مِنَ الْجَبَلِ إِذْ رِيَّهُمْ يَبْلُغُونَ﴾	٥١	١١٧٧
﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيَهْدِي رَبِّي﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي﴾	٧٨	١١٧٧ ، ١١٧٨
﴿أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾	٧٩	
<b>سورة الصافات</b>		
﴿وَأَهْلُهُ خَلْقٌ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾	٩٦	٩٨١
<b>سورة الزمر</b>		
﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَنِيذٌ مَأْتَةٌ آلِيلٌ سَلِيحًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾	٩	١١٣٦
﴿وَرِيحًا رَحْمَةً رِيحًا﴾		
﴿عَلَّ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَمْكُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَمْكُرُونَ﴾	٩	١١٣٩
﴿إِنَّكَ نَبِيٌّ وَرَبِّهِمْ يَشِينُونَ﴾	٣٠	١١١٩
﴿قُلْ يَبْسُودُ الَّذِينَ اسْتَرَفُوا عَنْ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْتُلُوا مَن رَّبَّنَا عَلَّمَ﴾	٥٣	١١٩٥
<b>سورة غافر</b>		
﴿الَّذِينَ كَفَرُوا كُلُّهُمْ عِنْدَ رَبِّي﴾	١٧	٩٨٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِسَابٍ وَلَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِسَابٍ ﴾	١٨	١١٩٧
﴿ أَنَارُوا بِرَشْمِمْ عَلَيْهَا فُؤَادًا مَوَّجِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾	٤٦	١٢١١
<b>سورة فصلت</b>		
﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا فُؤَادَهَا ﴾	١٠	٩٨٧
﴿ فَتَنَّاهُمْ سُبْحًا سَبْعَ مَسَارَاتٍ ﴾	١٢	٩٨٦
﴿ وَقَالُوا لِمَ يُعَذِّبُهُمْ لِمَ سُبُوحُ عَلَيْهِمْ ﴾	٢١	١١٧٧
﴿ فَاعْمَلُوا مَا تُنصَحُونَ ﴾	٤٠	٩٨٣
<b>سورة الشورى</b>		
﴿ قُلْ لَآ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِيَّا السَّوَدَةَ فِي الْفَتْحِ ﴾	٢٣	١١٤٥
<b>سورة الجاثية</b>		
﴿ الْيَوْمَ نَبْرِزُهُمْ مَاءً كَالْعَمَلِقَابِ ﴾	٢٨	٩٨٢
<b>سورة محمد</b>		
﴿ قُلْ يُبَيِّنُ لَكُمْ آيَاتِهِ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ ﴾	٤	٩٨٩
﴿ وَيَذَكِّرَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ ﴾	١١	١٠٧٨
<b>سورة الحجرات</b>		
﴿ وَإِنْ طَلَفْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلُوا فَاصْلِحُوا ﴾	٩	١٢٢٢
﴿ بَيْنَهُمَا ﴾		



الصفحة	رقمها	الآية
١٢٢٣	١٢	﴿وَلَا تَسْرَبُوا﴾
١١٥٧	١٣	﴿وَلَوْ أَصْرَقْتُمْ بَعْدَ أَنْ قُرْآنَكُمْ﴾
١٢١٨	١٤	﴿فَأَلْبَسْتُمْ مَا تَكْتُمُ عَلَىٰ لِمِ تَقْرَأُوا وَلَكِنَّ قَوْلُوا لَسْنَا﴾
<b>سورة ق</b>		
١١٧٧	٤٤	﴿يَوْمَ نَخَسِفُ الْأَرْضَ عَنْهُمْ بِرَأْسِكُمْ﴾
<b>سور الطور</b>		
٩٨٢	٢١	﴿قُلْ أَسْمِعُوا بِمَا كَتَبَ رَبِّي﴾
<b>سورة النجم</b>		
١٢١٤	١٣ ١٤ ١٥	﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ وَمِمَّا ﴿١٥﴾ سَمِعَهُ لِلْجَبَّةِ﴾
<b>سورة الواقعة</b>		
١١٤٢	١٠ ١١	﴿وَالْمُنشِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَئِكَ الْمَكْرُورُونَ﴾
<b>سورة الحديد</b>		
١١٧٠	٣	﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾
١٠٩١، ١٠٧٧	١٥	﴿يَاؤْتِكُمْ أَثَرًا مِنْ مَوْلَاكُمْ﴾
<b>سورة المجادلة</b>		
١١٣٩	١١	﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْوَيْلَ فَحَسْبُو﴾
١٢١٩	٢٢	﴿أُولَئِكَ حَسَّتَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾



الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَجِئُوا بِرَبِّكُمْ تَائِبِينَ ﴿١٠﴾﴾	٢٢٠٢٣	٩٥٤
﴿وَجِئُوا بِرَبِّكُمْ كَائِبِينَ ﴿١١﴾﴾	٢٤٠٢٥	٩٥٥
<b>سورة الإنسان</b>		
﴿وَتَلْمِزُونَ الْقَلَامَ عَلَىٰ سُبْحَانَ﴾	٨	١١٤٠
<b>سورة النازعات</b>		
﴿أَوَلَمْ نَكُنَّا عِظْمًا تَحْتَرَّةً﴾	١١	١١٧٧
<b>سورة الانشقاق</b>		
﴿فَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ﴾	٢٠	٩٨٣
<b>سورة الفجر</b>		
﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿١٠﴾ ارجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾	٢٧ ٢٨	١١٧٦
<b>سورة الليل</b>		
﴿وَسَجَّعْنَا الْأَلْفَافَ ﴿١٧﴾ الْأَلْفَىٰ يُوَفَّىٰ مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ﴾	١٧ ١٨	١١٥٧
<b>سورة الزلزلة</b>		
﴿فَمَنْ يَحْتَسِبْ يَضْحَكًا دَرَّةً حَبِيرًا يَسْرُدُ﴾	٧	١١٩١
<b>سورة العاديات</b>		
﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَمَاهُ فِي الْقُبُورِ﴾	٩	١١٧٧

\*\*\*

## فهرس الأحدث

الصفحة	الأحدث
١١٥٨	أأونى بءواة وقرطاس أكب ...
١١٦٢	ابنى إمام ابن إمام
١١٥٧	أأمشى أمام من هو آئر منك ؟
١١٩٨	أأخرت شفاعة لأهل الكبائر ...
١٢١٢	أاستزها من البول ...
١٢١٥	أأعدت لعباى الصالآين ...
١٠٥٤	أأفضل الأعمال أأمرها
١١٥٧ ، ١١٢٥	أأقتوا باللذين من بعءى ...
١١٥٠ ، ١١٣٨ ، ١١٣٦	أأفضاكم على
١٠٨٠ ، ١٠٧٦ ١٠٩٠	أأنت أولى بكم من أنفسكم ؟
١٠٨٧ ، ١٠٧٣	أألم ترص أن تكون أأى وأألفى من بعءى ؟
١١٤٦	أألهم أأنتى بأأب آألقك إلك يأكل معى
١٢١٢	أألهم إبنى أأعوذ بك من عذاب آهنم ...
٨٠٩	أأمرت أن أأاآل ...

الصفحة	الحديث
١٠٧٣ ، ١٠٧١	أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي ...
١٠٨١	أنت مني بمنزلة هارون من موسى ...
٨١٦	إنما الأعمال بالنيات
١٠٦٧	إنما أنا لكم مثل الوالد لولده
١٢١٥	إن في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها ....
١٢١٢	إن الميت ليعذب ببكاء أهله
١٠٧٣	إنه سيد المسلمين وإمام المتقين ...
١١٠٧	إنه لا يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك
١٢١١	إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير
١٢١٣	إن اليهود تعذب في قبورها
١١٤١	أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب
١٠٧٧	أيما امرأة تكحت نفسها بقير إذن مولها
١٠٧٤	أيما امرأة تكحت نفسها بقير إذن وليها
١٠٥٤	بعث إلى الأسود والأحمر
١١٤١	بعث يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء
١١٦٣	حربك حربي يا علي
١١٥٨	خير أمتي أبو بكر ثم عمر
١٢١٦	الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة
١٢١٥	رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار
١٠٦١	رفع عن أمتي الخطأ والنسيان

الصفحة	الحديث
١٠٨٧، ١٠٧٢، ١٠٧٠	سلموا على علي بإمرة المؤمنين
١١٢٦	عمر سراج أهل الجنة
١١٣٥	كيف لا أستحي ممن تستحي منه الملائكة
١١٤٨	لأعطين الراية اليوم رجلاً...
١٠٦١	لا تجتمع أمتي على الضلالة..
١١٥٨	لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر...
١٢٢٢	لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر
١١٤٩	لضربة علي خير من عبادة الثقلين
١٢١٢	لقد ضغطته الأرض ضغطة....
١١٣٥	لو كانت لنا ثالثة لزوجناك
١١٥٩	لو كنت متخذاً خليلاً...
١١٢٥	لو لم أبعث لبعثت يا عمر
١١٢٦	لو نزل من السماء عذاب...
١١٥٨	ليوم الناس أبو بكر.
١١٥٢	ما عرضت الإيمان على أحد إلا وكان له...
١٠٧٦	معاشر المسلمين ألت أولى....
١١٠٦	ملعون من تخلف عنه
١٢٢٣	من أتى من هذه القاذورات شيئاً...
١٠٨١، ١٠٧٦ ١١٥٧، ١١٤٧	من كنت مولاه فعلي مولاه

الصفحة	الحديث
١١٠٣	نحن معاشر الأنبياء لا نورث....
١٠٧٣	هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة
١١٥٨ ، ١١٢٥	هما سيدا كهول أهل الجنة
١١٥٩	وأين مثل أبي بكر...
١١٣٥	وزنت بأمتي فوضعت في كفة...
١١٥٨	ويأبى الله ورسوله إلا أبا بكر
١١٢٥	يا محمد ربك يقرؤك السلام...

\*\*\*

## فهرس الأثار

الصفحة	القائل	الأثر
١١٤١	علي بن أبي طالب	أنا أول من صلى ...
١١٠٨	أبو بكر الصديق	أقول في الكلالة برأيي ...
١١٠٥، ١١٠٠	أبو بكر الصديق	أقولني فلست بخيركم ...
١١٣٣	عثمان بن عفان	إما أن تكف وإما أن تخرج ...
١٠٧٠	العباس بن عبد المطلب	أنا أعرف الموت في وجوه ...
١١٤٢	علي بن أبي طالب	أنا الصديق الأكبر ...
١١١٩	معاذ بن جبل	إن كان لك عليها سبيل ...
١١٠٥	أبو بكر الصديق	إن لي شيطاناً يعتريني ...
١٠٨٤	علي بن أبي طالب	إنه قد أشكل عليه مسألة ...
١١٢١	عمر بن الخطاب	أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله ...
٩٨٦	علي بن أبي طالب	حديث الأصعب
١١٥٩	علي بن أبي طالب	خير الناس بعد النبيين ...
١١١٨	علي بن أبي طالب	خير هذه الأمة بعد النبيين
١١٤٠	علي بن أبي طالب	طلقتك ثلاثاً



الصفحة	القائل	الأثر
١١٠٢	عمر بن الخطاب	كأني لم أسمع هذه الآية
١١٠٠	عمر بن الخطاب	كانت بيعة أبي بكر فلتة ...
١١٢٠	عمر بن الخطاب	كان ذلك على سبيل القرض .
١١٢٠ ، ١١٠٢ ١١٢٣	عمر بن الخطاب	كل الناس أقره من عمر ..
١١٠٨	أبو بكر الصديق	لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ...
١١٠٩	أبو بكر الصديق	لا أعمد شيئاً سله الله على الكفار
١١٠٩	عمر بن الخطاب	لا تتركوا هذا القول حتى ...
١١٣٤	عثمان بن عفان	لا حاجة في ذلك
١١١١	الصحابية	لا نقيلك ولا نستخيلك ...
١١٣٢	أبو ذر	لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما
١١١٩ ، ١١٠٢ ١١٢٢	عمر بن الخطاب	لولا علي لهلك عمر
١١٢٢ ، ١١١٩	عمر بن الخطاب	لولا معاذ لهلك عمر
١١٥٩	علي بن أبي طالب	ما أوصى رسول الله حتى أوصي ...
١١٣٤	عمر بن الخطاب	مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض
١١١٢ ، ١٠٦٩	الأنصار	منا أمير ومنكم أمير
١١٣٣	عثمان بن عفان	هذا القتل جرى من غير سلطان ...

الصفحة	القاتل	الأثر
١١٦٢	-	هل عهد إليكم نبيكم كم يكون...
١١٣٤	علي بن أبي طالب	والله ما قتلته ولا مالت على قتله
١١٤٤	علي بن أبي طالب	والله ما كذبت
١١٣٨	علي بن أبي طالب	والله لو كسرت إلى الوسادة...
١١٠٦	أبو بكر الصديق	وددت أني سألت رسول الله..
١١٢٦	عمر بن الخطاب	يا سارية الجبل الجبل

\*\*\* \*\*



## فهرس الأشعار

الصفحة	القائل	البيت
٧٦٨	الأخطل	إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً جزى الله خيراً والجزاء بكنفه
١٠٨٨	معر الكلابي	كليب بن يربوع وزادهم حمداً هم خلطونا بالنفوس وأجمعوا إلى نصر مولاهم مسومة جرداً
١١٥٣	علي بن أبي طالب	سبقتكم إلى الإسلام طراً غلاماً ما بلغت أوان حلمسي
١٠٧٨	الأخطل	فأصبحت مولاها من الناس كلهم فمر غزير الحسن أطف مصره
١٨١	-	لو قام يكشف غمتي لما انتنسى
١٠٨٨	العباس بن فضيل	مهلاً بني عمنا مهلاً موالينا لا تبشوا بيننا ما كان مدفوناً

\*\*\* \*\*



## فهرس الإعلام

الصفحة	العلم
١٠٧٨	الأخطل
٩٠٤ ، ٨٧٠ ، ٧٢٢ ، ٦٩٢ ، ٦٩٠	أرسطو
١١١٣ ، ١١٠٦ ، ١١٠١	أسامة بن زبد
١٢١٧ ، ٩٧٥ ، ٧٨١	أبو إسحاق الإسفرائيني
١٢١٧ ، ٩٧٥ ، ٩٦٢ ، ٩٥١ ، ٧٨١ ، ٦٢٩ ، ١٩٩ ، ١٩٣	الأشعري
١٠٥٦	أبو بكر الأصم
١٠٠٣ ، ٦٩٢	أفلاطون
١١٦٨ ، ٩٧٦ ، ٩٤٤ ، ٢٢٤	إمام الحرمین
١١٠٤ ، ١١٠٠	أم أیمن
١٢١٧ ، ١١٦٨ ، ٩٧٥ ، ٩٤٤ ، ٧٨٢ ، ٢٢٤	القاضي الباقلائي
٧٨١	أبو الحین الباهلي
١٠٥٦ ، ١٠٢١ ، ١٠١٢ ، ١٠١١ ، ٩٧٦ ، ٩٤٠ ، ٩١٤ ، ٣٣٥	أبو الحین البصري
٢٣٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠	أبو عبد الله البصري
١١٠٧ ، ١١٠٦ ، ١١٠٥ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ، ١١٠٠ ، ١٠٧١ ١١١٨ ، ١١١٧ ، ١١١٥ ، ١١١٣ ، ١١١١ ، ١١١٠ ، ١١٠٩ ١١٤٢ ، ١١٣٥ ، ١١٣٠ ، ١١٢٧ ، ١١٢٤ ، ١١٢٢ ، ١١١٩	أبو بكر الصديق

الصفحة	الملم
١١٥٩ ، ١١٥٨ ، ١١٥٧ ، ١١٥٤ ، ١١٥٢	
٥٩٧	بطلميوس
٧٨٢	أبو منصور البغدادي
١١٨٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٢	أبو القاسم البلخي
١١١٤	جابر بن عبد الله
١١٩٢ ، ١١٦٨	الجاحظ
١٠٤٧ ، ١٠١٩ ، ٩٤٠ ، ٧٨٢ ، ٧٥٧ ، ٥٧١ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠١ ، ١١٦٩ ، ١١٦٨ ، ١٠٦٧	أبو علي الجبائي
١٠١٧ ، ٩٥١ ، ٩٤٠ ، ٩١٤ ، ٥٥٢ ، ٣٥٩ ، ٢٣٠ ، ٢٢٤ ، ١٢٠٠ ، ١١٩١ ، ١١٦٩ ، ١١٦٨ ، ١٠٤٧ ، ١٠٢١ ، ١٠١٩ ، ١٢١٤ ، ١٢٠٣	أبو هاشم الجبائي
١١٦١	جعفر الصادق
١١٦١	الحسن العسكري
١١٦٠ ، ١١٣٩ ، ١١٣٤ ، ١١٠٩ ، ١١٠١ ، ١٠٦٦	الحسن بن علي
١١٦٠ ، ١١٣٩ ، ١١٣٤ ، ١١٠٩ ، ١٠٦٦	الحسين بن علي
١١٣٣	أبو حنيفة
١١١٧ ، ١١٠٩ ، ١١٠١	خالد بن الوليد
٢٣٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠	الخياط
١٠٨٩	ابن أبي داود
١١٥٧	أبو الدرداء
١١٢٩ ، ١١١١	أبو ذر
٥٦٧	ذيمن قراطيس

الصفحة	المعلم
١٢٥	الإمام الرازي
٨٤٦	الرازي الطيب
١٠٩٠	أبو حاتم الرازي
١٠٥٣	ابن الراوندي
١١٣٤	الزبير بن العوام
١١٦٠	زين العابدين
٨٧٨	زينون
١١٣٤	سعد بن أبي وقاص
١١٢٨	سعيد بن العاص
١١٤٣	أبو عبد الرحمن السلمي
٦٠٦	ابن سينا
٢٣٥ ، ٢٣٠	الشحام
٥٥٧	الشهرستاني
١٠١٢	الشيخان (أبو علي وأبو هاشم)
٥٠٥	صاحب الإشراق (السهورودي)
١١٤٥	أبو صالح
١١٣٤	صهيب الرومي
١١٥٤	الضحاك
١١٣٤	طلحة
١١٢٠ ، ١١١٧	عائشة بنت أبي بكر



الصفحة	المسلم
١١٤٣	عاصم بن أبي النجود
١١٤٠ ، ١٠٧٠	العاص بن عبد المطب
١٠٧٩	العياض بن الفضيل
١١١٤	عبد الله بن زمعة
١١٢٨	عبد الله بن أبي السرح
٩٦٣	عبد الله بن سعيد
١٢١٦ ، ١١٤٥ ، ١١١٤	عبد الله بن عباس
١١١٤ ، ١١٠٢	عبد الله بن عمر
١١٦٣ ، ١١٣١ ، ١١٢٩ ، ١١٠٢	عبد الله بن مسعود
١٢١٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣١	القاضي عبد الجبار
١١٣٤	عبد الرحمن بن عوف
١١٣٣ ، ١١٢٩	عبيد الله بن عمر
١١٣١ ، ١١٣٠ ، ١١٢٩ ، ١١٢٧ ، ١١٠٧ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ١١٥٣ ، ١١٤٣ ، ١١٣٥ ، ١١٣٤ ، ١١٣٢	عثمان بن عفان
١١٤٠	عقيل بن أبي طالب
١١٥٤	العلاء بن زياد
١١٦١	علي الرضا
١٠٧٣ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٠ ، ١٠٦٩ ، ٩٨٧ ، ٩٨٦ ١٠٨٦ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨١ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٥ ١٠٩٦ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٠ ، ١٠٨٩ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٧ ١١٠٤ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ، ١١٠١ ، ١١٠٠ ، ١٠٩٩ ، ١٠٩٨ ١١١٨ ، ١١١٦ ، ١١١٥ ، ١١١٠ ، ١١٠٩ ، ١١٠٧ ، ١١٠٥ ١١٣٦ ، ١١٣٤ ، ١١٣٣ ، ١١٣٢ ، ١١٢٩ ، ١١٢٢ ، ١١١٩	علي بن أبي طالب

المسلم	الصفحة
	١١٤٥ ، ١١٤٤ ، ١١٤١ ، ١١٤٠ ، ١١٣٩ ، ١١٣٨ ، ١١٣٧ ، ١١٥٢ ، ١١٥١ ، ١١٥٠ ، ١١٤٩ ، ١١٤٨ ، ١١٤٧ ، ١١٤٦ ، ١١٦٠ ، ١١٥٩ ، ١١٥٧ ، ١١٥٦ ، ١١٥٥ ، ١١٥٤ ، ١١٥٣ ، ١١٦٣
علي الهادي	١١٦١
عمار بن ياسر	١١٣٢ ، ١١٣٩ ، ١١٠٢
عمر بن الخطاب	١١٠٩ ، ١١٠٧ ، ١١٠٦ ، ١١٠٥ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ، ١١٠٠ ، ١١٢٠ ، ١١١٩ ، ١١١٧ ، ١١١٦ ، ١١١٤ ، ١١١٣ ، ١١١٢ ، ١١١٧ ، ١١٢٦ ، ١١٢٥ ، ١١٢٤ ، ١١٢٣ ، ١١٢٢ ، ١١٢١ ، ١١٥٣ ، ١١٤٨ ، ١١٤٣ ، ١١٣٥ ، ١١٣٢ ، ١١٣٠ ، ١١٢٨ ، ١١٥٩ ، ١١٥٨ ، ١١٥٧ ، ١١٥٦ ، ١١٥٤ ، ١١٥٤
عمر بن عبد العزيز	١١١١ ، ١١٠٤ ، ١١٠٠
العنبري	١١٩٢
أبو إسحاق بن عياش	٢٣٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣١
الفارابي	٤٦٧
فاطمة البتول	١١٠٩ ، ١١٠٥ ، ١١٠٤ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ، ١١٠١ ، ١١٠٠ ، ١١٣٩ ، ١١١٢ ، ١١١١ ، ١١١٠
فجاعة	١١١٦ ، ١١٠٨
القوطبي	١٠٥٦
الكمبي	١٠١٧ ، ٩٤٠
الكلبي بن يربوع	١٠٧٩ ، ١٠٧٨
مالك بن نويرة	١١١٧ ، ١١٠٩
المبرد	١٠٧٤
أبن مجاهد	١٢١٧

الصفحة	المسلم
١١٦١	محمد بن جعفر الصادق
١١٦١	محمد الجواد
١١٦١	محمد بن الحسن العسكري
١١٠٨	محمد بن مسلمة
١١٤١	مروان بن الحكم
١١٦٢	مسروق
١١٢٢ ، ١١١٩	معاذ بن جبل
١١٢٨	معاوية بن أبي سفيان
١٠٧٨	معمّر الكلابي
١١١٤ ، ١١٠٨	المغيرة بن شعبة
١١٦١	موسى الكاظم
١١١٤	نافع
٩٤٠	النجار
٩٧٠ ، ٦٢٨ ، ٦٢٧ ، ٥٥٧	النظام
١١٤٥ ، ١٠٨٨	النقاش
١١٢٩	الهرمزان
١١٦٩	أبو الهنيل
١١٢٩ ، ١١٢٧	الوليد بن عقبة



## فهرس الفرق والملل والمجاهب

الاسم	الصفحة
الإسماعيلية	١٠٦٠
الأشاعرة	٨١١، ٨٠٧، ٨٠٦، ٧٦٧، ٧١٣، ٣٥٩، ١٧٢، ١٧١، ٩٤٠، ٨٤٢، ٨٤١، ٨٣٨، ٨٣٦، ٨٣٥، ٨١٤، ٨١٢، ٩٧٠، ٩٦٩، ٩٧٨، ٩٦٥، ٩٥٣، ٩٤٤، ٩٤٣، ١٠٢٣، ١٠١٠، ١٠٠٤، ٩٩٨، ٩٧٤، ٩٧٢، ٩٧١، ١٠٦٦، ١٠٥٦، ١٠٤٦، ١٠٣٥، ١٠٣٤، ١٠٣٠، ١٢٢١، ١٢١٣، ١١٩٠، ١١٧٣، ١١٧٨، ١٠٧١، ١٠٦٧
أصحاب الخلاء	٥٨٥
أصحاب الخليط	٦١٧
أصحاب الكمون والبروز	٨٩٤
الإمامية	١٠٦٧، ١٠٦٦، ١٠٦٤، ١٠٦٠، ١٠٥٦، ١٠٤٦، ١١٩٣، ١٠٧٢، ١٠٧١
أهل السنة	١٠٦٦، ١٠٦٤، ١٠٥٦، ١٠٣٦، ٧٨٢، ٧٨١، ١٢٢١، ١٢١٧، ١١٩٣، ١١٣٧، ١٠٧١، ١٠٦٧
أهل الملل	١٠٩٣
الأوائل	١٠٦٣
البراهمة	١٠٣٣، ١٠٣٠
البغداديون من المعتزلة	١٠٥٦

الاسم	الصفحة
التوبة	١٠١٠
الجارودية	١٠٦٦
الجمهور	٩٤٧ ، ٩٣٣ ، ٦٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٦١ ، ٢١٣ ، ١٩٣
جمهور العقلاء	٩٣٨ ، ٩٣٣ ، ٢٧٧
جمهور المحققين	١١٧٥ ، ١٩٣
جمهور الناس	٩٩٦
الحشوية	٩٩٠
الحرثانيون	٣٧١
حكماء الإسلام	١٠٣٢ ، ٩٩٨ ، ٩٩٤
الحكماء	٢٦٢ ، ٢٥٧ ، ٢٥٦ ، ٢١٩ ، ١٩٩ ، ١٩٣ ، ١٨٢ ، ١٧٥ ، ٤٦٠ ، ٣٦٠ ، ٣٥٩ ، ٣٥٦ ، ٣٣٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ١٠٢٨ ، ٩٧٦ ، ٩٠٦ ، ٨٠٧ ، ٧٥٢ ، ٥٢٧ ، ٤٧٩ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٠
جمهور الحكماء	٦٣١ ، ٦٢٧ ، ٥٥٧
الحنفية	٩٦٣
الخوارج	١٠٥٦ ، ١٠٣٥
الدهرية	٦٣١
الشيعة	١١٩٣ ، ١١٦٢ ، ١١٣٧ ، ١١٣٢ ، ١٠٦٦ ، ١٠٣٦
الفضيلية	١٠٣٥
الفلاسفة	١١٦٨ ، ٩٣٣ ، ٩٢٥
الكرامية	١١٦٨ ، ٣٣٥
المتصوفة	٩٤٨ ، ٤٤٧
المتكلمون	٢٨٤ ، ٢٧٧ ، ٢١٩ ، ١٨٢ ، ١٨١ ، ١٧٤ ، ١٧١ ، ١٧٠ ، ٦٢٧ ، ٥٥٦ ، ٤٧٩ ، ٣٥٦ ، ٣٣٥ ، ٢٩٤ ، ٢٨٦ ، ٩٠٦ ، ٨٧٢ ، ٨٧٠ ، ٨٦٩ ، ٧٥٢ ، ٧٤٨ ، ٦٥٧

الاسم	الصفحة
	١٢١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٢ ، ٩١٠
جمهور المتكلمين	٦٣١
المجوس	١٠٤٨ ، ٦٣١
المحلثون من المتكلمين	٥٥٦
المسلمون	١١٩٢ ، ١١٣٥ ، ١٠٦٦ ، ٩٤٣ ، ٩٣٩
المشاهير	٥٧١
المحتزلة	٧٥٣ ، ٥٥٧ ، ٣٥٩ ، ٢٢٤ ، ٢١٩ ، ١٧٣ ، ١٧٢ ، ١٧١ ، ٨٤٢ ، ٨٤١ ، ٨٣٦ ، ٨٣٥ ، ٨١٠ ، ٩٠٧ ، ٧٨٢ ، ٧٦٧ ، ٩٧٢ ، ٩٧١ ، ٩٦٩ ، ٩٦٥ ، ٩٥١ ، ٩٤٣ ، ٨٤٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠١٦ ، ١٠٠٤ ، ٩٩٨ ، ٩٨٥ ، ٩٨٤ ، ٩٧٦ ، ١٠٦٦ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥١ ، ١٠٤١ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٤ ، ١١٩١ ، ١١٨٩ ، ١١٨٧ ، ١١٨٦ ، ١٠٧١ ، ١٠٦٧ ، ١٢٢٠ ، ١٢١٧ ، ١١٩٥ ، ١١٩٤ ، ١١٩٣
الملاحدة	٨٠٩ ، ٨٠٨
المليون	١١٧٤ ، ٦٩٢
جميع الطين	٩٢٥
النحوين	٤٥٦
النصاري	١٠٤٨ ، ٩٤٨ ، ٦٣١
اليهود	١٢١٣ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥١ ، ٦٣١
جماعة من اليهود	١٠٥٢

\*\*\*



## فهرس الكتب

الصفحة	الكتاب
٦٠٦	الإشارات لابن سينا
٤٨٥	شرح الإشارات للطوسي
١٨٦	الملخص للرازي
٢٠٨	نقد التنزيل

\*\*\* \*\* \*\*





## فهرس الأماكن

الصفحة	المكان
١١٣٨ ، ١١٣٦ ، ١١٣٠ ، ١١٠٢	أحد
١١٣٨ ، ١١٣٦ ، ١١٣٠ ، ١١٢٦ ، ١١٠٢	بلد
١١٤١	البصرة
١١٣٨ ، ١١٣٦	حنين
١١٥٥ ، ١١٤٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٣ ، ١٠٧١	خير
١١٣٣ ، ١١٢٩ ، ١١٠٢	الربذة
١١٣٢ ، ١١٢٩ ، ١١٢٨	الشام
١٠٨٤ ، ٢٢٧	صفين
١١٤٧ ، ١١٣٨ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٠	غدير خم
٩٨٢ ، ٩٧٣ ، ٩٦٨ ، ٩٦٥	فدك
١١١١ ، ١١١٠ ، ١١٠٤ ، ١١٠٠	الكوفة
١١٢٦ ، ١١١٣ ، ١٠٩٨ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٣ ، ١٠٧٠ ، ١٠٦٧	المدينة المنورة
١١٢٨	مصر

\*\*\*



## فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .  
• أولاً: المطبوعات:
- آفا بزرك
  - ١ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ، بيروت .
  - ٢ - طبقات أعلام الشيعة ، دار الطليعة ، بيروت .
  - الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ، ت ٦٣١هـ)
  - ٣ - غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق: د . حسن الشافعي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
  - ٤ - السبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق: د . حسن الشافعي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .
  - الأبياري (الشيخ عبد الهادي)
  - ٥ - باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى .
  - الإمام أحمد (أحمد بن حنبل ، ت ٢٤١هـ)
  - ٦ - المسند ، دار صادر ، بيروت .
  - الأحمد نكري (عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري)
  - ٧ - دستور العلماء ، المسمى بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

- إدوارد براون
- ٨ - تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة د. إبراهيم الشواربي، مطبعة المعادة، القاهرة، ١٩٤٥م.
- أرسطو طاليس
- ٩ - الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- إسماعيل باشا البغدادي:
- ١٠ - هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار الفكر، بيروت.
- الأنسوي (جمال الدين عبد الرحيم الأنسوي، ت ٧٧٢هـ)
- ١١ - طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد، ١٣٩٠هـ.
- ١٢ - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت ٣٣٠هـ)
- ١٣ - رسالة أهل الثغر، تحقيق: د. محمد السيد الجلند، مطبعة التقدم.
- ١٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الأصفهاني (شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩هـ)
- ١٥ - بيان المختصر، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٦ - شرح المنهاج للبيضاوي، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

- ١٧ - مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار، المطبعة الخيرية، بمصر،  
الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ.
- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)
  - ١٨ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة  
الحياة، بيروت.
  - الألوسي (أبو الثناء شهاب الدين محمود، ت ١٢٧٠هـ)
  - ١٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر،  
بيروت.
  - الألوسي (محمود شكري الألوسي، ت ١٣٤٢هـ)
  - ٢٠ - صب العذاب على من سب الأصحاب، تحقيق: عبد الله البخاري،  
دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
  - أمير باد شاه (محمد أمين الحسيني، ت ٩٨٧هـ)
  - ٢١ - تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.
  - الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، ت ٥٧٧هـ)
  - ٢٢ - الداعي إلى الإسلام، تحقيق: سيد حسين باغجوان، دار البشائر  
الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
  - الأنصاري (زكريا بن محمد الأنصاري، ت ٩٢٦هـ)
  - ٢٣ - فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان وبله الظمان، مطبعة مصطفى  
البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.
  - الأنصاري (عبد العلي نظام الدين الأنصاري، ت بعد ١١٨٠هـ)
  - ٢٤ - فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، مؤسسة التاريخ العربي،  
بيروت.

- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ٤٠٣هـ)
- ٢٥ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٢٦ - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي.
- البخاري (محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـ)
- ٢٧ - صحيح البخاري، المطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، بإشراف: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٨٠هـ، أو الطبعة المنيرية.
- البرزوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم، ت ٤٩٣هـ)
- ٢٨ - أصول الدين، تحقيق: د. هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ)
- ٢٩ - أصول الدين، دار صادر، بيروت.
- ٣٠ - الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
- البقاعي (أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن، ت ٨٨٥هـ)
- ٣١ - سر الروح، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت ٧٣٩هـ)
- ٣٢ - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- البناني (عبد الرحمن بن جاد الله، ت ١١٩٨ هـ)
  - ٣٣ - حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦ هـ.
- بهمنيار (بهمنيار بن المرزبان)
  - ٣٤ - مراتب الموجودات، تصحيح: عبد الجليل سعد، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ.
- البياضي (كمال الدين أحمد البياضي)
  - ٣٥ - إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.
- البيجوري (الشيخ إبراهيم البيجوري، ت ١٢٧٧ هـ)
  - ٣٦ - حاشية البيجوري على جوهره التوحيد للقاني، طبعة بولاق، سنة ١٢٩٣ هـ.
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى، ت ٢٧٩ هـ)
  - ٣٧ - سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
- ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف بن تغري بردي، ت ٨٧٤ هـ)
  - ٣٨ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- الفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٣ هـ)
  - ٣٩ - شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، ١٣١٦ هـ.
- ٤٠ - شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.



- أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي)  
٤١ - ديوان الحماسة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثالثة، ١٣٤٦ هـ  
١٩٢٧م.
- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، ت ٧٢٨ هـ)  
٤٢ - منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة  
للطباعة والنشر، القاهرة.
- النّهانوي (محمد علي النّهانوي، ت بعد ١١٥٨ هـ)  
٤٣ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج،  
مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد، ت ٨١٦ هـ)  
٤٤ - التريفات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧ هـ.  
٤٥ - شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١ هـ.  
٤٦ - حاشية الجرجاني على شرح حكمة العين، طبعت في روسيا سنة:  
١٣٢١ هـ.
- ابن الجزري (محمد بن محمد بن محمد بن علي، ت ٨٣٣ هـ)  
٤٧ - النشر في القراءات العشر
- ابن جلجل (سليمان بن حسان الأندلسي، ت بعد ٣٨٤ هـ)  
٤٨ - طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة المعهد  
العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، بالقاهرة، سنة: ١٩٥٥ م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ت ٥٩٧ هـ)  
٤٩ - الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر،  
بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

- الجويني (إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت ٤٧٨هـ).
  - ٥٠ - الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
  - ٥١ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.
  - حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله، ت ١٠٦٧هـ)
    - ٥٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت.
    - الحاكم (أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥ هـ)
      - ٥٣ - المستدرک علی الصحیحین، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
      - ابن حجر الهيتمي (أحمد بن حجر الهيتمي، ت ٩٧٤هـ)
        - ٥٤ - الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
        - ابن حجر المسقلاني (أحمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢هـ)
          - ٥٥ - الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
          - ٥٦ - تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.
          - ٥٧ - تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
          - ٥٨ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت.
    - حسن الأمين
      - ٥٩ - الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

- حسن جلبي (حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، ت ٨٨٦ هـ)
  - ٦٠ - حاشية حسن جلبي على شرح المواقف، مطبوع بهامش شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١هـ.
  - د. حسن الشافعي
  - ٦١ - الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
  - الحسيني (السيد هاشم الحسيني الطهراني)
    - ٦٢ - توضيح المراد تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المفيد، طهران.
    - الحلبي (إبراهيم بن مصطفى الحلبي، ت ١١٩٠ هـ)
      - ٦٣ - اللمة في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال المباد، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.
      - الحوت (محمد بن السيد درويش الحوت)
        - ٦٤ - أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، طبع في بيروت، سنة: ١٣١٩هـ.
        - الخيصي (عبيد الله بن فضل الله)
          - ٦٥ - التذهيب في شرح التهذيب، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.
          - الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي، ت ٤٦٣ هـ)
            - ٦٦ - تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الخلخالي (الحسين الخلخالي الحسيني، ت ١٠١٤هـ)  
٦٧ - حاشية الخلخالي على شرح العقائد العضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.
- ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت ٦٨١ هـ)  
٦٨ - وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- خواجه زاده (المولى مصطفى بن يوسف، ت ٨٩٨ هـ)  
٦٩ - تهافت الفلاسفة، المطبعة الميمنية، القاهرة.
- الخوانساري (ميرزا محمد باقر الموسوي، ت ١٣١٣ هـ)  
٧٠ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت.
- خير الدين الزركلي  
٧١ - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
- الخيالي (أحمد بن موسى الخيالي، ت ٨٦٢ هـ)  
٧٢ - حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، طبع على نفقة محمود أفندي شاعر الكتبي، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م، وقد طبع بهامتها حاشية عبد الحكيم والمعصام.
- الدارقطني (علي بن عمر الدارقطني، ت ٣٨٥ هـ)  
٧٣ - سنن الدارقطني، تصحيح: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث الأزدي، ت: ٢٧٥هـ)  
٧٤ - سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، ١٣٨٨هـ.

- أبو دقيقة (الشيخ محمود أبو دقيقة)
- ٧٥ - القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: عوض الله جاد حجازي، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد، ت ٩٢٨ هـ)
- ٧٦ - الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق: د. عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٧٧ - شرح العقائد العضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦ هـ.
- النهي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٧٤٨ هـ)
- ٧٨ - تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٧٩ - تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٨٠ - سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٨١ - ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
- الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)
- ٨٢ - مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، بمصر، ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م.
- الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا، ت ٣١٣ هـ)
- ٨٣ - رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٦ هـ)
- ٨٤ - الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- ٨٥ - تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت.
- ٨٦ - المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران.
- ٨٧ - المحصل، تحقيق: د. حسين أثنائي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٨٨ - المطالب العالية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٨٩ - معالم أصول الدين، تقديم وتعليق: د. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥ هـ)
- ٩٠ - تلخيص كتاب النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠ م.
- أبو رشيد (سعيد بن محمد النيسابوري)
- ٩١ - في التوحيد، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.
- ٩٢ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: معن زيادة، ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي.
- رضا زادة
- ٩٣ - تاريخ الأدب الفارسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧ م.

- الزبيدي (محمد مرتضي الزبيدي، ت ١٢٠٥هـ)
- ٩٤ - لقط اللاكيء المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- الزركشي (محمد بن بهادر بن عبد الله، ت ٧٩٤ هـ)
- ٩٥ - البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٩٦ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د. عبد الله ربيع، ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- ٩٧ - المعتبر في تخریج أحاديث المنهاج والمختصر، تحقيق: حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.
- زهير الكومي ومحمد سعيد صباريني
- ٩٨ - الأطلس العلمي، فيزيولوجيا الإنسان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ساجفلي زاده (محمد المرعشي)
- ٩٩ - نشر الطوابع، مكتبة العلوم المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٤ م.
- ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت ٧٧١ هـ)
- ١٠٠ - الإبهاج في شرح المنهاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ١٠١ - طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن، ت ٩٠٢ هـ)
- ١٠٢ - الفروض اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- الرهندي (أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين، ت ١٠٣٤هـ)
  - ١٠٣- إثبات النبوة، تركيا، ١٩٧٨م.
- ابن سعد (محمد بن سعد، ت ٢٣٠هـ)
  - ١٠٤- الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
- المرقندي (شمس الدين محمد بن أشرف)
  - ١٠٥- الصانف الإلهية، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- السنوسي (محمد بن يوسف، ت ٨٩٥هـ)
  - ١٠٦- شرح السنوية الكبرى، تحقيق: د. عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- شرح مختصر السنوسي في المنطق، بهامش حاشية البيجوري على الشرح نفسه، مطبعة التقدم العلمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ.
- السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش، ت ٥٨٨هـ)
  - ١٠٨- التلويحات، طبع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، بتصحيح: هنري كربن، طهران، ١٣٧٣هـ.
- ١٠٩- حكمة الإشراق، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
- ١١٠- المشارع والمطارحات، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
- ابن سهلان (زين الدين عمر بن سهلان)
  - ١١١- البصائر النصيرية، المطبعة الأميرية الكبرى، بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة: ١٣١٦هـ.
- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٨هـ)
  - ١١٢- رسالة الحدود، تقديم وإعداد: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.



- ١١٣- الشفاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بإشراف: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١١٤- عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- ١١٥- القانون، دار صادر، بيروت.
- ١١٦- النجاة، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ)
- ١١٧- الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، مطبعة دار التاليف، مصر.
- ١١٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- ١١٩- حسن المحاضرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧هـ .
- ١٢٠- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الناشر محمد أمين ومج، بيروت.
- الشرواني (فتح الله الشرواني)
- ١٢١- حاشية الشرواني على شرح المواقف للجرجاني، انظر: شرح المواقف للجرجاني.
- الشهرزوري (شمس الدين الشهرزوري)
- ١٢٢- تاريخ الحكماء، المسمى بنزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شورب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨ هـ) ١٢٣- نهاية الاقدام، تحقيق: إلفرد جيوم، مكتبة المتني، القاهرة.
- الشوكاني (محمد بن علي، ت ١٢٥٠ هـ) ١٢٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.
- ١٢٥- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
- الشيرازي (صدر الدين محمد، ت ١٠٥٠ هـ) ١٢٦- الحكمة المتعمالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الصالحي (محمد بن يوسف، ت ٩٤٢ هـ) ١٢٧- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- الصبان (محمد بن علي، ت ١٠٢٦ هـ) ١٢٨- حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ -
- الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك، ت ٧٦٤ هـ) ١٢٩- أعيان العصر وأعران النصر، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٣٠- الوافي بالوفيات، اعتناء: ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتاينر.
- صفي الدين الهندي (محمد بن عبد الرحيم، ت ٧١٥ هـ) ١٣١- نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.

- طاش كبرى (عصام الدين أحمد بن مصلح الدين) ١٣٢. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طبع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية، ١٣١٠ هـ.
- ١٣٣. مفتاح السعادة ومصباح السيادة.
- الطبطبائي (السيد محمد حسين، ت ١٤٠٢ هـ) ١٣٤. نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- الطبري (محب الدين أحمد) ١٣٥. الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عيسى عبد الله الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الطبري (محمد بن جرير، ت ٤١٠ هـ) ١٣٦. تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.
- ١٣٧. جامع البيان (تفسير الطبري) دار المعارف، القاهرة.
- الطوسي (نصير الدين محمد بن محمد، ت ٦٧٢ هـ) ١٣٨. تجريد الاعتقاد، وقد رجعت إلى ثلاث طبعات: الأولى بتحقيق: محمد جواد الجلاي، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧ هـ. والثانية بتحقيق: د. عباس محمد حسن، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م والثالثة بتحقيق: د. حسن الشافعي، وهي جزء من رسالة الدكتوراة له.
- ١٣٩. التذكرة في علم الهيئة، تحقيق: د. عباس محمد حسن، دار الجليل، بيروت.
- ١٤٠. تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، طبع ضمن مجموع مسمى بمنطق ومباحث ألفاظ، باهتمام: مهدي محقق، طهران، ١٣٨٠ هـ.

- ١٤١- تلخيص المحصل، تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت.
- ١٤٢- شرح الإشارات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
- د. هارف تامر
  - ١٤٣- نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
  - د. عباس محمد حسن سليمان
  - ١٤٤- نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.
  - د. عبد الأمير الأهم
  - ١٤٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م
  - ١٤٦- المصطلح الفلسفي عند العرب.
  - عبد الله شير
  - ١٤٧- حق اليقين في معرفة أصول الدين، منشورات الأعلمي، طهران، ١٣٥٢هـ.
  - عبد الله نعمة
  - ١٤٨- فلاسفة الشيعة، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى.
  - القاضي عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥ هـ)
  - ١٤٩- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.
  - ١٥٠- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٥١- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق مجموعة من الأساتذة،  
بمراجعة د. إبراهيم مذكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة،  
١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

• عبد الحكيم (الشيخ عبد الحكيم السالكوتي)

١٥٢- حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، انظر: شرح المواقف  
للجرجاني.

١٥٣- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد النفية، طبع بهامش حاشية  
الخيالي على شرح العقائد النفية، على نفقة محمود أفندي شاكرا، بمصر،  
الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

١٥٤- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد المضدية، المطبعة الخيرية،  
الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

• د. عبد اللطيف محمد العبد

١٥٥- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، مكتبة الأنجلو  
المصرية، ١٩٧٧م.

• المجلوني (إسماعيل بن محمد)

١٥٦- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة  
الناس، تصحيح: أحمد فلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت.

• ابن عدي (عبد الله بن عدي الجرجاني)

١٥٧- الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى،  
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

• ابن عراق (علي بن محمد بن عراق الكناني، ت ٩٦٣هـ)

١٥٨- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق:

- عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصدين، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى.
- ابن العربي (محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣ هـ)
  - ١٥٩- العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩ هـ .
  - ابن عرفة (محمد بن أحمد بن عرفة الموسوي)
  - ١٦٠- حاشية ابن عرفة على شرح التهذيب للخيصي، المسماة بالتجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ .
  - ابن عساكر (أبو القاسم ابن عساكر، ت ٥٧١ هـ)
  - ١٦١- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، ١٣٤٧ هـ .
  - العصام (عصام الدين إبراهيم بن محمد، ت ٩٤٥ هـ)
  - ١٦٢- حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، طبع بهامش حاشية الخيالي على شرح العقائد، انظر: حاشية الخيالي .
  - العطار (حسن بن محمد العطار، ت ١٢٥٠ هـ)
  - ١٦٣- حاشية العطار على شرح إيساغوجي لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، شركة المطبوعات العربية، القاهرة، ١٣٢٧ هـ .
  - ١٦٤- حاشية العطار على شرح التهذيب للخيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ .
  - ١٦٥- حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٨ هـ .

- علي رباني  
١٦٦- إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، دار التيار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى.
- ابن العماد (عبد الحي بن العماد الحنبلي، ت ١٠٨٩هـ)  
١٦٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- عماد الدين (عماد الدين إسماعيل أبو الفداء)  
١٦٨- المختصر في أخبار البشر، بدون بيانات.
- عمر رضا كحالة  
١٦٩- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- عمر فروخ  
١٧٠- تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.
- الفزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ)  
١٧١- الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥هـ.
- الفارابي (أبو النصر محمد بن محمد، ت ٣٣٩هـ)  
١٧٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة النيل بمصر، الطبعة الأولى.
- ١٧٣- فصوص الحكم، تحقيق: جعفر آل ياسين، بغداد، ١٤٠٥هـ.
- الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ)  
١٧٤- القاموس المحيط، الطبعة الثالثة، بالمطبعة الميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣٠٢هـ.

- الفيومي (أحمد بن محمد بن علي، ت ٧٧٠هـ)
  - ١٧٥- المصباح المنير، الطبعة الخامسة، بالمطبعة الأميرية، بالقاهرة، ١٩٢٢م.
- ابن قاسم (أحمد بن قاسم العبادي، ت ٩٩٤)
  - ١٧٦- الآيات البيّنات، تحقيق: محمد زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن قاضي شهبة الدمشقي، ت ٨٥١هـ)
  - ١٧٧- طبقات الشافعية، تحقيق: د. عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- قاضي مير (حسين بن معين الدين الحسيني المييدي)
  - ١٧٨- شرح هداية الحكمة، دار سعادت، تركيا، ١٣٢٥هـ.
- قدرّي حافظ طوقان
  - ١٧٩- تراث العرب العلمي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- القطب الرازي (محمد بن محمد الرازي، ت ٧٦٦هـ)
  - ١٨٠- تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرم أفندي، تركيا، ١٣٠٣هـ.
- القوشجي (علاء الدين علي بن محمد، ت ٨٧٩هـ)
  - ١٨٢- شرح تجريد الاعتقاد، طبع بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا.



- الكاتبي (نجم الدين عمر بن علي القزويني، ت ٦٧٥ هـ)  
١٨٣- حكمة العين، طبع مع شرحه لمبارك شاه، في روسيا، ١٣٢١هـ .
- د. كامل الشبيبي  
١٨٤- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م.
- الكاتبي (جعفر الحسيني الإدريسي)  
١٨٥- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلمية، بيروت،  
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الكتبي (محمد بن شاكر، ت ٧٦٤ هـ)  
١٨٦- فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤ هـ)  
١٨٧- البداية والنهاية، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، بيروت.
- ١٨٨- تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- الكتلي (مصالح الدين مصطفى، ت ٩٠١ هـ)  
١٨٩- حاشية الكتلي على شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة  
عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ .
- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت ١٠٩٤ هـ)  
١٩٠- الكليات، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة  
الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الكلبي (هشام بن محمد بن السائب، ت ٢٠٤ هـ)  
١٩١- جمهرة النسب، تحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت،  
الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

- الكمال بن أبي شريف (محمد بن محمد المقدسي، ت ٩٠٥ هـ)
- ١٩٢- السامرة في شرح المأبرة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٧ هـ .
- ابن كمونة (سميد بن منصور، ت ٦٨٣ هـ)
- ١٩٣- الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد بن مرعي الكبيسي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، العراق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م.
- ابن كيران
- ١٩٤- شرح ابن كيران على توحيد ابن عاشر، مطبعة التوفيق الأدبية .
- البيهقي (أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨ هـ)
- ١٩٥- السنن الكبرى، دار صادر، بيروت .
- اللاهيجي (عبد الرزاق بن علي بن الحسين، ت ١٠٥١ هـ)
- ١٩٦- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، طهران، ١٢٩٩ هـ .
- اللكنوي (محمد بن عبد الحي، ت ١٣٠٤ هـ)
- ١٩٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ .
- اللوكري (أبو العباس فضل بن محمد)
- ١٩٨- بيان الحق بضممان الصدق، تحقيق: د. السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٣٧٣ هـ .
- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، ت ٣٣٣ هـ)
- ١٩٩- كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية .

- ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ) .  
٢٠٠- متن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عيسى  
الباي الحلبي.
- المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن المباركفوري)  
٢٠١- تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى، تصحيح: عبد الرحمن محمد  
عنان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- مجمع اللغة العربية  
٢٠٢- المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة،  
١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- محسن الأمين  
٢٠٣- أعيان الشيعة، دار المعارف، بيروت.
- المحلي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٨٦٤هـ)  
٢٠٤- شرح جمع الجوامع، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، الطبعة الثانية،  
١٣٥٦هـ.
- محمد إسماعيل  
٢٠٥- حاشية على شوارق الإلهام، طبعت بهامش شوارق الإلهام.
- محمد بخيت المطيعي  
٢٠٦- توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في  
الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى،  
١٣٤١هـ.
- ٢٠٧- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، طبع بهامش نهاية السؤل، عالم  
الكتب، بيروت.

- ٢٠٨- القول المفيد على الرسالة العمارة وسيلة العبيد في علم التوحيد ،  
المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦هـ .
- محمد تقي مدرس رضوي
- ٢٠٩- العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ، مؤسسة الطبع  
والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة ، إيران ، الطبعة الأولى .
- محمد حسنين مخلوف
- ٢١٠- المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية ، مكتبة مصطفى  
الباي الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- محمد رضا المظفر
- ٢١١- المنطق ، دار التعارف ، بيروت .
- د. محمد سعيد البوطي
- ٢١٢- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،  
الطبعة الرابعة .
- محمد صالح الزركان
- ٢١٣- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر ، دمشق .
- محمد يوسف الشيخ
- ٢١٤- محاضرات في فصول من كتاب المواقف ، مطبعة الأزهر ،  
١٩٤٨م .
- د. محمود قاسم
- ٢١٥- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو  
المصرية ، القاهرة .

- ابن المرتضي (أحمد بن يحيى، ت ٨٤٠ هـ)
  - ٢١٦- طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسه ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت.
  - ٢١٧- الفلاند في تصحيح العقائد، تحقيق: د. ألبير نصري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج، ت ٢٦١ هـ)
  - ٢١٨- صحيح مسلم، المطبوع مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكبتها.
- ابن المطهر (جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي، ت ٧٢٦ هـ)
  - ٢١٩- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق: حسن مكّي العاملي، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
  - ٢٢٠- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، أو كشف المراد قسم الإلهيات، تحقيق وتعليق: جعفر سبحاني، مكتبة التوحيد، إيران، الطبعة الأولى.
  - ٢٢١- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى.
  - ٢٢٢- نهاية المرام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم، ت ٧١١ هـ)
  - ٢٢٣- لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- د. ميرفت السيد عوض ود. مصطفى كمال
  - ٢٢٤- علم الفلك العام، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى.

- ابن النجار (محمد بن أحمد الفتوحى، ت ٩٧٢هـ)  
٢٢٥- الكوكب المنير في شرح مختصر التحرير، تحقيق: د. نزيه حماد  
ود. محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان، الرياض.
- النجرانى (مختار بن محمود المجالى)  
٢٢٦- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د.  
السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ -  
١٩٩٩م.
- النسائي (أحمد بن علي بن شعيب، ت ٣٠٣هـ)  
٢٢٧- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مطبعة التقدم العلمية،  
مصر، ١٣٤٨هـ .
- سنن النسائي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، القاهرة،  
١٣٤٨هـ .
- النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد، ت ٥٠٨هـ)  
٢٢٩- بحر الكلام، تحقيق د. ولي الدين محمد الرفور، مكتبة دار  
الرفور، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٣٠- تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي  
للدراسات العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- أبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ت ٤٣٠هـ)  
٢٣١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت.
- النووي (محيى الدين بن شرف، ت ٦٧٦هـ)  
٢٣٢- شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكبتها.

- هبة الدين الشهرستاني  
٢٣٣- الهيئة والإسلام، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٢٨هـ .
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام)  
٢٣٤- السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد  
الحيظ شليبي، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ .
- الهندي (علاء الدين المتقي بن حسام الدين)  
٢٣٥- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المطبوع بهامش مسند  
الإمام أحمد، دار صادر، بيروت.
- الهيشمي (نور الدين علي بن أبي بكر الهيشمي، ت ٨٠٧ هـ)  
٢٣٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة  
الثانية، ١٩٦٧.
- اليافعي (عبد الله بن أسعد بن علي، ت ٧٦٨ هـ)  
٢٣٧- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان،  
دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ياقوت (ياقوت بن عبد الله الحموي، ت ٦٢٢ هـ)  
٢٣٨- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- يوسف سركيس  
٢٣٩- معجم المطبوعات العربية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ثانياً: المخطوطات:
- الأمدى
- ١ - أبتكار الأفكار، مكتبة آيا صوفيا بتركيا، برقم (٢١٦٥)، وله صورة  
في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١ توحيد.

● الأصفهاني

٢ - شرح فصول النسفي، دار الكتب المصرية، برقم: ٣٢ منطوق م، رقم الميكروفيلم: ٥٢٨٢٠.

٣ - شرح عروض الساوي، مكتبة بشر أغا، تركيا، برقم: ٥٣٩، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١٢ عروض.

● الشنري (بدر الدين محمد بن أسعد، ت ٧٣٢هـ)

٤ - شرح تجريد العقائد، مكتبة تشتر بيتي، بايرلندا، برقم (٣٦٩٠).

● الجرجاني

٥ - حاشية الجرجاني على تشييد القواعد، مكتبة تشتر بيتي، بايرلندا، برقم (٤٣١٠).

● الرازي

٦ - الملخص في المنطق والحكمة، مكتبة مجلس شوري، إيران، برقم: ٨٢٧، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٣٢٨ إيران.

● الكاتبي

٧ - شرح المحصل المسمى بالمفصل في شرح المحصل، مكتبة كوبريلي، تركيا، برقم: ٨٣٢، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٥٥ فلسفة.

● ابن هلال (أحمد بن عمر بن علي، ت ٧٩٥هـ)

٨ - ناصر العين في شرح ناظر العين، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، برقم: ٩٥ منطوق، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية.



• ثالثاً: الرسائل الجامعية:

- إبراهيم الهويمل  
١ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٠هـ .
- نائر علي الحلاق  
٢ - الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسمينية في الأصول الدينية، رسالة ماجستير، دار العلوم، القاهرة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- الزهراء بنت محمد التويجري  
٣ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠هـ .
- عبد المنعم الحواس  
٤ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ .
- محمد أحمد محمد علي  
٥ - بيان معاني البديع للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.



## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع: في الجواهر المجردة.....	٦٥٧
تعريف العقل المجرد.....	٦٥٧
أدلة وجود العقل المجرد مدخولة.....	٦٥٨
دليل آخر على إثبات العقول مع رده.....	٦٦١
دليل آخر على إثبات العقول مع رده.....	٦٦٨
مباحث النفس.....	٦٧٣
تعريف النفس.....	٦٧٤
النفس الإنسانية مغايرة للمزاج والبدن.....	٦٧٦
النفس الناطقة مجردة.....	٦٧٩
النفوس البشرية متحدة بالنوع.....	٦٩٠
النفوس البشرية حادثة.....	٦٩٢
البدن الواحد له نفس واحدة.....	٦٩٤
النفس الناطقة لا تفتنى بقاء البدن.....	٦٩٤
بطلان التناسخ.....	٦٩٨
كيفية تعقل النفس وإدراكها.....	٧٠٠
قوى النفس النباتية.....	٧٠٢

الموضوع	الصفحة
القوة الغازية	٧٠٣
القوة النامية	٧٠٣
القوة المولدة	٧٠٤
قوى الغازية	٧٠٦
مراتب الهضم	٧٠٨
النمو غير السمن	٧٠٩
بطلان القوة المصورة	٧٠٩
قوى النفس الحيوانية المدركة للجزيئي	٧١٠
قوة اللمس	٧١٠
قوة الذوق	٧١١
قوة الشم	٧١١
قوة السمع	٧١٢
قوة البصر	٧١٣
قوى النفس الباطنية المتعلقة بإدراك الجزيئات	٧١٦
بنطاسيا	٧١٧
أدلة وجود بنطاسيا	٧١٧
قوة الخيال	٧١٩
قوة الوهم	٧٢٠
قوة المحافظة	٧٢٠
قوة المخيلة	٧٢٠

الموضوع	الصفحة
الفصل الخامس: في الأعراض	٧٢٢
عدد مقولات الأعراض	٧٢٢
مقولة الكم	٧٢٤
تعريف الكم وأقسامه	٧٢٥
خواص الكم	٧٢٥
أنواع الكم العرضي	٧٢٧
الكم لا يقبل التضاد	٧٢٩
أنواع الكم المتصل قد تكون تعليمية	٧٣١
أدلة عرضية أنواع الكم	٧٣٢
الأطراف ليست أهداماً	٧٣٥
الكم من حيث هو معروض التناهي وعدمه	٧٣٨
مقولة الكيف	٧٣٩
تعريف الكيف	٧٣٩
الكيفيات المحسوسة	٧٤١
من الكيفيات المحسوسة أوائل الملموسات	٧٤٣
الحرارة والبرودة	٧٤٤
البرودة ليست عدم الحرارة	٧٤٥
إطلاقات الحرارة	٧٤٥
الرطوبة واليبوسة	٧٤٥
الثقل والخفة	٧٤٧

الموضوع	الصفحة
الميل وأحواله عند الحكماء	٧٤٨
تعريف الميل	٧٤٨
أنواع الميل	٧٤٩
الميلان المختلفان متضادان	٧٥١
ثبوت الميل لكل جسم قابل للحركة القسرية	٧٥١
الميل وأحواله عند المتكلمين	٧٥٢
حقيقة الميل عند المتكلمين	٧٥٢
أقسام الميل	٧٥٣
الاعتماد مقدور لنا	٧٥٣
من الكيفيات المحسوسة أوائل المبصرات	٧٥٤
السواد والبياض كقيمتان حقيقتان	٧٥٥
طرفا اللون	٧٥٦
توقف اللون على الضوء في الإدراك	٧٥٦
الضوء واللون متغايران حساً	٧٥٨
اللون والضوء قابلان للشدّة والضعف	٧٥٨
الضوء ليس بجسم	٧٥٩
الضوء ذاتي وعرضي	٧٦١
الضوء أول وثان	٧٦١
تعريف الظلمة	٧٦١
من الكيفيات المحسوسة المسموعات	٧٦١

الصفحة	الموضوع
٧٦٢	حقيقة الصوت
٧٦٢	سبب الصوت
٧٦٣	الصوت موجود في الخارج
٧٦٤	يستحيل بقاء الصوت
٧٦٤	صوت الصدى
٧٦٥	مبحث الحروف
٧٦٥	حقيقة الحرف
٧٦٦	أقسام الحرف
٧٦٦	حقيقة الكلام
٧٦٦	أقسام الكلام
٧٦٧	الكلام النفسي
٧٦٨	من الكيفيات المحسوسة: المَطعمومات
٧٧٠	من الكيفيات المحسوسة: المَشْمومات
٧٧٠	الكيفيات الاستعدادية
٧٧١	الكيفيات النفسانية
٧٧١	الحال والملكة
٧٧١	من الكيفيات النفسانية: العلم
٧٧٢	العلم: تصور وتصديق
٧٧٢	إطلاقات العلم
٧٧٤	العلم لا يحد

الموضوع	الصفحة
التصور والتصديق كل منهما ضروري ومكسب	٧٧٤
العلم يتوقف على الانطباع	٧٧٥
لا يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا النفس الناطقة بالعقل الفعال	٧٧٨
تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به	٧٨٠
العلم عرض	٧٨٤
العلم إما فعلي أو انفعالي أو غيرهما	٧٨٨
أقسام العلم الضروري	٧٨٩
العلم: واجب وممكن	٧٩١
العلم تابع للمعلوم	٧٩٢
العلم متوقف على الاستعداد	٧٩٣
المناسبة بين العلم والإدراك	٧٩٤
العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول	٧٩٥
مراتب العلم	٧٩٦
كيفية العلم بذّي السبب	٧٩٧
تعريف العقل	٧٩٨
إطلاقات العقل	٧٩٩
مبحث الاعتقاد والسهو وغيرهما	٨٠٠
إطلاقات الاعتقاد	٨٠١
تعريف السهو	٨٠٢
تعريف الشك	٨٠٢

الموضوع	الصفحة
الجهل: بسيط ومركب	٨٠٣
تعريف الظن	٨٠٣
الظن قابل للشدة والضعف	٨٠٣
النظر وأحكامه	٨٠٣
تعريف النظر	٨٠٤
مادة النظر	٨٠٥
صورة النظر	٨٠٥
حصول العلم عن النظر الصحيح واجب	٨٠٦
لا حاجة إلى المعلم في معرفة الله تعالى	٨٠٨
شروط النظر	٨١٠
وجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلي	٨١١
مبحث الدليل	٨١٥
الدليل: عقلي وسمعي	٨١٦
الدليل اللفظي يفيد القطع	٨١٧
أقسام الدليل العقلي	٨١٨
تعريف القياس	٨١٩
أقسام القياس	٨٢٠
القياس الاستثنائي	٨٢٢
تعريف الاستقراء	٨٢٣
تعريف التمثيل	٨٢٤



الموضوع	الصفحة
مسألتان في التعقل	٨٢٥
تعريف التعقل	٨٢٦
تعريف التجرد	٨٢٦
التعقل والتجرد متلازمان	٨٢٦
من الكيفيات النفسانية: القدرة	٨٣٢
تعريف القدرة	٨٣٣
أقسام الصفة المؤثرة	٨٣٣
القدرة تفارق الطبيعة والمزاج	٨٣٤
القدرة مصححة للفعل بالنسبة إلى الفاعل	٨٣٤
هل القدرة متعلقة بالطرفين على السواء أم لا ؟	٨٣٥
هل القدرة متقدمة على الفعل أم معه ؟	٨٣٦
لا يجوز تعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور	٨٣٩
لا استبعاد في تماثل القدرة	٨٣٩
العجز يقابل القدرة تقابل العدم والملكية	٨٤٠
تعريف الخُلُق	٨٤٣
من الكيفيات النفسانية: الألم واللذة	٨٤٣
تعريف اللذة	٨٤٤
تعريف الألم	٨٤٤
كل من اللذة والألم حسي وعقلي	٨٤٧
اللذة العقلية أقوى من الحسية	٨٤٧

الموضوع	الصفحة
من الكيفيات النفسانية: الإرادة والكراهة	٨٤٨
حقيقة الإرادة والكراهة	٨٤٩
تلازم الإرادة والكراهة	٨٤٩
الكيفيات النفسانية السابقة مشروطة بالحياة	٨٥١
تعريف الحياة	٨٥١
لا بد في الحياة من البنية	٨٥١
الحياة تفتقر إلى الروح	٨٥٢
تعريف الموت	٨٥٣
باقي الكيفيات النفسانية	٨٥٣
تعريف الصحة والمرض	٨٥٤
الكيفيات المختصة بالكميات	٨٥٧
تعريف الخط المستقيم	٨٥٨
تعريف الدائرة	٨٥٩
التضاد منتف عن المستقيم والمستدير	٨٥٩
تعريف الشكل	٨٦٠
مقولة الإضافة	٨٦٠
الإضافة على معنيين	٨٦١
تعريف المضاف الحقيقي	٨٦١
للمضاف خاصتان	٨٦٢
الإضافة تعرض لجميع الموجودات	٨٦٣

الموضوع	الصفحة
المضاف من الأمور الاعتبارية	٨٦٣
أحكام المضاف المشهورى	٨٦٧
مقولة الأين	٨٦٨
تعريف الأين الحقيقي وغير الحقيقي	٨٦٩
أنواع الأين عند المتكلمين	٨٦٩
تعريف الحركة	٨٦٩
تعريف أرسطو للحركة	٨٧٠
تعريف الحركة للمتكلمين	٨٧٢
وجود الحركة ضرورى	٨٧٤
رد الشبهة التى أوردها زنون	٨٧٨
ما تتوقف عليه الحركة	٨٨٠
أحكام ما منه وما إليه	٨٨٢
أحكام العلتين: المحرك والمتحرك	٨٨٤
أحكام المنسوب إليه	٨٨٦
وقوع الحركة فى الكم	٨٩٠
وقوع الحركة فى الكيف	٨٩٣
وقوع الحركة فى الأين والوضع	٨٩٦
وحدة الحركة وتمدها	٨٩٧
انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة	٩٠٠
تعريف الحركة السريعة والبطيئة	٩٠١

الصفحة	الموضوع
٩٠٢	سبب البطء
٩٠٣	كل حركتين مستقيمتين مختلفتين بينهما زمان سكون
٩٠٥	حقيقة السكون
٩٠٨	ما هو السكون المقابل للحركة؟
٩٠٩	السكون يعرض له التضاد
٩٠٩	مبحث الكون
٩١٠	أنواع الكون
٩١٢	الحركة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض
٩١٣	لا يعلل الحصول في الحيز وأنواعه بما يقتضي الدور
٩١٤	مقولة متى
٩١٦	تعريف الزمان
٩١٦	أحكام مقولة متى
٩١٩	مقولة الوضع
٩١٩	تعريف الوضع
٩٢٠	إطلاقات الوضع
٩٢٠	في الوضع تضاد وشدة وضعف
٩٢٠	مقولة الملك
٩٢١	تعريف الملك
٩٢١	مقولة أن يفعل وأن يفعل
٩٢٢	تعريف أن يفعل

الموضوع	الصفحة
تعريف أن يفعل	٩٢٢
مقولنا أن يفعل وأن يفعل اعتبارتان	٩٢٢
المقصد الثالث: في إثبات الصانع وصفاته وأثاره	٩٢٣
الفصل الأول: في إثبات الصانع	٩٢٣
دليل وجود الصانع	٩٢٣
الفصل الثاني: في صفاته تعالى	٩٢٥
الله تعالى قادر مختار	٩٢٥
الله تعالى قادر على كل الممكنات	٩٣١
الله تعالى عالم	٩٣٢
أدلة علم الله تعالى	٩٣٣
الله تعالى حي	٩٣٨
معنى الحياة	٩٣٩
الله تعالى مرید	٩٣٩
معنى الإرادة	٩٣٩
الله تعالى سمیع بصیر	٩٤١
الله تعالى متكلم	٩٤٢
معنى كونه متكلماً	٩٤٣
الصفات التي يدل وجوب الوجود على نفيها	٩٤٤
الله تعالى باق	٩٤٤
نفي الشريك	٩٤٥

الموضوع	الصفحة
نفي المثل	٩٤٧
نفي التركيب	٩٤٧
نفي الضد	٩٤٧
نفي الحَيِّز	٩٤٨
نفي الاتحاد	٩٤٨
نفي الحلول	٩٤٨
نفي الاتحاد	٩٤٨
نفي الجهة	٩٤٩
نفي حلول الحوادث	٩٤٩
نفي الحاجة	٩٤٩
نفي الألم مطلقاً	٩٥٠
نفي اللذة المزاجية	٩٥٠
نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان	٩٥١
رؤية الله تعالى	٩٥٢
أدلة الأشاعرة على جواز رؤية الله تعالى	٩٥٣
رأي الشارح في الرؤية	٩٥٨
الصفات التي يدل وجوب الوجود على ثبوتها	٩٥٩
الجود	٩٦٠
الملك	٩٦٠
التمام وفوقه	٩٦١

الموضوع	الصفحة
الحقبة	٩٦١
الخيرية	٩٦١
الحكمة	٩٦١
التجبر	٩٦٢
القهر	٩٦٢
القيومية	٩٦٢
صفات أخرى راجعة إلى ما تقدم	٩٦٢
الفصل الثالث: في أفعال الله تعالى	٩٦٤
أنواع الفعل	٩٦٤
أقسام الحسن	٩٦٤
الحسن والقبح عقليان	٩٦٤
الله تعالى لا يفعل القبيح	٩٦٩
الله تعالى قادر على القبيح	٩٧٠
الله تعالى يفعل لغرض	٩٧١
الله يريد الطاعات ويكره المعاصي	٩٧٢
مسألة أفعال العباد	٩٧٤
مسألة المتولد	٩٨٤
القضاء والقدر	٩٨٦
معاني القضاء	٩٨٦
معاني القدر	٩٨٧

الصفحة	الموضوع
٩٨٩	الهدئ والإضلال
٩٨٩	معاني الإضلال
٩٩٠	تعذيب غير المكلف قبيح
٩٩١	مبحث التكليف
٩٩٢	حسن التكليف
٩٩٢	تعريف التكليف
٩٩٢	دليل حسن التكليف
٩٩٤	بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام
٩٩٨	التكليف واجب
٩٩٩	شرائط حسن التكليف
١٠٠٠	متعلق التكليف
١٠٠١	التكليف منقطع
١٠٠٢	عموم حسن التكليف للمؤمن والكافر
١٠٠٣	مبحث اللطف
١٠٠٤	تعريف اللطف
١٠٠٤	اللطف واجب
١٠٠٤	أقسام اللطف
١٠٠٨	أحكام اللطف
١٠٠٩	حسن الألم وقبحه
١٠١٣	مبحث العوض



الموضوع	الصفحة
تعريف العوض	١٠١٣
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى	١٠١٤
الانتصاف واجب على الله تعالى	١٠١٦
أحكام العوض	١٠١٨
مسألة الآجال	١٠٢١
مسألة الرزق	١٠٢٢
مسألة السعر	١٠٢٤
تعريف السعر	١٠٢٥
الأصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال	١٠٢٦
المقصد الرابع: في النبوة	١٠٢٧
تعريف النبي لغة	١٠٢٧
تعريف النبي اصطلاحاً	١٠٢٨
البيعة حسنة	١٠٣٠
فوائد البيعة	١٠٣١
البيعة واجبة	١٠٣٣
مسألة عصمة الأنبياء	١٠٣٤
تعريف العصمة	١٠٣٥
مذاهب العلماء في عصمة الأنبياء	١٠٣٥
أدلة عصمة الأنبياء	١٠٣٦
الصفات الواجبة للأنبياء	١٠٣٨

الموضوع	الصفحة
طريق معرفة صدق النبي	١٠٣٩
تعريف المعجزة	١٠٣٩
تعريف الإرهاص	١٠٤٠
الكرامات جائزة	١٠٤١
جواز الإرهاص	١٠٤٤
جواز ظهور المعجزة على العكس	١٠٤٥
البعثة واجبة في كل وقت	١٠٤٦
هل تجب الشريعة للنبي المبعوث؟	١٠٤٧
إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ	١٠٤٧
إعجاز القرآن	١٠٤٩
سبب إعجاز القرآن	١٠٤٩
رد قول اليهود بأن شريعة موسى مؤبدة	١٠٥٠
عموم نبوة النبي ﷺ	١٠٥٣
الأنبياء أفضل من الملائكة	١٠٥٤
<b>المقصد الخامس: في الإمامة</b>	١٠٥٥
تعريف الإمامة	١٠٥٥
حكم نصب الإمام	١٠٥٥
عصمة الإمام	١٠٥٩
العصمة لا تنافي القدرة	١٠٦٣
إمامة المفضل	١٠٦٤

الموضوع	الصفحة
وجوب النص على الإمام.....	١٠٦٥
الإمام عند المصنف بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب ﷺ .....	١٠٧٠
أدلة المصنف.....	١٠٧٢
جواب الشارح على أدلة المصنف.....	١٠٨٦
بيان المصنف أن غير علي لا يصلح للإمامة.....	١١٠٠
مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١٠٣
جواب الشارح على مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١١٠
دليل صحة إمامة أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١١٨
مطاعن المصنف في عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١١٩
جواب الشارح على مطاعن المصنف في عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١٢٢
دليل صحة إمامة عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١٢٤
مطاعن المصنف في عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٢٧
جواب الشارح على مطاعن المصنف في عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٣٠
دليل صحة إمامة عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٣٤
علي بن أبي طالب ﷺ أفضل الصحابة في رأي المصنف.....	١١٣٦
أدلة تفضيل علي بن أبي طالب ﷺ.....	١١٣٧
جواب الشارح على أدلة تفضيل علي ﷺ على باقي الصحابة.....	١١٤٩
إمامة باقي الأئمة عند الشيعة.....	١١٦٠
حكم مخالفي علي بن أبي طالب ﷺ.....	١١٦٣
المقصد السادس: في المعاد والوعود والوعيد وما يتصل بذلك.....	١١٦٥
إمكان خلق عالم آخر.....	١١٦٥

الموضوع	الصفحة
صحة العدم على العالم	١١٦٧
الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم	١١٧٠
كيفية الانعدام	١١٧٠
بطلان إثبات الفناء	١١٧١
وجوب المعاد الجسماني	١١٧٤
أدلة وجوب المعاد	١١٧٥
أدلة القائلين بامتناع المعاد الجسماني وردها	١١٧٨
مبحث الثواب والعقاب	١١٨١
تعريف الثواب	١١٨١
شرط استحقاق الثواب	١١٨٢
تعريف العقاب	١١٨٣
ما يشترط في استحقاق الثواب وما لا يشترط	١١٨٥
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة	١١٨٦
دوام الثواب والعقاب	١١٨٦
جواز توقف الثواب على شرط	١١٨٩
نفي الإحباط والتكفير	١١٩٠
عذاب الكفار لا ينقطع	١١٩٢
عذاب أصحاب الكبائر منقطع	١١٩٣
جواز العفو	١١٩٤
ثبوت الشفاعة	١١٩٦

الموضوع	الصفحة
التوبة واجبة	١١٩٩
تعريف وأحكام التوبة	١١٩٩
أقسام التوبة	١٢٠٤
وجوب الاعتذار على المغتاب عند بلوغ الغيبة	١٢٠٦
وجوب سقوط العقاب بالتوبة	١٢٠٧
عذاب القبر واقع	١٢١٠
سائر السمعيات يجب التصديق بها	١٢١٣
الجنة والنار مخلوقتان الآن	١٢١٣
حقيقة الإيمان	١٣١٦
تعريف الكفر	١٢١٩
تعريف الفسق	١٢١٩
تعريف النفاق	١٢٢٠
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب	١٢٢٠
شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	١٢٢٢
الفهارس	١٢٢٥
فهرس الآيات	١٢٢٧
فهرس الأحاديث	١٢٣٩
فهرس الآثار	١٣٤٣
فهرس الأشعار	١٢٤٧
فهرس الأعلام	١٢٤٩

الموضوع	الصفحة
فهرس الكتب	١٢٥٩
فهرس الأماكن	١٢٦١
فهرس المصادر والمراجع	١٢٦٣
فهرس الموضوعات	١٢٩٣

\*\*\*

التنفيذ الطباعي:

دار النشر  
بيروت - لبنان

تجليد: شركة فنواد البعيرنو للتجليد .م.م.  
BINDING: FOUAD BAYNO BOOKBINDERY S.A.R.L.